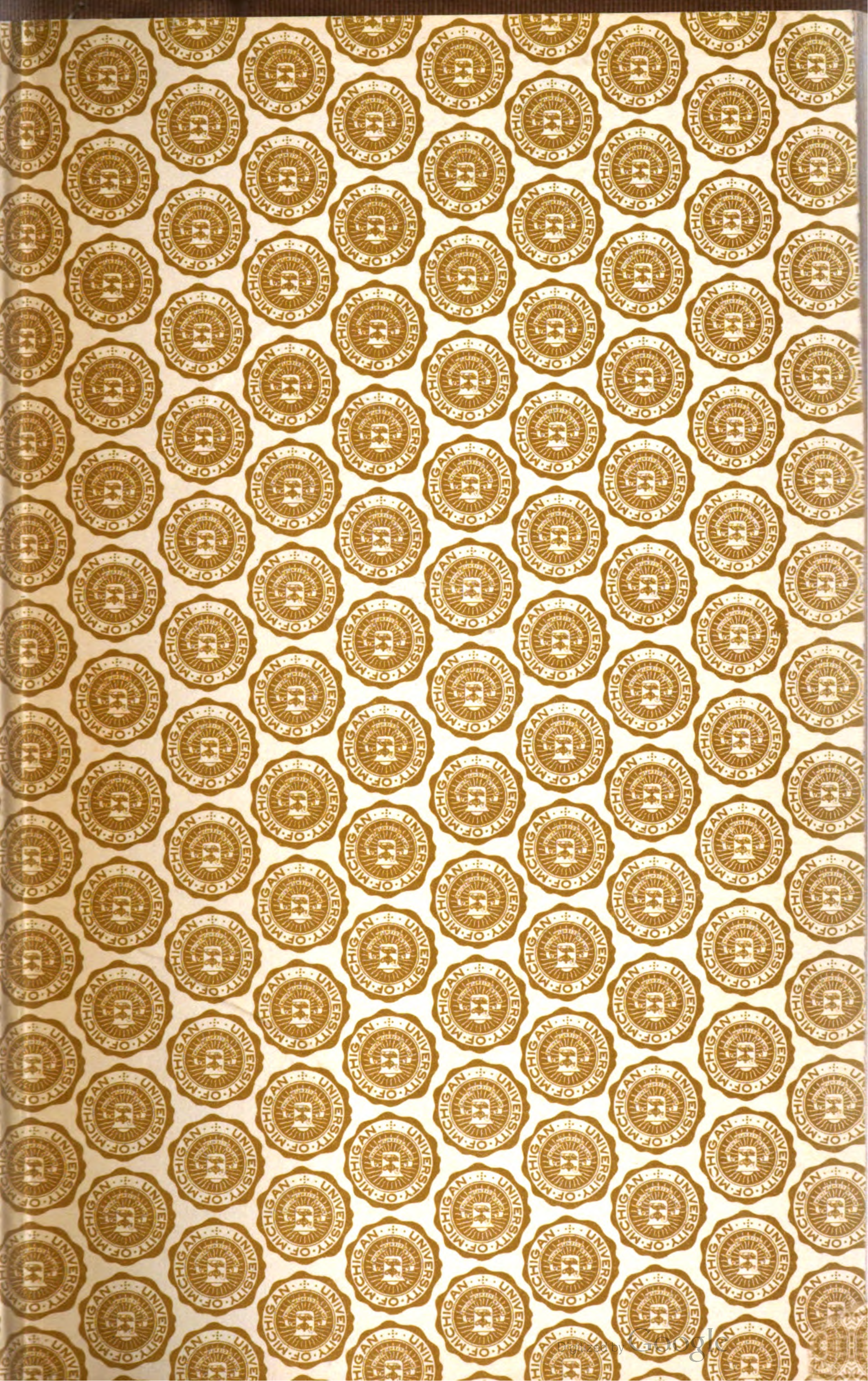


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

UNTER MITWIRKUNG VON

W. FLITNER · W. HÜBNER · F. KNAPP · W. LUCKE
F. SCHNABEL · E. SCHÖN · K. WEIDEL

HERAUSGEGEBEN VON

JOHANNES ILBERG



3. JAHRGANG 1927

MIT 23 ABBILDUNGEN AUF 12 TAFELN



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG UND BERLIN

INHALT

## BERICHTE



## NACHRICHTEN

# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG



HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES ILBERG

3. JAHRGANG 1927 / HEFT 1



LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER
## FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. J. Ilberg-Leipzig unter Mitwirkung von Privatdozent Dr. W. Flitner-Kiel · Oberschulrat Dr. W. Hübner-Berlin · Universitätsprofessor Dr. F. Knapp-Würzburg · Oberschulrat Dr. W. Lucke-Stettin · Hochschulprofessor Dr. F. Schnabel-Karlsruhe Studienrat Dr. E. Schön-Hamburg · Akademiedirektor Dr. K. Weidel-Elbing

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Jährlich 6 Hefte zu 8 Bogen. — Preis für das Halbjahr *RM* 12.—, für den Jahrgang *RM* 24.— Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Die für die Neuen Jahrbücher bestimmten Manuskripte sind an Prof. Dr. Johannes Ilberg, Leipzig S 3, Arndtstraße 53, zu richten.

Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückporto beigefügt ist. Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

---

Mitarbeiter dieses Heftes:

Univ.-Professor Dr. Helmut de Boor-Leipzig · Studienrat Dr. Paul Geigenmüller-Leipzig Univ.-Professor Dr. Erich Haenisch-Leipzig · Dr. Walther Linden-Dölau b. Halle · Oberschulrat Dr. Wilhelm Lucke-Stettin · Univ.-Professor Dr. Fritz Neubert-Breslau · Studienrat Dr. Rudolf Nicolai-Buchholz i. Sa. · Hochschulprofessor Dr. Waldemar Oehlke-Göttingen . Univ.-Professor Dr. Friedrich Oertel-Graz · Prof. Dr. Julius Richter-Frankfurt a. M. · Oberstudiendirektor Dr. Georg Rosenthal-Lübeck · Studienrat Dr. Paul Schmid-Altona · Hochschulprofessor Dr. Franz Schnabel-Karlsruhe · Studienrat Dr. Eduard Schön-Hamburg

---

Umschlag-Vignette von Professor Alois Kolb-Leipzig

---

Die 'Neuen Jahrbücher' wollen auch in ihrer neuen Gestalt die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nunmehr 100 Jahre hindurch dienen, *die Verbindung zwischen Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten.* Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften zu Leistende hinaus wollen sie die für die höhere Schule als Bildungsschule unerläßliche *Einheit des in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes* zur Darstellung bringen und das *für die Gestaltung des nationalen Lebens Wirksame* herausheben, um so die Erforschung der Vergangenheit zugleich fruchtbar zu machen für das tiefere Erfassen der Aufgaben der Gegenwart und Zukunft.

Die 'Neuen Jahrbücher' vereinigen künftig, der Ausgestaltung unseres höheren Bildungswesens folgend, *alle* ihm heute zugrundeliegenden *geistesgeschichtlichen Wissenschaftsgebiete*, die also, welche der Erforschung der *deutschen*, der wichtigsten anderen *europäischen Kulturen* und ihrer überseeischen Weiterbildungen, sowie der *antiken* als unerschütterlicher Grundlage aller heutigen dienen und die das Werden und Wesen der *Religion, Philosophie und Kunst* wie des *staatlichen Lebens* umfassen.

Den Inhalt bilden *Aufsätze*, ferner für die einzelnen Gebiete in regelmäßiger Folge erscheinende *Berichte* und kürzere *Nachrichten.*

---





# DIE SOZIALE FRAGE IM ALTERTUM

VON FRIEDRICH OERTEL[1])

Matthias Gelzer hat in einer seiner gehaltreichen Rezensionen[2]) mit Recht gesagt, daß es immer unmöglicher erscheine, das Gesamtgebiet der Forschung voll zu klären, weil der Stoff wächst, die Fassungskraft des menschlichen Geistes aber beschränkt bleibt. Was jedoch möglich sei und darum unsere Aufgabe, das ist, 'denjenigen Teil ins Licht zu stellen, dessen unsere Zeit bedarf'. Es ist unzweifelhaft, daß zu den wichtigsten Problemen, die die Gegenwart beschäftigen, die soziale Frage gehört. So erklärt es sich denn, daß auch das Interesse für die soziale Frage im Altertum im Zunehmen begriffen ist, und das besonders, seitdem *Robert von Pöhlmann*[3]) das Problem im großen Umfange angepackt hat.[4])

*Voraussetzung der sozialen Frage* ist die *soziale Spannung*, jene Spannung, die aus der ungleichen Verteilung der wirtschaftlichen Güter resultiert, aus dem Gegensatze von arm und reich. Dieser Gegensatz ist auch im Altertum überall vorhanden, im Orient wie im Okzident, im ägyptischen Alten Reiche wie im nachsalomonischen Israel oder im demosthenischen Athen, im kaiserlichen Rom.[5]) Aber die sozialökonomische Differenzierung ist nicht immer dieselbe gewesen; sie ist abhängig von wirtschaftlichen und von geistigen Faktoren. Es ist z. B. nicht gleichgültig, welche Ausdehnung das jeweilige Wirtschaftsgebiet gehabt hat, und es ist bekannt, wie nachhaltig die Erweiterung durch die große griechische Kolonisation oder durch Alexander gewesen ist. Den wichtigsten Einfluß hat auf die Differenzierung aber die Geldwirtschaft ausgeübt, die nach vorderasiatischem Muster[6]) in Griechenland in der 2. Kolonisationsperiode (VIII. bis VI. Jahrh.) eingezogen ist, in Rom seit der Erringung der Großmachtstellung (IV./III. Jahrh.). Denn das Geld mit seiner grundstürzenden Erleichterung der Umschlagsmöglichkeiten mobilisiert den Besitz, reizt das Gewinnstreben an zur Häufung großer Vermögen, fördert die Spekulation. Es entsteht das, was die Griechen Pleonexie oder Chrematistik, was wir Kapitalismus nennen. Neben den wirtschaftlichen Momenten stehen die *geistigen*, wobei die Aufklärung in mehr als einer Beziehung von Bedeutung ist. Hier interessiert sie zunächst um deswillen,

1) Vortrag gehalten auf dem Deutschen Historikertag in Breslau am 6. Okt. 1926.

2) Gnomon 1926 S. 204.

3) Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. 1. Aufl. 1893. 1901.

4) Vgl. meinen Anhang zu der von mir besorgten 3. Aufl. von *Pöhlmann*, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus im Altertum. 2 Bde. 1925. S. auch *Ed. Meyer*, Die Sklaverei im Altertum = Kl. Schr.[1] 169ff.

5) Vgl. etwa *Erman-Ranke*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. 2. Aufl. (1923) 110f. *Kittel*, Geschichte des Volkes Israel. 3. Aufl. (1917) II 425. *Friedländer-Wissowa*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 10. Aufl. (1922) I 122ff. 157. 159ff. Für die demosthenische Zeit z. B. Demosth. XXIII 208.

6) Vgl. *W. Otto*, Kulturgeschichte des Altertums (1925) 28.





weil sie das Recht des starken Individuums, das durch keinerlei Rücksichten gebunden ist, verkündet hat. Dieses Recht gilt auch für den wirtschaftlich Starken oder wird wenigstens von ihm in Anspruch genommen. Nutzt er seinen wirtschaftlichen Vorsprung ohne Bedenken aus, so ist nach dieser Auffassung nichts dagegen einzuwenden. Die Wirkungen einer solchen sozialethischen Einstellung liegen auf der Hand. Zu den allgemeinen Momenten tritt aber noch ein besonderer Grund für die Entstehung antiken Reichtums, und das ist die Anwendung politischer Gewalt, das System der Aussaugung gegenüber Fremden.[1]) Wie ganze Reichsbildungen auf der Aussaugung unterworfener Staaten durch den Vorort beruhen — bis zu einem gewissen Grade das attische, in noch höherem das römische Reich —, so beruht die private Wirtschaft des Okzidents in nicht geringem Umfange auf der Ausbeutung unterworfener fremder Einzelmenschen, sei es, daß sie als Hörige ansässig bleiben wie in Sparta, Thessalien, sei es, daß sie weggeschleppt werden in die Sklaverei und an Kaufkräftige losgeschlagen. Die *Sklaverei* ist aber grundlegend wie für die wirtschaftliche[2]) so für die soziale Struktur. Denn mit der Sklaverei hängt die *Besonderheit des antiken Proletariats* zusammen nicht nur insofern, als neben dem freien Proletariat die Masse des unfreien steht, die in manchen Staaten die Hälfte der Bevölkerung ausgemacht hat und mehr[3]), sondern auch darum, weil die Tatsache der Sklaverei auf weite Kreise des Mittelstandes proletarisierend gewirkt hat. Das hängt mit der Art der Ausbeutung zusammen: die Sklaven sind vielfach in der Weise verwendet worden, daß man sie selbst wirtschaften ließ und nur eine Abgabe (*ἀποφορά*) von ihnen verlangte, eine Form der Nutzung, die bei qualifizierten Sklaven rentabler war als die direkte. So entstanden *ἀποφορά*-Handwerker, *ἀποφορά*-Krämer usw. und damit eine Sklavenkonkurrenz, die auf den freien Mittelstand drücken mußte. Die Arbeitslosigkeit, wie sie in Griechenland im IV. Jahrh., in Rom seit dem II. Jahrh. auftaucht, geht zum Teil[4]) auf diese Tatsache zurück. Überall stehen wir somit vor dem·Ergebnis, daß hin auf die hellenistische Zeit, hin auf die Zeit der ausgehenden römischen Republik eine zunehmende sozialwirtschaftliche Differenzierung bemerkbar ist, daß sich besonders im Rahmen der Staaten, die am Fortschreiten der Zivilisation beteiligt sind, Gegensätze von Mammonismus und Pauperismus herausbilden und verschärfen, daß ein Zündstoff sich ansammelt, der zur Entladung drängt.

Solche *Entladungen* finden wir in der Tat überall und zu allen Zeiten. Aber nicht jede Entladung ist eine solche im Sinne der *sozialen Frage*. Denn diese setzt Persönlichkeitsgefühl der Masse voraus, Streben nach Freiheit, nach politischer Gleichberechtigung. Sie ist, wie man gesagt hat, die Empfindung des Widerspruchs eben jener mindestens als Ideal vorschwebenden politischen Gleichheit und der

1) Vgl. jetzt auch die übereinstimmenden Bemerkungen von *J. Hasebroek*, Der imperialistische Gedanke im Altertum, 1926. [Korr.-Zus.]

2) Die Perioden der Blütezeit der Sklaverei (VI. Jahrh. vor bis II. Jahrh. nach Chr.) — s. noch *M. Strack*, Hist. Zschr. III. F. XVI 5 — ist gleichzeitig die Blüte der antiken Wirtschaft.

3) Vgl. etwa *J. Beloch*, Griech. Gesch. $II^2_1$ 79ff. $III^2_1$ 273ff. Über den Umfang der spartanischen Heloten, thessalischen Penesten aO. $III^2_1$ 284. 294.

4) Z. Tl. wirken auch andere Gründe mit; z. B. die Verödung ländlicher Bezirke durch Kriege.

wirtschaftlichen Ungleichheit. Das Streben der Masse läuft deshalb darauf hinaus, diesen Widerspruch zu beseitigen, auch wirtschaftliche Gleichheit zu erreichen, ein Streben, das wir *sozialistisch* nennen. Auf Grund dieser Feststellung ergibt sich, daß die so gefaßte[1]) soziale Frage fehlt — im ganzen und großen [2]) — im *Orient*. Dort, wo schon die Natur des Landes eine großzügige, einheitlich durchgeführte Wasserregulierung[3]) zur Lebensnotwendigkeit machte, wo infolgedessen seit uralter Zeit ein absolutistisches Königtum sich herausbildete, da war wenig Raum für politische Gleichberechtigung, war die soziale Bindung das Normale. Das Gegenstück zu dieser Bindung bildet aber einerseits die Resignation, die durch die Form der orientalischen Religionen noch unterstützt wird, andererseits der patriarchalische Schutz[4]), der als etwas Rühmenswertes auch dann noch erschienen ist, als die patriarchalische Zeit selbst längst entschwunden war. Wohl kommt es im Orient zu Entladungen, dann nämlich, wenn der regulär vorhandene Druck überspannt wird. Die Friedhofsarbeiter unter Ramses III., die man hungern ließ, murrten[5]); die Arbeiter, denen man in ptolemäischer Zeit die Löhnung nicht ordnungsgemäß ausbezahlte, denen man kein Handwerkszeug lieferte oder die man nicht rechtzeitig ablöste, streikten und nahmen eine drohende Haltung ein.[6]) Aber das alles sind nicht Entladungen im Sinne der sozialen Frage, sondern gelegentliche *Explosionen*.[7]) Eine Ausnahme bilden vor allem die *Israeliten*. Ihr Königtum steht dem Volkskönigtum nahe; das Individuum reißt sich los aus den Fesseln alter Bindung in den Propagandaschriften der Propheten. Die soziale Frage wird hier im VIII. Jahrh. darum auch bereits angeschnitten, aber sie wird nicht politisch, sondern religiös gefaßt.[8])

1) Man kann natürlich auch weiter definieren, die politische Gleichberechtigung zurückstellen, die religiöse Lösung des Problems einbeziehen und damit den Rahmen des Themas vergrößern.

2) S. aber die soziale Katastrophe am Ende des Alten Reiches: *Erman*, Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten. Daß das AR geistig eine besondere Rolle gespielt hat, wissen wir jetzt auch aus dem chirurgischen Pap. Edwin Smith (The New-York Hist. Soc. Quaterly Bull. VI [1922] 3ff.).

3) Vgl. *M. Weber*, Handw. d. Staatsw.[3] s. v. Agrargeschichte S. 57[a].

4) S. z. B. die Inschrift des Gaufürsten Ameni aus Mittelägypten: *Newberry*, Beni Hassan I Tafel 8, 15ff. 15 (zitiert nach *Erman-Ranke* aO. S. 105): 'Es gab keine Tochter eines Bürgers, der ich Gewalt antat, keine Witwe, die ich bedrängte, keinen Ackersmann, dem ich wehrte, keinen Hirten, den ich vertrieb. — — — Als Hungerjahre eintraten, pflügte ich alle Felder des Gaues — — — und erhielt seine Leute am Leben und bereitete seine Nahrung, so daß kein Hungriger in ihm war' usw.

5) P. Tur. 42. 43. 45. 48. 76; vgl. *Erman-Ranke* aO. S. 145, *V. Struve*, Aegyptus VII (1926) S. 34. 6) Vgl. *Oertel*, Die Liturgie (1917) S. 21.

7) Ich verstehe hier unter 'Explosion' die bloß negative Reaktion gegen den Überdruck im Gegensatz zu einer Entladung, die zu positiven Forderungen führt (s. S. 4).

8) Die Prophetie des VIII. Jahrh. sieht die Abwendung des nationalen Verfalls in einer Abkehr von den eingerissenen Zuständen, in einer religiösen, moralischen, sozialen Erneuerung, deren Eintritt aber nicht von der Selbsthilfe der unteren Schichten auf politischem Wege, sondern von der Umkehr aller Schichten und letzten Endes vom Eingreifen der Gottheit erwartet wird. Vgl. *Kittel* aO. II[3] 484ff. — Auch die stadtstaatlichen Verhältnisse der Phöniker scheinen keinen Boden für die Aufrollung der sozialen Frage gebildet zu haben. Über den miß-

So ist die soziale Frage doch erst voll ausgebildet und formuliert worden im Okzident, und zwar von den *Griechen*. Der Subjektivismus, wie er als eines der wichtigsten Ergebnisse der großen Kolonisationsperiode erstanden, ist die Wurzel, Hesiod von Askra wenigstens für uns deren erste Blüte; er ist es gewesen, der mit der ganzen Glut seiner leidenschaftlichen Seele aus dem Erleben eigener bitterer Schicksale heraus auch das soziale Problem erfaßt, die soziale Frage in die Massen geworfen hat.[1]) Und die Saat ist aufgegangen. Die ersten Entladungen fallen nach unserer Kenntnis ins VII., VI. Jahrh.; sie sind die Gegenwirkungen gegen den Jungkapitalismus, der in der Form des Leihkapitals sich umso verheerender betätigen konnte, als der Besitz von Kapital und politischer Gewalt in einer Hand vereinigt zu sein pflegte. Schuldknechtschaft und Bauernlegen sind die Folgeerscheinungen. Gegen sie richten sich die sozialen Abwehrmaßnahmen, mit elementarer Gewalt zunächst, negativ, zerstörend, unklar, wie wir das modern am Bolschewismus erlebt haben. Am deutlichsten tritt uns das in Megara zur Zeit des Theagenes entgegen. Die Masse wütet gegen die großen Herdenbesitzer, schlachtet deren Schafe ab. Sie dringt in die Häuser der Reichen und fordert mitzuessen an ihren Tischen.[2]) Wären nun schließlich dergleichen Ausbrüche auch bei der sozialen Bindung des Orients denkbar, so ist das Wesentliche hier die Tatsache, daß sie weiterführen, weiterführen zur Erhebung positiver Forderungen im Sinne des wirtschaftlichen Ausgleiches, im Sinne des Sozialismus, in dessen *erste Etappe* wir damit eintreten. Die Forderungen lauten auf Rückerstattung bereits gezahlter Zinsen (*παλιντοκία*)[3]) — so schon in Megara —, oder auf Schuldentilgung (*χρεῶν ἀποκοπή*), auf Bodenaufteilung (*ἀναδασμὸς γῆς*) — so in Attika, wie uns die Gedichte Solons lehren[4]), in denen er den Kampf gegen die Übertreibungen der Fordernden führt. Ihr Standpunkt ist unzweideutig: er ist agrarisch, kleinbürgerlich, der Wirtschaftsstruktur entsprechend; der kleine Mann will eine Scholle, will sie erhalten wissen allem Schuldrechte zum Trotz, will eine neue Scholle, wenn er sie bereits verloren hat, unter Umständen auch, wenn er oder seine Ahnen, soweit die Erinnerung reichte, nie eine besessen hatten. Die Parole, unter der der Kampf geführt wurde, lautete also, um ein Wort Georg Adlers zu gebrauchen: 'Her mit den Äckern! Her mit dem Eigentum!'[5]) Es ist ein *Sozialismus auf Teilung*, auf den wir hier treffen, nicht etwa ein solcher auf Beseitigung

---

lungenen Versuch einer Demokratisierung der aristokratischen *karthagischen* Verfassung nach dem 2. Punischen Kriege s. *Kahrstedt* in *Meltzer-Kahrstedt*, Gesch. der Karthager III 583ff.

1) S. das aufreizende Gleichnis vom Habicht und der Nachtigall Erga V 202ff.

2) Aristot. Pol. S. 1305[a]. Plut. Quaest. gr. 18 S. 295[cd]. Das Eindringen in die Häuser (Plut.) bald nach Theagenes. Dessen Zeit ist kontrovers wie die Ansetzung des Schwiegersohnes Kylon, der bald um 640 (so im allgemeinen; vgl. *Busolt*, Griech. Staatskunde. 3. Aufl. [1920, im Hdb. der klass. Altertumswissenschaft] I 599[1]; *Wilcken*, Griech. Geschichte [1924] S. 80 und Anm.), bald um 552/1 gesetzt wird (so *Beloch* Gr. G. $I^2_2$ 302ff.). Der inneren Entwickelung nach würden übrigens die elementaren Ausbrüche das Ältere bleiben, auch wenn fortgeschrittenere Formen anderwärts schon eher feststellbar sein sollten (wie die in Athen unter Solon, falls die Vorgänge in Megara mit Beloch als jüngere anzusetzen sind).

3) Plut. aO. 4) Aristot. *Ἀθην. πολ.* c. 12.

5) Geschichte des Sozialismus und Kommunismus I 17.

des Privateigentums, und zur Erreichung einer kollektivistischen Wirtschaftsordnung, ein Sozialismus im weiteren Sinne des Wortes. Das Sozialistische ist dann freilich wieder abgeebbt, nachdem die schlimmsten Auswüchse behoben worden waren: *διαλλακταί* und Tyrannen haben dabei einen wesentlichen Anteil gehabt. Der Hauptnachdruck ruhte vorerst vielmehr auf etwas anderem: auf dem Rein-Politischen, Ständischen. 'Demokratie oder Oligarchie?' war die Frage, die die Gemüter zunächst bewegte. Und doch trägt auch die zum Siege gelangte Demokratie Spuren des Sozialismus in den staatssozialistischen Tendenzen, wie sie die attische Demokratie aufweist, wenn sie den Gedanken verficht, die ärmere Bevölkerung müsse auf Staatskosten unterstützt werden, wenn sie Staatsland armen Bürgern als Vermögen überweist, wenn sie Diäten für das Erscheinen in der Volksversammlung oder im Geschworenengerichte, Gelder zum Besuche der Schaustellungen zahlt, Invalidenpensionen auswirft.

Seit der Wende vom V. zum IV. Jahrh. verschiebt sich dann aber der Charakter der Kämpfe etwas, *vom Rein-Politischen zum Wirtschaftlichen, Sozialistischen*, da es gilt, nun die politischen Errungenschaften weiterhin zu sichern. Damit hebt eine *zweite Etappe* an. Die Gründe, die die Verschiebung heraufgeführt haben, liegen einmal in den allgemeinen wirtschaftlichen Verhältnissen, die einer Intensivierung des Reichtums Vorschub geleistet haben. Erst war es die Blüte des attischen Reiches, die in dieser Richtung gewirkt hat; aber eher noch schlimmer war die wirtschaftliche Depression, wie sie der große Krieg, der Peloponnesische, verursacht hatte. Denn so sicher es ist, daß in jenen schweren Zeiten der allgemeine Volkswohlstand gesunken war, so wenig bedeutet dies, daß sich der Einzelreichtum etwa entsprechend mitgesenkt haben müßte. Im Gegenteil! Wir wissen ja aus eigener Erfahrung, wie wenig ein solcher Schluß berechtigt wäre. Gerade jene früher gekennzeichnete Steigerung des *Individualismus*, wie sie dieser Periode eigen war, hat das Ihrige zur Verschärfung der Situation noch beigetragen; und damit stehen wir beim zweiten Grunde. Denn eine ins Volk dringende Aufklärung läßt nicht nur die Instinkte der Starken aufwuchern, sondern auch die der Schwachen. Pochten jene auf ihr wirtschaftliches oder sonstiges Übergewicht, so diese auf die Zahl. Die Instinkte, von denen ich sprach, sind aber vornehmlich wirtschaftliche, die die 'Vielen' geradeso in Erregung versetzen wie die 'Wenigen'. Klasseninteresse steht somit gegen Klasseninteresse; das Staatsganze kracht in den Fugen, der Gegensatz zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden wird trotz der Demokratie noch schroffer oder gerade wegen ihr. Das gilt von der griechischen in ganz besonderem Maße; und darin liegt schließlich der dritte Grund der Verschärfung. Die griechische Demokratie ist, wie man mit Recht gesagt hat, nichts anderes als Adelsstaat auf verbreiterter Grundlage. Daraus folgt, daß der Polite Zeit braucht für die Politik, die früher nur Sache des adeligen Herrn war; und daraus folgt weiter, daß der freie Bürger körperliche Arbeit wohl verrichtet im Dienste des Staates — z. B. wenn es galt, an Staatsbauten mitzuwirken —, aber beileibe nicht im Dienste eines Privaten, das wäre entwürdigend gewesen. So mußte namentlich innerhalb der Stadt die Tendenz entstehen, die Arbeit, vor allem die abhängige, *abzuwälzen*; es kam zu einer gewissen Arbeitsscheu, die durch

das vorhandene Diätensystem noch weiter genährt werden mußte. Eine Lücke begann in der demokratischen Gesellschaft zu klaffen, in die nun neben den Metöken die Sklaven eingetreten sind. So entstand das merkwürdige Schauspiel, daß die Demokratie, die um des Proletariats willen zum guten Teile entstanden war, die Sklavenwirtschaft selbst gefördert und dem Kapitalismus damit direkt in die Hände gearbeitet hat.[1])

So setzten denn seit dem Ende des V. Jahrh. die sozialen Kämpfe erneut ein. Das Neue ist dabei freilich nur die Schärfe, mit der sie geführt wurden; eine neue Idee tritt nirgends zutage, der verfochtene sozialistische Gedanke ist derselbe mittelständlerische wie zuvor. Revolutionen und Gegenrevolutionen lösen einander ab. In Kerkyra kommt es zur proletarischen Revolution i. J. 427[2]), zu einer reaktionären in Leontinoi 5 Jahre später[3]); es folgen die Umwälzungen von Samos (412)[4]), Argos (370)[5]), und so ist es weiter gegangen, ohne daß wir die Einzelheiten überall erkennen können. Die wildeste Hetze wird entfaltet; alle Mittel sind recht; die Demagogen wühlen die Masseninstinkte auf; und selbst ein Demosthenes verschmäht es nicht, mit solcher Agitation die Massen an sich zu reißen.[6]) Die Besitzenden werden ermordet oder ausgetrieben; ihr Vermögen wird konfisziert oder, wo man mildere Formen liebt, wird ähnliches durch Expropriation mittels Steuern, Leiturgien oder Klassenjustiz erreicht. Das eingezogene Vermögen wird dann nicht selten unter das Volk verteilt. Wie ungemein verbreitet derartige Vorgänge gewesen sind, zeigt die immer zahlreicher werdende Reformliteratur eines Phaleas[7]), Xenophon, Platon und Aristoteles (bzw. der Schriftsteller, die mit ihnen später zusammengeworfen worden sind), für die die *χρεῶν ἀποκοπή* oder der *γῆς ἀναδασμός* etwas ganz Gewöhnliches[8]), freilich ebenso Gefährliches bedeutet. Dasselbe lehrt das romantische Zurücktauchen in die 'gute alte Zeit', das Hängen an Idealgestalten wie Lykurg oder Theseus, beweist ein bedeutsamer Artikel des hellenischen Bundes von Korinth (338), der alle gewaltsamen Besitzveränderungen ausdrücklich verbieten muß.[9]) Und schließlich ist auch das Überspringen der Bewegung auf *Sparta* charakteristisch genug, auf den Staat, der von Haus aus doch so ganz anders orientiert, der grundsätzlich antikapitalistisch gerichtet war. Aber als nach dem Peloponnesischen Kriege in den Siegerstaat die Geldwirtschaft eingezogen war und die allgemeine wirtschaftliche Depression im Mutterlande während der hellenistischen Zeit noch das Ihrige getan hatte, da griffen revolutionäre Stimmungen auch hier um sich.[10]) Sie sind es gewesen, die in der 2. Hälfte des III. Jahrh. von einem Agis und Kleomenes benutzt worden sind, wiewohl mehr, besonders von letzterem, zur Stärkung ihres Königtums. Agis hat die Neuauf-

1) Zu diesen Gedanken vgl. jetzt auch noch die Ausführungen von *R. Laqueur* in seiner Rektoratsrede 'Hellenismus' 1925 S. 9. 14. 29ff., die sich größtenteils mit meinen Gedankengängen im 'Anhang' decken.

2) Thuk. III 70ff. Diod. XIII 48. 3) Thuk. V 4, 2. 4) Thuk. VIII 21.

5) Isokr. Philipp. 52. Diod. XV 58, 3. 6) Vgl. z. B. die Rede XXI (g. Meidias).

7) Aristot. Pol. S. 1266$^b$.

8) Plat. Gesetze III 6 S. 84$^d$. Aristot. Pol. S. 1309$^a$. [Aristot.] Rhetorik an Alex. c. 3 S. 1424$^a$.

9) [Demosth.] XVII 15. 10) Plut. Agis 5.

teilung des Grund und Bodens versucht[1]); dem Kleomenes ist sie sogar — wenigstens auf Zeit — gelungen.[2]) Seither sind Revolutionen und Gegenrevolutionen nicht abgebrochen; sie dauern an bis zum Beginne des II. vorchristlichen Jahrhunderts.[3])

Aber auch damals ist Griechenland noch nicht zur Ruhe gekommen. Trotz der Riesenschwächungen, die alle diese Erschütterungen im Gefolge haben mußten, ist vielmehr auf die erste Etappe, die ich die *schwachsozialistische* nennen, und auf die zweite, die ich mit *starksozialistisch* bezeichnen möchte, nun noch eine dritte gefolgt, der man den Namen einer *nationalsozialistischen* beilegen könnte, ohne damit etwa den modernen Parteibegriff übertragen zu wollen. Was gemeint ist, wird gleich klar werden. Die Ursache zu einer Veränderung in diesem Sinne bildet die römische Invasion, die seit dem Anfange der II. Jahrh. für Griechenland und den ferneren Osten fühlbar geworden ist. Daß sie möglich wurde, ist eine Folge der griechischen Schwäche, wie sie sich u. a.[4]) aus den ebengenannten Erschütterungen ergab, wie sie aber ebenso das Ergebnis jener unseligen nationalen Zerrissenheit und Uneinigkeit sein mußte, die uns Friedrich Münzer[5]) kürzlich eindringlich vor Augen geführt hat, Zustände, die zum Eingreifen geradezu herausforderten. Die Invasion ist zweitens natürlich eine Folge des römischen Imperialismus selbst, der alsbald nach den punischen Kriegen die Hände für den Osten frei bekam. Daß neben dem rein machtpolitischen Motive aber drittens wirtschaftspolitische für Rom mitbestimmend waren, das dürfen wir schon daraus ableiten, daß nach dem Zeugnis des Polybius bereits für den Entschluß der Volksversammlung zum 1. Punischen Kriege die Aussicht auf materiellen Gewinn ausschlaggebend gewesen sein soll.[6]) Für die Auswertung der Invasion in wirtschaftlicher Beziehung[7]) gelten nun aber recht eigentlich die vorhin gekennzeichneten Gesichtspunkte jenes ausgeprägten Gewaltsystems, dessen Exponenten Zerstörung, Plünderung, Raub und Aussaugung geheißen haben. Der Vernichtungsarbeit, wie sie in Syrakus im J. 210, in Tarent im J. 209 geleistet worden war, folgte nun die auf dem Balkan und im Osten nach den Erfolgen von Kynoskephalai (197), Magnesia (190), Pydna (168). Erst waren es die Feldherren, dann die römischen Kapitalisten, die beide ihr Werk gründlichst besorgt haben: Kriegskontributionen sind auferlegt, Darlehen dann gegen Wucherzinsen gegeben, Schuldner und Gefangene in Massen weggeschleppt worden. Daß hiergegen eine Reaktion erstand, ist selbstverständlich. Sie war zunächst eine *nationale*.[8]) Die Höhe der Erbitterung beleuchtet zur Genüge der spätere Blutbefehl des Mithridates in Ephesos vom Jahre 88, demzufolge

---

1) Plut. Agis 7. 2) Plut. Kleom. 10.

3) Polyb. IV 81, 13; XIII 6; XXIV 7, 2 (B.-W.). Liv. XXXII 38, 9; XXXIV 31, 11. 14. 17f.

4) Dazu kommt z. B. die allgemeine wirtschaftliche Depression für den Balkan in hellenistischer Zeit, die innere Zersetzung des Ostens durch die Nationalitätenfrage.

5) Die politische Vernichtung des Griechentums. 1925. 6) I 11.

7) Vgl. *U. Kahrstedt*, Gött. Gel. Anz. 1926 S. 97ff. K. hat die sozialen Bewegungen um die Mitte des II. vorchristlichen Jahrhunderts brillant geschildert; in manchen Punkten bin ich freilich anderer Ansicht, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

8) Das nationale Element wird für das Mutterland von *Kahrstedt* S. 123 geleugnet.

Abertausende von römischen Peinigern ermordet worden sind.[1]) 60 Jahre vorher (147) hatte aber schon der achäische Stratege Kritolaos in Korinth unter dem Jubel des achäischen Mobs den römischen Gesandten zugerufen, daß er den Römern Freund sein wolle, daß er aber nie und nimmer einwilligen könnte, sie zu Herren zu haben.[2]) Jener nationale Widerstand, der meist zum Haß emporloderte, wurde dann von Perseus und von Pseudophilipp in Griechenland, von Aristonikos, dem Prätendenten von Pergamon, in Kleinasien und schließlich von Mithridates ganz allgemein ausgenutzt.

Die Reaktion hat nun zweitens einen ausgeprägt *sozialistischen* Charakter getragen. Woher kam der? Wir müssen bedenken, daß von der neuerlichen Verelendung in erster Linie wieder die ärmeren Schichten der Bevölkerung betroffen worden sind. Das ist etwas ganz Normales und findet sich bei allen ähnlichen wirtschaftlichen Depressionen. Aber der schroffe Gegensatz der Armen gegen die Reichen, der sich daraus ergab, ist hier wesentlich noch dadurch verschärft worden, daß die Römer getreu ihrer Devise 'divide et impera' sich auf die eine Seite gestellt haben und natürlich auf die, aus der für sie etwas zu holen war, also auf die Seite der Besitzenden. Sie haben sie gegen das Proletariat gestützt und dadurch erreicht, daß die Besitzenden auch selbst bei den Römern Anlehnung suchten, um sich der ständig zunehmenden Angriffe zu erwehren.[3]) Welches waren nun die Ziele dieser mit dem Aufwande der letzten Volkskraft geführten, von mir nationalsozialistisch genannten Kämpfe? Es sind immer noch die alten Schlagworte, die ein Perseus, ein Kritolaos, ein Mithridates verkünden. Die Demokratie, natürlich als Ochlokratie, das ist der Preis, den die Athener zum Danke für ihr Mithalten von Mithridates erhoffen.[4]) Wieder ertönt der Schlachtruf der *χρεωκοπία*[5]) und entzückt das Ohr der Schuldenbedrängten; wieder wüten die proletarischen Diktatoren gegen die Besitzenden mit Verfolgungen, Konfiskationen und Steuerschraube.[6]) Ob Aristonikos mit den Scharen, die er gegen die Römer führte und die er 'Heliopoliten' nannte, etwas anderes gewollt? Die Frage mag vorläufig offen bleiben; wir kommen später auf sie zurück.

Die Forcierung der innergriechischen Kämpfe ist von Rom nicht ohne Absicht betrieben worden. Das gehörte zum System. Rom war gewöhnt, die reifen Früchte sich in den Schoß fallen zu lassen, und die Ernte ist denn auch großenteils schon in den Jahren 146 und 132 eingebracht worden. Aber ganz ungestraft ist der Sieger nicht geblieben: der Giftpfeil ist auf den Schützen zurückgeprallt.

Denn ähnliche Krisen sind nun gleichfalls über *Rom* heraufgezogen, wiewohl das römische Bauernvolk dazu ebensowenig prädestiniert gewesen ist, wie vor ihm Sparta. Aber wie dort hat das Geld, hat der Eintritt in die hellenistische Weltwirtschaft Wandlungen innerhalb der Gesellschaft hervorgerufen, die ihr ein neues Gepräge gegeben haben und die ohne Zuckungen sich nicht vollziehen konnten. Die Vorgänge sind in vielem den griechischen ähnlich, in manchem wieder

1) App. Mithrid. 22f. 2) Polyb. XXXVIII 12, 8 (B.-W.)
3) Polyb. XXXVIII 16, 5 (B.-W.) 4) Athen. V 211ff.
5) Liv. XLII 5. 13. Dittenb. Syll. II³ 643. Diod. XXIX 33. Polyb. XXXVIII 11, 10 (B.-W.). Athen. V 212ᵃ. 6) Polyb. XXXVIII 10ff. (B.-W.). Athen. V 211ff.

anders. *Ähnlich* ist die Art, wie der Kapitalismus sich auswirkt. Das Leihkapital untergräbt die Selbständigkeit des Kleinbauerntums; dieses gerät vielfach in Schulden und wird vertrieben; als obaeratus[1]) muß der ehemalige Besitzer Knechtsdienste verrichten, sofern die sich ausbreitende Sklavenwirtschaft[2]) Raum dafür läßt. Der Ruf nach Schuldentilgung wird darum auch hier weithin hörbar, am Anfange des III. Jahrh. bereits, um dann in der ciceronianisch-catilinarischen Zeit immer lauter zu werden.[3]) Die soziale Frage ist auf italischem Boden im wesentlichen ebenfalls eine Agrarfrage, nur daß das Ausmaß ein noch größeres ist als in der griechischen Welt und daß das von Rom eroberte Land, der ager publicus, und seine Besitzergreifung eine besondere Rolle gespielt haben. Um den Ausgleich solchen Grundbesitzes im Sinne einer Teilung geht die gracchische Bewegung, drehen sich die Ackergesetze der Folgezeit.[4]) Staatssozialistisches fehlt ebensowenig; das Wort 'panem et circenses' ist für römische Verhältnisse geprägt. Ähnlich wie die Ziele sind die Mittel. Wir verdanken Ernst von Stern[5]) den Nachweis, daß Ti. Gracchus den Versuch gemacht hat, die unmittelbare Volkssouveränität, wie sie der griechischen Ochlokratie zugrunde lag, auf Rom zu übertragen. Aber dieser Versuch ist gleichzeitig ein Beleg dafür, wie so manches doch auch *anders* gewesen ist. Denn jener Gedanke war hier nur Mittel zum Zweck; was dort sich organisch entwickelt hatte, war hier künstliche Übertragung, die infolgedessen auch nicht zum vollen Durchbruche gelangen konnte. Denn die Gruppierung in den Kämpfen bleibt doch im Grunde verschieden. Während sie in Griechenland horizontal zur Gesellschaftsschichtung verläuft und die Besitzlosen schlechthin in Gegensatz zu den Besitzenden stellt, ist die römische Gruppierung eine mehr vertikale. Das hängt damit zusammen, daß der Abschluß des römischen Ständekampfes nicht eine Vernichtung des aristokratischen Gedankens gebracht hat, sondern eine neue Aristokratie, die Nobilität. Seither hat das Ringen der führenden Geschlechter der innerpolitischen Geschichte seine Note gegeben, wie uns das Matthias Gelzer[6]) gezeigt; es sind Verhältnisse, deren Parallelen, wenn wir griechische suchen, in der peisistrateischen Zeit liegen. Die römischen Geschlechter bilden nun aber einen sozialen Längsschnitt; denn zu ihnen zählt die große Masse der Klienten, ein Element, das eher sozialkonservativ als revolutionär eingestellt gewesen ist und das von der demokratischen Welle trotz mancher Lockerungen, die sie gebracht, nicht einfach weggespült werden konnte. Wohl hat die sozialistische Parole nicht gefehlt, wenn es galt, die reichlich vorhandenen Spannungen auszunützen, die Stimmen des hin- und herpendelnden Arbeitslosen- und Konsumentenproletariates einzufangen, Klientel abspenstig zu machen, Janhagel zu ködern; aber im ganzen muß doch selbst für das wüste I. vorchristliche Jahrh.

---

1) Varro De re rust. I 17, 2. 2) Plut. Cat. mai. 21.

3) Liv. per. 11. *A. Früchtl*, Geldgeschäfte bei Cicero (Diss. Erlangen 1912) S. 60ff.

4) Vgl. jetzt auch die scharfsinnig von *E. Fabricius* für das Jahr 109 erschlossene l. Mamilia: Sitzber. d. Heidelberger Akademie, phil.-hist. Klasse 1924/5 1. Abh.

5) Herm. LVI (1921) S. 279.

6) Die Nobilität der römischen Republik (1912) S. 43ff. S. auch *Enßlin*, Klio XX (1925/6) S. 492.

festgestellt werden: der Staat ist nicht in Klassen zerrissen und damit nicht gesprengt worden. Rom ist deshalb auch dem nationalen Ruin entgangen. Freilich hat noch ein anderer Grund diese Gefahr gebannt. Er besteht darin, daß das italische Volk im Gegensatze zum griechischen sich zur geschlossenen Nation geformt, bevor das Zersetzungsgift eingedrungen ist, daß sein Körper, als er der Ansteckung nicht entgehen konnte, so gefestigt war, daß er trotz aller Krampfungen die Krise überwunden hat. Und das, wiewohl alle Dimensionen hier größer waren, die Dimensionen der Wirtschaft mit ihren Riesenkapitalien und Riesenlatifundien, wie die Dimensionen der Leidenschaften und Kämpfe, wenn wir etwa an die Exzesse der catilinarischen Verschwörung oder an das Wüten der Volkstribunen im I. Jahrh. denken.

* * *

Was wir bisher betrachtet haben, war Sozialismus im weiteren Sinne, *Sozialismus auf Teilung*. Er gehörte mehr der politischen Sphäre an, zielte auf wirtschaftliche Sicherung der politischen Gleichberechtigung ab. Wir verstehen freilich unter Sozialismus i. d. R. mehr, denken an den Kampf um Wirtschaftsprinzipien, an die soziologische Sphäre. Uns schwebt ein *Sozialismus auf Vergesellschaftung* vor, der das Privateigentum aufhebt vor allem an den Produktionsmitteln, unter Umständen auch das Privateigentum schlechthin, wo wir dann von Kommunismus sprechen. Das Ziel ist die sozialistische Lebens- und Wirtschaftsordnung, die eine Änderung der Produktionsweise bedeutet; es ist ein Sozialismus im engeren Sinne, der — dies ist wesentlich — als Massenforderung auftritt. Die Frage, um die wir nicht herumkommen, ist die, ob auch ein solcher Sozialismus im Altertum vorhanden gewesen ist. Die Antwort lautet zunächst: gewiß war er vorhanden in dem, was man mit '*idealistischem Sozialismus*' bezeichnen kann, in jenem nie abreißenden Suchen der Phantasie oder der Vernunft nach sozialem Frieden, Gedankengänge, bei denen dann das Pivateigentum als Störenfried erscheint und darum fallen muß. Zuerst begegnet uns das im Märchen, in der Legende, in der Komödie. Die Träume vom goldenen Zeitalter, die Schilderungen vom Schlaraffenlande, der Kommunismus des Genießens, wie ihn ein Kratinos[1]), Telekleides[2]) und besonders grotesk Aristophanes in den 'Ekklesiazusen' den lauschenden Zeitgenossen vorgeführt hat, die Vorliebe für Naturvölker, z. B. für die Skythen[3]), die zu Idealvölkern werden — all das rührt an Saiten der gedrückten Menschenseele, die seit uralter Zeit immer wieder von neuem ertönen und die auch nie ganz verstummen werden. Daß da, wo die Phantasie freies Spiel hat, die soziologischen Probleme in der Tiefe erfaßt werden, ist nicht zu erwarten. Sie sind dagegen gestellt und mit vielen schönen Ergebnissen behandelt worden von der Sozialphilosophie, in Platos Staat und den Weiterbildungen seiner Theorien, die nicht in der Steigerung des Massenindividualismus wie im Schlaraffenideal ihren Urgrund haben, sondern in seiner Umkehrung, in der Rückmündung in den historisch bereits erledigten organischen Staat, in einer Rückschraubung, die sich intellektmäßig vollziehen soll.

1) Fgm. 165 (Kock I 164). 2) Fgm. 1 (Kock I 209).
3) Ephoros fgm. 42 Jac. (= 76 M.), 158 Jac. (= 78 M.).

Diese Ideen, die vielfach zur Utopie werden, enthalten nicht nur im Negativen, sondern auch im Positiven mannigfache Elemente des Vergesellschaftungssozialismus oder des Kommunismus[1]), wobei nur an denjenigen des platonischen 'Hüter'-standes (der Oberschicht des Idealstaates), an die polizeimäßige Ordnung der Lebenshaltung in Platons 'Gesetzen' und bei Aristoteles, an die ideale Frauen- und Kindergemeinschaft bei Zenon erinnert sei.[2]) Ähnliches findet sich endlich auch im späteren Staatsroman, in dem sich in verdünnter Form sozialphilosophische und Märchenmotive, gewisse Lehren der orientalischen, auch orphischen Religion und Anklänge an den hellenistischen Staatssozialismus[3]) zu bizarrer Abenteurererzählung verbinden, um uns von den Wundern des Fabellandes 'Panchäa[4]') oder der 'Sonneninsel'[5]) zu berichten, wie das ein Euhemeros oder Jambulos getan. Wobei dann die Phantasie, die durch die realen Verhältnisse nicht beengt und durch die Vorliebe für den Orient fast dazu gedrängt war, jetzt den Faden bis zu Ende spann und auch noch Arbeitsverfassung und Produktion sich sozialistisch und sklavenlos ausmalte.[6])

Existierte nun das Vergesellschaftungsideal, so wie der griechische Geist es sich ersonnen, auch als *praktische Massenforderung?* War insonderheit die bis zu den letzten Konsequenzen vorgeschrittene Staatsromantik etwa darauf berechnet, solche Forderungen zu wecken? Und waren die realen Verhältnisse derartig, daß diese Ideen zünden mußten? Das sind die Hauptfragen, denen wir uns nunmehr zuzuwenden haben. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sich gelegentlich Weltverbesserer, die von diesem idealistischen Sozialismus her beeinflußt wurden, zu Bruderschaften, Sekten o. dgl. zusammengeschlossen und manche Ideen in ihrem kleinen Kreise zu verwirklichen versucht haben, man denke an die Pythagoreer, vielleicht auch an die Essener[7]), denke an das Urchristentum. Es soll ferner nicht in Abrede gestellt werden, daß sozialphilosophische Gedanken in den Köpfen geschulter Staatsmänner weiter wirkten. Von dem königlichen Sozialrevolutionär Kleomenes und anderen wissen wir das.[8]) Von Kleomenes und von Ti. Gracchus wissen wir aber auch, daß sie die Grenzen eines Sozialismus auf Teilung darum doch nicht überschritten haben. Das gemahnt zur Vorsicht. Unvorsichtig und darum unzulässig wäre es jedenfalls, aus den soeben gekennzeichneten Theorien und Träumen vorhandene Massenströmungen erst zu erschließen, wie das v. Pöhl-

---

1) Freilich handelt es sich auch hier vielfach nur um Ausgleichung, z. B. um Besitzesgleichheit am Grund und Boden bei Aristoteles.

2) Diog. Laert. VII 32f. 131; dazu *Pöhlmann*, Soz. II³ 269¹.

3) *Gelzer*, Hist. Zschr. III. F. XVII 106.

4) F. Gr. Hist. (Jacoby) Nr. 63, F. 2. 3. Vgl. auch Theopomps Meropis (fgm. 76 M. [I 290]), Hekataios' v. Abdera Schilderung Altägyptens (Diod. I 70ff.).

5) Diod. II 55ff. Im allgemeinen s. *E. Salin*, Platon und die griechische Utopie (1921) S. 199ff.

6) Vgl. im allgemeinen auch *Bauer*, RE Suppl. IV Sp. 411—4. 423ff. (Essener).

7) S. die vorige Anmerkung.

8) Einfluß des Stoikers Sphairos v. Borysthenes auf Kleomenes: Plut. Kleom. 2. Über den Stoiker Blossius v. Cumae und seine Beziehungen zu Ti. Gracchus und Aristonikos: Plut. Ti. Gracch. 8. 20.

mann[1]), v. Stern[2]) u. a. getan haben. Und gar noch aus Aristophanes' Weiberkomödie oder Xenophons (Pseudoxenophons?) Flugschrift 'Über die Einkünfte'! Denn erstere ist nichts weiter als eine Persiflage des bisher geschilderten praktischen Sozialismus auf Teilung verquickt mit Schlaraffenmotiven; und letztere ist ein utopischer Vorschlag auf Erzielung einer Volksrente im Sinne des attischen Staatssozialismus.[3]) Aber auch Jambulos' Abenteurerroman kann man ohne weiteres nicht als Argument anführen. So richtig es sein mag, Th. Morus als Vater des modernen Sozialismus zu bezeichnen, so unmöglich ist es, aus seiner 'Utopia' auf damals vorhandenen kollektivistischen Massensozialismus zu schließen. Was aber für Morus gilt, gilt auch für Jambul. Um solche Theorien und Träume zur Massenbewegung zu verdichten, dazu gehören außer den psychologischen noch ganz bestimmte aus der Wirtschafts- und Arbeitsverfassung sich ergebende Voraussetzungen, gehört die monopolartige Konzentration des produktiven Kapitals in wenigen womöglich noch unpersönlichen Händen (wie bei der Aktiengesellschaft), und gehört die Arbeitsmonotonie, in der Massen von Menschen Tag für Tag die ewig gleichen Handgriffe verrichten müssen. Gibt es ebensolche Zustände, wie sie ausschlaggebend für den modernen Sozialismus geworden sind, im Altertum? Daß hierbei von dem ganz andersartigen und nicht in diesen Zusammenhang gehörigen Krieger-Kommunismus, wie er in Sparta oder in Piratenstaaten im Stile von Lipara[4]) sich findet, abzusehen ist, versteht sich von selbst. Der praktische Sozialismus auf Vergesellschaftung müßte vielmehr ein solcher von Massenarbeitern sein; diese müßten in größeren Arbeitsstätten als geschlossene Trupps arbeiten, untereinander sozial gleichgestellt und in der Lage sein, ihre Interessengemeinschaft durch weithin reichende Kommunikation aufrecht zu erhalten. Wir haben vorhin gesehen, daß mit Massen von *freien* abhängigen Arbeitern im Rahmen der Poliskultur, womöglich gar noch innerhalb der Stadtmauern, nicht gerechnet werden kann.[5]) Für Freie in der Stadt kann es also einen kollektivwirtschaftlichen Sozialismus nicht geben. Und wenn auf dem Lande freie proletarisierte Arbeiter in gewissem Umfange vorhanden gewesen sind, so ist zu bedenken, daß dort, wo die Vorstellung vom privaten Grundeigentum einmal festen Fuß gefaßt hat, der Entrechtete zum Privateigentum zurückstrebt und höchstens einen Sozialismus auf Teilung vertritt. So kommen also im wesentlichen nur die *unfreien Massenarbeiter* in Betracht. Freilich auch sie nicht als eigentliche Fabrikarbeiter, die das Hauptkontingent des modernen kollektivistischen Sozialismus bilden. Und zwar deshalb nicht, weil es keine 'Fabriken' gegeben hat, weil sich das antike Kapital überhaupt in geringerem Maße auf die Industrie als auf Staats-

---

1) Vgl. 'Anhang' S. 561 ff.

2) Sozialwirtschaftliche Bewegungen und Theorien in der Antike, Hall. Universitätsreden 15 (1921).

3) Um Erschließung einer neuen Rentenquelle handelt es sich wahrscheinlich auch bei Phaleas.

4) Diod. V 9.

5) Aus Polyb. XXXVIII 12,5 (B.-W.): *καὶ γὰρ συνηθροίσθη* (sc. von Kritolaos a. 147 im Bereiche des achäischen Bundes) *πλῆθος ἐργαστηριακῶν καὶ βαναύσων ἀνθρώπων ὅσον οὐδέποτε* auf Massen freier Farbikarbeiter zu schießen, wäre gewagt.

pacht, Reederei, Handel, Grundbesitz verlegt, weil es wohl industrielle Großbetriebe, in diesen aber nicht progressive Großbetriebsform gibt, sondern nur summierte handwerkerliche Kleinbetriebsform, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann.[1]) So beschränkt sich die unfreie Massenarbeit auf Gruben- und Plantagenarbeit, die von unqualifizierten Sklaven in extensiver Weise geleistet wird, wozu sich dann die Spezialform des Zwangsarbeitshauses für industrielle Verrichtungen gesellt, auf die ich später zurückkommen werde.

Das Problem ist nun das, ob wir für diese unfreien Arbeiter 'Sozialismus im engeren Sinne' anzunehmen haben. Es ist das eine Frage, die wieder abhängig ist von der übergeordneten, ob es überhaupt eine Sklavenfrage gibt. Ist sie zu bejahen, so ist dann weiter zu untersuchen, ob diese Sklaven einen kollektivwirtschaftlichen Sozialismus vertreten haben oder nicht.

Zunächst die *Sklavenfrage*. Ist ein Emanzipationsstreben des unfreien Proletariats zu erkennen? Voranzustellen ist der Satz, daß es *im Prinzip keine Sklavenfrage* gegeben hat. Denn die Voraussetzung für die soziale Frage ist, wie wir sahen, die aktionsfähige Persönlichkeit. Der Sklave ist aber rechtlich gebunden, schärfer noch als der ägyptische Fellache. Und die Bindung ist eine alteingewurzelte Vorstellung, eine Selbstverständlichkeit. Die Sklaverei ist denn auch nie abgeschafft worden, sondern sie ist allmählich versiecht. Wie aber die soziale Bindung des Sklaven der des orientalischen Untertanen in vielem ähnelt, so sind auch die Gegenseiten dazu verwandt: Für den Sklaven die Resignation, gemildert gelegentlich durch die religiösen Tröstungen, die die Mysterien darboten, zu denen ja Sklaven zugelassen waren; für den Herrn die patriarchalische Haltung. Der patriarchalische Schutz ist im großen und ganzen das Normale für die Haussklaven der älteren Zeit, besonders in Athen.[2]) Sehr günstig war die Lage derjenigen, die selbst wirtschaften durften und nur eine Abgabe zu zahlen hatten. Der Übergang zur Freiheit war leicht. Sie konnte durch Loskauf erlangt werden[3]) oder durch Aufruf zur Freiheit, sei es daß es galt, die militärische Position in Kriegsnot durch solchen Zuwachs zu stärken wie nach der Schlacht von Chaeronea[4]) oder nach Cannae[5]), sei es, daß die politische Position des freien Proletariats gestärkt werden sollte, ein Mittel, das oft in den sozialen Revolutionen angewendet worden[6]) ist und dessen Bedeutung daraus erhellt, daß das Statut des hellenischen Bundes von Korinth einen besonderen Artikel auch diesem Gegenstande gewidmet[7]) und dergleichen Massenfreilassungen als gemeingefährlich verboten hat. Wird nun die humane Einstellung zu den Sklaven aufgehoben, werden die Sklaven in Gruben, Steinbrüchen oder auf Plantagen zusammengetrieben, werden sie — wie bei den

1) Im allgemeinen s. den 'Anhang'. — Für Kleinbetriebsform tritt jetzt auch *R. Laqueur* aO. S. 30f. ein, der sogar die ἐργαστήριον-Sklaven als Genossenschaftshandwerker auffassen will.

2) Auch von Platon, Gesetze VI 777[c. d] wird er ausdrücklich anempfohlen.

3) *Strack* aO. (H. Zschr. III F. XVI). 4) Lyk. g. Leokr. 41. 5) Liv. XXII 57, 11.

6) Thuk. III 73 (Kerkyra; 427 v. Chr.); Polyb. XVI 13. Liv. XXXIV 31, 11 (Sparta, Nabis; 206 v. Chr.); Polyb. XXXVIII 15, 1ff. B.-W. (Achäer; 147 v. Chr.); Strab. XV 1, 38 (Aristonikos; 133 v. Chr.); App. B. c. I c. 26 (Rom, Fulvius Flaccus, 121 v. Chr.); aO. c. 60 (Rom, Marius und Genossen; 88 v. Chr.). 7) [Demosth.] XVII 15.

Herdensklaven die Regel — schlecht behandelt, so kommt es auch hier zur *Explosion,* wie wir das in vorrömischer Zeit (Anfang des III. Jahrh.) gelegentlich aus Chios hören.[1]) Konnten wir trotzdem die Frage nach dem Emanzipationsstreben des unfreien Proletariats für die vorrömische Zeit im allgemeinen verneinen, so ist das für die römische nicht ohne weiteres möglich. Warum nicht? Zwei Momente haben die Sachlage verschoben, ein *quantitatives* und ein qualitatives. Rein zahlenmäßig sind die Massen, die von den römischen Kapitalisten zusammengebracht worden sind, ganz ungeheuerliche gewesen.[2]) Die Kriege haben das Material geliefert, die Piraten — selbst ein Erzeugnis der allgemeinen Mißstände — haben in die Hände gearbeitet. Neben den römischen sind auch die griechischen Kapitalisten beteiligt, z. B. jener Sizilianer Damophilos, der der Anlaß zum 1. sizilischen Aufstand gewesen ist. Diese Massen hat man auf den großen Weidegütern zusammengepfercht, hat sie in Arbeitshäuser, oder was mit den *συνεργασίαι*[3]) gemeint ist, geschleppt, in Gruben oder Steinbrüchen verwendet[4]), als Gladiatoren kaserniert.[5]) Dabei ist auch in den ersten beiden Fällen die Behandlung die schandbarste gewesen; der Charakter als landwirtschaftliche Gehilfen, als Handwerksgesellen, wie das ehedem gewesen, ist für diese Kategorie von Sklaven vollkommen verloren gegangen. Gefesselt arbeiten die attischen Grubenarbeiter, gefesselt die Leute des Damophilos in den *συνεργασίαι*; den Hirten auf Sizilien wird Nahrung und Kleidung vorenthalten; von den Gladiatoren in Capua ganz zu geschweigen. Der Sklave ist reine Sache, Ausbeutungsobjekt; von einem patriarchalischen Sinn ist keine Spur mehr vorhanden. Die notwendigen Gegenwirkungen konnten nicht ausbleiben; sie sind gekommen in der Form von Explosionen, wie sie die Welt bis dahin noch nicht gesehen hatte. Es sind die großen Sklavenaufstände vom Ende des II., Beginn des I. Jahrh.[6]), vor denen wir stehen, wobei Hunderttausende von Sklaven revoltiert und den römischen Staat, die römische Wirtschaft in den Grundfesten erschüttert haben. Karl Bücher[7]) hat uns die Vorgänge (wenigstens

---

1) Athen. VI 265^c ff. Die Erhebung in *Chios* richtet sich gegen die schlechte Behandlung (vgl. S. 265^f); die Sklaverei als solche soll nicht aufgehoben werden. — Die Aufstände der spartanischen *Heloten,* die später geradezu öfter als Sklaven bezeichnet werden, sind verwandt, aber doch — vor allem in der älteren Zeit — wieder verschieden. Der militärisch-politische Gegensatz des unterjochten *Volkes* gegen das Siegervolk ist hier sehr lange lebendig geblieben. Die Messenier wollen natürlich Aufhebung der Helotie. — Bekanntlich sind auch in *Attika* a. 413 20000 Sklaven entlaufen (Thuk. VII 27). Es waren großenteils *χειροτέχναι.* Daß Grubenarbeiter dabei gewesen sind, ist anzunehmen (vgl. Xen. [?] *Πόροι* 4, 25). Aber Genaueres fehlt (s. meinen 'Anhang' S. 536). Ob die Laurionsklaven in dem lockeren Abhängigkeitsverhältnis stehen, wie es sich *Laqueur* aO. S. 30 denkt, ist mir zweifelhaft. Jedenfalls überbringt Andok., Mysterienrede 38 nicht der Sklave die Sklavenrente (*ἀποφορά*) dem Herrn, wie L. meint, sondern der Herr geht selbst zum Laurion hinaus und holt sie sich, womit für diese Art von Sklaven das Bild sich doch verschieben könnte.

2) Diod. XXXIV 2. 3) Diod. XXXIV 2, 36. 4) Oros. V 9, 4. Athen. VI 272^e.

5) App. B. c. I c. 116. Flor. II 8, 2.

6) S. die eben (Anm. 2—5) zitierten Stellen und dazu noch Diod. XXXVI 2ff. Strab. XIV 1, 38.

7) 'Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143—129 v. Chr.', wieder abgedruckt in den 'Beiträgen zur Wirtschaftsgeschichte' S. 98ff.

die Anfänge davon) in einer Jugendarbeit glänzend geschildert. In Sizilien ist es losgegangen kurz vor 130. Eunus hieß der Führer. 'Wie ein Funke sprang von dort die Bewegung über', so berichtet ein lateinischer Schriftsteller (Orosius[1])), 'wie eine Krankheit, die ansteckt', sagt ein griechischer Berichterstatter (Diodor)[2]) von einem späteren Stadium. Auf Sizilien folgten Italien, Attika, Delos, Kleinasien. Dann trat eine Pause ein. Aber zur Zeit des Marius loderten die Flammen von neuem auf in Italien und wieder in Sizilien, bis dann schließlich von der Gladiatorenkaserne in Capua im J. 73 die letzte große Erhebung ausging, die der geniale Spartakos geleitet hat. Furchtbar haben die Sklaven gegen ihre Zwingvögte gewütet; römische Heere wurden zusammengehauen; Ströme von Blut sind geflossen, in denen aber am Ende die Bewegung doch erstickt ward.

Zu dem Momente quantitativer Natur, wie es mitsamt seinen Folgeerscheinungen soeben angedeutet wurde, tritt nun zweitens ein *qualitatives*, und das ist das wesentlichere. Es handelt sich nämlich bei diesen Sklavenherden nicht um solche, die langsam aufgefüllt worden sind, um Herden, in denen die neu hinzugekommenen Elemente eine alte Sklaventradition vorfanden und Vorstellungen von der Selbstverständlichkeit des Sklavenloses, sondern es handelt sich in der ganz überwiegenden Mehrzahl um *Neusklaven*. Waren es doch Abertausende von Kriegsgefangenen derselben Nationalität, die auf einmal versklavt wurden[3]) wie jene 150000 Epiroten nach Pydna[4]), Abertausende von geraubten Bundesgenossen wie jene Bithynier, die in marianischer Zeit von Steuerpächtern gejagt und verkauft worden waren.[5]) Leute sind da vergewaltigt worden, die selbst noch die Freiheit gesehen[6]), die zum Teil hochgebildet gewesen sein mögen. Damit entstanden aber *anormale* Verhältnisse; sie sind der Grund, warum sich hier die *Sklavenexplosionen* zu *Emanzipationsbestrebungen* ausgewachsen haben. Wie haben sich nun die Sklavenführer die positive Lösung der sozialen Sklavenfrage gedacht? Die Antwort, die *Bücher*, *Pöhlmann* und *Kahrstedt*[7]) gegeben haben, lautet: im Sinne eines extremen Sozialismus auf Vergesellschaftung mit geänderter Wirtschaftsordnung, sozialistischer Güterverteilung, Arbeitsorganisation usw. Der Kampf gilt dem Kapital als solchem. Die produzierenden Kräfte sind zum Selbstbewußtsein erwacht; die Sklaveninstitution als solche wird aufgehoben. Ich glaube, daß die Anschauung kaum das Richtige trifft. Wir dürfen uns nicht verführen lassen von Erscheinungen, die einem vorübergehenden Kriegerkommunismus angehören. Die Sklaven stehen im Felde; sie müssen zunächst kommunistisch leben. Wenn der Sklavengeneral Athenion in Sizilien zur Zeit des Marius seine Leute einteilt und die einen zu Soldaten, die anderen zur Verrichtung der ἐργασίαι bestimmt[8]), so brauchen wir die Parallele dazu gar nicht in den Verhältnissen zu

---

1) V 9, 5. 2) XXXVI 5, 1.

3) Schon Platon hebt die Gefahr hervor, die besteht, wenn Mengen von Sklaven gleicher Nationalität vereinigt sind. Ges. S. 777^c.

4) Polyb. XXX 15 B.-W. Plut. Aem. Paull. 29. 5) Diod. XXXVI 3, 1.

6) Diod. XXXIV 2, 36. App. B. c. I c. 116.

7) In den oben S. 14[7] und 7[5] zitierten Aufsätzen; *Pöhlmann* aO. I 404ff.

8) Diod. XXXVI 5, 2.

suchen, wie sie Caesar[1]) von den Germanen berichtet, sondern es genügt das Gedächtnis an Notwendigkeiten, die der Weltkrieg geschaffen hatte. Und wenn Spartakos den Beutegewinn zu gleichen Teilen verteilt[2]), so dient hier zum Vergleiche das Leben der Piraten z. B. von Lipara.[3]) Man hat nun ferner zum Beweise von Sozialismus im engeren Sinne erinnert nicht nur an die Einwirkung philosophischer Theorien, z. B. daran, daß Blossius von Cumae zu Aristonikos gegangen ist (oben S. 11[8]), sondern auch an gewisse religiöse Vorstellungen und Lebensformen.[4]) Man hat geschlossen: Die aus dem Orient übernommenen Naturkulte zeigen gewisse Menschenverbrüderungstendenzen, insofern allein der Glaube ausschlaggebend ist, Unterschiede wie 'frei und unfrei', 'Hellene und Barbar' aber vor dem zwischen 'gläubig und ungläubig' zurücktreten. Das lehren die Mysterien. Zu den Naturkulten des Ostens zählt nun auch der Sonnenkult, wie er z. B. im syrischen Heliopolis (Baalbek) zu Hause ist, wobei dem Sonnengotte das weibliche Gegenstück, die 'Dea Syria', zur Seite steht.[5]) Mithin sind auch für diese Kulte die genannten Tendenzen anzunehmen. Vom Religiösen sind die Ideen auf das wirtschaftliche übertragen worden. Das beweist der Roman, z. B. der eines Jambulos, der eine *Ἡλίου Νῆσος* mit kollektivistischer Wirtschaftsordnung schildert; das zeigt aber auch die Praxis, für die eben die Sklavenaufstände den Beleg bieten. Aristonikos nennt seine Leute, die sich aus Sklaven, Bergvölkern[6]) und unzufriedenen Bürgern zusammensetzten, *Ἡλιοπολῖται.*[7]) Also haben diese kollektivistischen Sozialismus vertreten. Oder: Eunus, der sizilische Sklavenführer, war ein Syrer aus Apameia und Anhänger der 'Dea Syria'.[8]) Also war sein Ziel menschenverbrüdernder kollektivistischer Sozialismus. Daß solche Rückschlüsse von Theorien, Träumen, religiösen Vorstellungen u. dgl. auf positive Massenforderungen gewagt sind, habe ich bereits hervorgehoben. In den Quellen steht von derartigen Zielen nichts, wie auch von Bücher[9]) zugegeben worden ist.[10]) Soweit wir etwas ersehen können, ist es nur das brennende Verlangen: 'Heraus aus den derzeitigen menschenunwürdigen Zuständen! Zurück in die aus der Heimat gewohnten Verhältnisse!' Eunus, der sich selbst 'Antiochos' und 'König der Syrer'

---

1) Bell. Gall. VI 22. 2) App. B. c. I c. 116. 3) Diod. V 9.

4) Vgl. *Bücher* aO. S. 169f. *Pöhlmann* aO. S. 405f.

5) Vgl. noch *Cumont*, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsche Ausg. von *Gehrich* 2. Aufl. 1914 S. 120ff. Ders. RE. IV Sp. 2236ff. *Dussaud* RE. VII Sp. 2161.

6) Vgl. *Cardinali*, La morte di Attalo III e la rivolta di Aristonico in: Saggi . . .offerti a G. Beloch (1910) S. 269ff. *Rostovtzeff*, Anatolian Studies (Ramsay-Festschrift) S. 379.

7) Strab. XIV 1, 38. 8) Diod. XXXIV 2, 5.

9) Beitr. S. 178.

10) Es ist sehr gut denkbar, daß die Parole der Aristonikos, mit der er die unzufriedenen Massen gewonnen, gelautet hat: 'Menschenverbrüderung im Sinne des syrischen Helioskultes'; es ist auch möglich, daß neben diesen vagen Vorstellungen praktischere Gedankengänge hinüberspielten zum Piratenkommunismus, wie er gerade den kleinasiatischen Bergvölkern naheliegen mochte; aber der Beweis für eine Änderung der Wirtschaftsweise, die über einen Sozialismus auf Teilung hinausgehend die individualistische Produktion durch eine kollektivistische ersetzt, ist damit nicht erbracht, nicht einmal der Wahrscheinlichkeitsbeweis.

nennt, kopiert das hellenistische Königtum[1]) mitsamt seiner staatssozialistischen und in gewissem Sinne patriarchalischen Färbung. So mögen entsprechend den versklavten mutterländischen Griechen die Einrichtungen einer etwa ochlokratisch regierten Polis vorgeschwebt haben usw. Nicht zu beweisen ist die prinzipielle Bekämpfung der Sklaverei — ich befinde mich da in voller Übereinstimmung mit Ed. Meyer[2]) —, nicht zu beweisen sind ferner ein positives Programm auf Änderung der Wirtschafts- und Produktionsweise, ein Kampf um die Anerkennung des vollen Arbeitsertrages, der vom Kapitalisten bisher vorenthalten wurde, ein Kampf um Wirtschaftsprinzipien überhaupt. Und so glaube ich auch nicht an eine 'Rote Internationale' Ende des II., Anfang des I. Jahrh, wie sie zögernd Bücher[3]), energischer Arthur Rosenberg[4]) und ähnlich vor kurzem auch Ulrich Kahrstedt[5]) postuliert haben, eine Internationale, die weite nicht-kapitalistische Kreise, freie wie unfreie, zusammengeführt haben soll zum systematischen Kampfe gegen das Kapital als solches. Gewiß gehen gelegentlich freie und unfreie Proletarier in den sozialen Kämpfen zusammen: die Sklaven mit den Freien, wenn sie aufgerufen worden sind[6]), der freie Mob mit den Sklaven, nachdem die Sklaven die Güter der Reichen geplündert haben.[7]) Einig sind sie im Negativen. Aber von einem gemeinsamen positiven Programme ist nichts zu ersehen. Der römische Bürger, der italische und griechische, der syrische, thrakische und kilikische Proletarier, sie werden jeder ihr eigenes Ziel gehabt haben. Und wenn eine gewisse Gleichzeitigkeit der Vorgänge ersichtlich ist, so genügt zur Erklärung die Tatsache, daß die Kunde von Erfolgen sofort weitere Erhebungen spontan ausgelöst hat, 'wie ein Funke', so sagte Orosius. Die Annahme eines allgemeinen Programmes, wie es eine 'Internationale' voraussetzt, ist unnötig.

Wir fassen zusammen: Versuche zur Lösung der sozialen Frage kennen wir im allgemeinen nur für die Politen. Sie liegen nicht in der Richtung eines Sozialismus auf Vergesellschaftung, dagegen spricht allein schon die Wirtschaftsstruktur der Antike, sondern in der Richtung eines Sozialismus auf Teilung. Nicht um die Anerkennung eines neu auftretenden — 'vierten' — Standes geht der Kampf, sondern um Erhaltung des Kleinbürgertums, besonders des Kleinbauerntums; nicht so sehr um ein soziologisches Problem handelt es sich als um ein politisches; nicht um Wirtschaftsprinzipien erhitzen sich die Gemüter, sondern um den Besitz der Macht innerhalb der herrschenden Schicht. Entstanden aber ist das Problem bei den Griechen als Auswirkung ihres demokratischen Freiheitsgefühls.

Diese Tatsache beantwortet schließlich auch noch die Frage nach der zeitlichen Grenze, die der sozialen Frage gesteckt gewesen ist. Die Antwort muß lauten: sie konnte nur solange lebensfähig sein, als die politische Freiheit vorhanden

---

1) Diod. XXXIV 2, 7. 16. 24; vgl. XXXVI 2, 4; 4, 4; 5, 2; 7, 3f.

2) Kl. Schr.[1] S. 206. 3) aO. S. 175, vgl. 120. 168. S. aber auch S. 136.

4) Geschichte der römischen Republik (= Aus Natur- und Geisteswelt. Bdch. 838, 1921) S. 59f.

5) aO. S. 99. 6) Oben S. 13[6].

7) Diod. XXXIV 2, 48; XXXVI 6 = 11. — Teilnahme von *ἐλεύθεροι ἐκ τῶν ἀγρῶν* an der Spartakosbewegung: App. B. c. I c. 116f.

war. Oder anders ausgedrückt: Sie mußte ihr Ende finden zum Teil schon durch das Perserreich, in größerem Umfange durch die hellenistischen Monarchien, allgemein schließlich durch das römische Kaisertum. Löste doch die Monarchie von sich aus eine ganze Reihe sozialer Detailfragen! Sie verstopfte die Kanäle, aus denen immer wieder die inneren Kämpfe der *πόλεις* hervorbrachen. Sie hat die Agrar- und Arbeitslosenfrage einer Beruhigung zugeführt. Neues Land ist erschlossen, neue Arbeitsgelegenheit ist geschaffen worden. Für das ptolemäische Ägypten lehren uns das drastisch jetzt die Zenonpapyri.[1]) In Italien wurde ähnliches von den Diktatoren noch vor Augustus geleistet. Den Schutz der Schwachen übernahmen bis zu einem gewissen Grade Könige und Kaiser. Augustus erscheint als der soziale Heiland, von Tiberius stammt das Wort, daß man seine Schafe scheren und nicht schinden solle.[2]) Mit der Übernahme dieser Aufgaben durch die Monarchen vollzieht sich freilich gleichzeitig das Eingehen der griechisch-römischen Staatsform in die orientalische. Die Selbstverteidigung des Bürgers hört auf. Er wird zum Untertan. Die soziale Frage im eigentlichen Sinne des Wortes erlischt. Die Bindung, wie sie im Orient seit Jahrtausenden bestanden, hebt auch für die Kreise der Poliskultur an, erst politisch, dann sozial, zuletzt auch rechtlich. Der orientalische Leiturgiestaat[3]) erstreckt sich zuerst auf die Barbaren, dann auf die Griechen, zuletzt auf die Römer. Liturgisierung der Verwaltung, Zwangszünfte und Kolonat sind die schließlichen Ergebnisse. In dieser Welt war die zurückgehende Sklaverei vollends überflüssig. Mit der Bindung findet sich nun ebenso ihr Gegenstück ein! Flucht[4]) und Explosionen[5]) bei Überlastung; soziale Resignation, sei es als philosophisch-romantische mit Loslösung des sozialen Ideals vom wirklichen Staate[6]), oder als religiöse, wobei — wie in den Erlösungsreligionen, der Isis- und Mithrasreligion, dem Christentum — der Blickpunkt in eine andere Sphäre verlegt wird.

Die Welt war müde geworden. Der Orient hatte über den Okzident gesiegt. Die soziale Frage war zu Grabe getragen. Übrig geblieben aber ist die Humanitätsidee, die schon die hellenistisch-römische Monarchie — wenigstens im Formular ihrer Edikte und Gesetzgebung — herübergenommen hatte. Übrig geblieben ist auch die Idee des sozialen Staates. Beides aber wirkt fort bis in die Gegenwart als geistiges Erbe der Entdecker der sozialen Frage, als Erbe der Griechen.

---

1) Vgl. *Rostovtzeff*, A large estate in Egypt in the third century b. C. 1922. Catal. général des antiquités égyptiennes du musée de Caire Nr. 59001ff. Zenon Papyri ed. *Edgar* 1925. S. auch *Preisigke-Bilabel*, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten Nr. 6707ff. (1926).

2) Cass. Dio LVII 10, 5. Suet. Tib. 32, 2.

3) Vgl. *F. Oertel*, Die Liturgie; ders., Neue Jahrb. 1920 XLV 361ff. *M. Rostowzew*, Studien zur Geschichte des römischen Kolonats. Archiv für Papyrusforschung, 1 Beih. 1910. Neuestens: *R. Clausing*, The roman colonate 1925. *Rostovtzeff*, The social and economic history of the Roman empire 1926.

4) Vgl. *Oertel*, Lit. S. 398ff.

5) Vgl. etwa *O. Seeck* RE. II Sp. 2767 (s. v. Bagaudae).

6) Vgl. *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirche = Ges. Schr. I (1911) S. 20f.

# DAS NACHLEBEN ANTIKER PHILOSOPHIE IN DER NEUEREN FRANZÖSISCHEN LITERATUR

Von Fritz Neubert

## I. DIE IDEALISTISCHEN STRÖMUNGEN. BIS ZU DEN ANFÄNGEN DES STOIZISMUS

Das Problem der Beziehungen zwischen der französischen Literatur und der Antike ist nicht von heute. Schon die Erforschung der altfranzösischen Literatur bot reichen Anlaß, sich mit ihnen zu befassen. Denn das ganze Mittelalter hindurch hat eine kontinuierliche, enge Verbindung wenigstens zwischen römischer und französischer Literatur bestanden; Dichter wie Vergil und Ovid haben weitschichtigste Wirkung immer von neuem ausgeübt. Stoffe und Motive, mythologische Elemente und sprachliche Sonderheiten wurden ständig in die französische Literatur eingebaut. Schon dem Rolandlsied ist mancherlei aus lateinischen Dichtwerken zugeflossen, und noch kurz vor der Renaissance sucht die mächtige Schule der *Rhétoriqueurs* im Bewußtsein ihrer Sterilität Unterstützung bei den Römern, ohne es zu rechter künstlerischer Wirkung, zu einer Neubelebung erstarrter Traditionen zu bringen. Aber erst dann, als die Renaissance den französischen Dichtern und Schriftstellern Ströme frischen geistigen wie künstlerischen Blutes zuführte, darunter als köstlichsten neuen Quell das Griechische, war die Nachwirkung des antiken Gutes ungeheuer. Die literarhistorische Erfassung der einzelnen dichterischen Gestalten wie Epochen hat dieses Problem dann stets als eine Hauptfrage abhandeln müssen, so intensiv, daß man schon fast nicht mehr von einem Problem sprechen kann. Indes haben neueste Forschungen gerade über die Frührenaissance, wie sie z. B. von Ph. Aug. Becker[1]) in Deutschland, von Villey[2]) in Frankreich über Marot angestellt worden sind, erwiesen, daß doch noch mancherlei aufzuhellen übrig bleibt. Der Nachweis beider Gelehrten, wie sich Marots Kunst unter dem immer stärker werdenden Einfluß bestimmter Autoren (wie Ovid, Martial) zu immer größerer Feinheit und Höhe emporgearbeitet hat, ist ebenso reizvoll wie lehrreich.

Es handelt sich im wesentlichen dabei überall um ein Formproblem. Das innigste Streben der französischen Renaissancedichter ging ja von Anfang an dahin, neue künstlerische Möglichkeiten sich anzueignen mit Aufgabe der bisherigen Tradition, schließlich in das heißersehnte Endziel auslaufend, die französische Sprache und Dichtung so zu verjüngen und zu veredeln, daß sie imstande war, den Wettlauf mit den anderen, besonders der italienischen, aufzunehmen und deren Suprematie zu brechen. Die Antike dient dabei von Anfang an als Vorbild, besser gesagt als Sprungbrett, als Mittel zum Zweck. Es führt ein gerader Weg von Jean Lemaire (*Concorde des deux langaiges*) über die berühmte *Défense et Illustration* 1549 hinüber zur französischen Akademie 1635 und weiter zur *Querelle des Anciens et des Modernes*. Ein Buch ließe sich schreiben über den ästhetischen Imperialismus der Franzosen: die künstlerische Erneuerung und Bereicherung ist eine nationale Ehrensache wie ziemlich alles in Frankreich.

1) Ph. Aug. Becker, Cl. Marot, sein Leben und seine Werke. München 1926.
2) P. Villey, Marot et Rabelais. Paris 1923.

Wer immer nun sich in die künstlerischen Quellen französischer Autoren bis herauf zu unserer Zeit vertieft hat, fand irgendwo und irgendwann bedeutsame antike Elemente vor, so sicher, daß ein gelegentliches Fehlen als Ausnahme besonders vermerkt werden mußte. Hermann Urtel durfte so mit Recht in seinem neuen Buch über Maupassant den einen Satz prägen, der als begründendes Motto über unserer Studie hätte stehen können: 'Der gebildete Franzose steht allen antiken Gedankenkreisen, die ihm mit dem humanistischen Bildungselement der Collèges und Klosterschulen nahegebracht sind, unendlich viel näher als wir' (S. 183). Urtel spricht damit einen sehr wichtigen Gedanken aus, freilich nicht, ohne selbst dabei von der üblichen Betrachtungsweise seinen Ausgang zu nehmen. Er urteilt nämlich hier über den Mangel mythologischer Bilder bei Maupassant, also über ein künstlerisches Darstellungsmittel. Aber losgelöst von diesem Zusammenhang behält der Satz sein volles Recht, wenn man das Wort Gedanke unterstreicht. Denn mir will es scheinen, als ob man bei der Behandlung des ganzen Problems Antike und französische Literatur, von dem gekennzeichneten, gewiß berechtigten Gesichtspunkte ausgehend, über der Betrachtung des formalen Elementes die Untersuchung des geistigen Gehaltes etwas vernachlässigt hat.

So dürfte es angebracht sein, jetzt einmal zunächst in einer allgemeinen Umschau zu prüfen, welche geistigen und ethischen Werte die Antike Frankreich geschenkt hat.

Gewißlich ist dabei das Mittelalter von Anfang an auszuschalten, denn aller geistige Gehalt der Literatur erhielt seine Beschränkung und Abgrenzung durch die civitas Dei, deren Bannkreis niemand zu durchbrechen sich unterfing. Auch dann, als von Italien her die Renaissancebewegung in Frankreich eingesetzt hatte, wagte der menschliche Geist nur sehr zögernd und langsam, die Fesseln zu sprengen und neue, teilweise unerhörte Gedankenkreise durch Dichtermund zu verkünden. Nicht revolutionär vorwärtsstürmend, meist noch vorsichtig tastend beginnt antik-heidnisches Geistesgut einzuströmen, oft noch in einem eigenartigen, teils unbewußt naiven, teils überzeugungsvoll fast raffinierten Nebeneinander mit der christlichen Ideenwelt. Typische Beispiele hierfür sind einerseits Ronsard, der seiner ganzen Veranlagung nach ein froh genießender, lebensvoller Heide ist, aber zugleich treuer Katholik, der seine intolerante Feder in den Dienst der katholischen Sache gegen die Protestanten stellt; andererseits Montaigne, der überzeugt die Unterordnung unter das Dogma fordert, aber im übrigen in seinen Essays einer der wichtigsten Verkünder antik-heidnischer Gedanken ist und seine Morallehre gänzlich unabhängig von der Kirche aufbaut.

Es wäre nun ungerecht, leugnen zu wollen, daß zumal von französischer Seite aus immerhin einige ernsthafte Versuche unternommen worden sind, wenigstens bei einzelnen prägnanten Gestalten der französischen Literatur die Nachwirkung des antiken Geistes, nicht nur des Formelementes, festzulegen. Es seien die Arbeiten von A. Lefranc über den Platonismus[1]), von Strowski über Montaigne[2])

1) Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance (Grands Écrivains français de la Renaissance). Paris 1914.

2) Montaigne. Paris 1906.

und Pascal[1]), von Villey über Montaigne[2]), von Counson über den Einfluß Senecas und Lucrezens[3]), von Sabrié über Charron[4]), auf deutscher Seite von Wechßler über Molière[5]) genannt. Aber weder ist damit das Thema im entferntesten ausgeschöpft noch vor allem je der Versuch gemacht, die großen inneren Zusammenhänge, den Verlauf der Entwicklungslinien aufzudecken. Es besteht aber schon jetzt die Möglichkeit, den Rahmen weiter zu spannen und über die Einzelarbeit hinweg bedeutende, jahrhundertewährende Epochen des antiken Geisteseinflusses zu bestimmen. Dabei sind im großen und ganzen für Frankreich drei Strömungen charakteristisch: Platonismus, Stoizismus und Epikureismus — im wesentlichen ein Spiegelbild des uralten Kampfes zwischen Geist- und Stofflehre, wie ihn Max Wundt für die germanische Geistesgeschichte analysiert hat.[6])

In dem neubegründeten 'Jahrbuch für Philologie', Bd. I 1925 (hrsg. von Klemperer und Lerch) habe ich zunächst versucht, eine kurze Entwicklung der ersten Strömung, des Platonismus, zu geben, wobei das XVI. Jahrh. im Vordergrund stand. Von der Annahme ausgehend, daß die genannte Abhandlung nicht allen Lesern dieser Zeitschrift gegenwärtig ist, darf ich hier wohl zunächst ganz kurz eine summarische Übersicht über die gewonnenen Resultate bieten, um dann eine Reihe Ergänzungen auf Grund neuerer Untersuchungen hinzuzufügen.

Unter Platonismus kann man im allgemeinen Sinne jedwede Beschäftigung mit Platon und seiner Lehre, Übertragung ganzer Gedankenkreise oder gewisser charakteristischer Einzelzüge verstehen. Unter letzteren hat in der Dichtung keine so mächtige Wurzeln geschlagen wie die unsinnliche spirituelle Auffassung der Liebe, die Verherrlichung der geistigen Liebe, nach Platons Symposion, Phaedon, Lysis. Diesen Platonismus im engeren Sinne hatte ich zunächst als Thema meiner Untersuchung gewählt. Dabei ergab sich folgendes:

Der Platonismus ist die erste große geistesgeschichtliche Strömung, die auf Frankreich übergriff. Sie hatte wie alle Renaissancebewegungen ihren Ausgang in Italien, wo die Florentiner Akademie mit Marsilio Ficino ihr Zentrum gebildet hatte. Es ist nun eine bemerkenswerte Tatsache, daß von Anfang an, aber auch zumeist später, wo dieser Spiritualismus der Ausdruck tiefster, echtester Herzensempfindung ist, er sich mit Religiosität vermischt. Das ist die Form, in welcher der engere Platonismus sich in Frankreich am ungetrübtesten erhalten hat. Die wohl überragendste Frauengestalt der französischen Renaissance, Margaretha von Navarra, die feinsinnige und gelehrte Schwester Franz' I., ist von dieser ersten antiken Geisteshaltung mächtig ergriffen worden; in ihrer religiösen Lyrik wie dem 'Heptameron' nimmt diese poetische Gestalt von kaum je wieder erreichter

1) Pascal et son temps. 3 Bände. Paris 1922. 7. Ausgabe.

2) Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne. P. 1908.

3) Lucrèce en France. L'Anti-Lucrèce. Le Musée Belge 15. X. 1902. L'influence de Sénèque le Philosophe ebd. 15. IV. 1903.

4) De l'humanisme au rationalisme. P. Charron. Paris 1913.

5) Molière als Philosoph. Marburg 1915.

6) Vom Altertum zur Gegenwart, S. 267ff. Leipzig 1921.

Innigkeit und Tiefe an. A. Lefrancs schönen Untersuchungen[1]) verdanken wir die Feststellung der neuplatonischen mystischen Elemente in ihrem Werk. Freilich hat dieses noch keine künstlerische Höhe erlangt; noch allzu stark bleibt sie, die Beschützerin aller von freiheitlichem Renaissancegeist durchdrungenen Dichter, selbst noch in den Banden der traditionellen spätmittelalterlichen Formgebung; ihre erhabene, echtes Christentum mit Mystik und Platonismus verschmelzende Lyrik ist für uns ungenießbar durch die pedantisch wirkende Gelehrsamkeit, die subtil ausgesponnene Liebeskasuistik, die allzu reiche Verwendung allegorischer Gestalten. So ist deren Nachwirkung im ganzen gering geblieben, aber als Künderin eines neuen, edlen Menschentums, als äußerst anregender Förderin antikgeistiger Bestrebungen, besonders der intensiven Beschäftigung mit Platon, bleibt ihr ein Ehrenplatz in der Literatur vorbehalten. Gleiche Innigkeit des Empfindens offenbaren uns nur noch zwei bis drei Dichter, die ihr nahestanden. So Charles de Ste. Marthe in einigen Liedern; dann Héroet, Bischof von Digne, in seiner berühmten und viel nachgeahmten '*Parfaite Amie*' (1540); Corrozet in seiner reizvollen Erzählung, dem '*Conte du Rossignol*' (1547). Von Héroets die spiritualistische Liebe feiernder Dichtung zumal bricht ein Gedankenkomplex aus, dessen Schlagworte *Parfait Amour*, *Parfaite amitié*, *Honnête amour* usw. engste Berührungen mit der gesellschaftlichen Sphäre und ihrem Ideal des *Honnête Homme* aufweisen.

Nichts ist nun charakteristischer und lehrreicher als die baldige Zersetzung des Platonismus durch sein Einmünden in den Petrarkismus. Das tiefinnerliche Erlebnis wird ziemlich rasch durch ein preziös-geistreiches Gedankenspiel ersetzt, ja schließlich erfolgt sogar das Einmünden in die Bahnen des unverhohlenen Sensualismus. Damit aber ist der Platonismus an seiner Wurzel getroffen. Dieser Umschwung vollzieht sich bereits teilweise bei der Lyoneser Gruppe (Maurice Scève, Louise Labé usw.), konsequent in der Plejade. Nicht nur obsiegt auch hier der formalistisch-spielerische Petrarkismus über den echten Platonismus; beide werden gerade von den bedeutendsten Führern der Plejade abgeschworen, genau so wie früher von Marot und Rabelais, den hervorragendsten Vertretern der Frührenaissance. Du Bellay ist zwar nicht unerheblich von der spiritualistischen Richtung ergriffen worden[2]), der er vor allem unter Pontus de Tyards Einfluß in seinen *13* '*Sonnets de l'honnête amour*' 1551 gehuldigt hatte, aber er polemisiert energisch gegen sie in seiner zwei Jahre späteren Ode '*Contre les Pétrarquistes*'. Ronsard bleibt von Anfang bis zu Ende in dieser Frage antispirituell, antiplatonisch. Gewiß ist die Evolution seiner Dichtung in erster Linie ein Stilproblem; es ist das tastende Suchen eines nach Formschönheit Sehnsüchtigen. Aber es ist zugleich noch ein anderes. Hinter den verschiedenen Varianten und Kurven seiner Dichtungslinien verbirgt sich ein gut Teil Lebensauffassung. An Marots Psalmen knüpft er zunächst an, die ihm schön variierende, aber feste strophische, von Musik getragene Gebilde bieten. Aber dem jugendkräftigen und genußfreudigen Menschen kann Stoff und Ton alttestamentlicher Psalmen un-

1) Marguerite de Navarre et le platonisme de la Renaissance (Grands Écr. fr. de la Renaissance) S. 139 ff.

2) Vgl. R. V. Merrill, The platonisme of J. du Bellay. Chicago 1925.

möglich lange gefallen. So wendet er sich begeistert Horaz zu, den er schon seit langem kannte und schätzte; seine Weltweisheit wie seine Kunstform kamen seinen Wünschen entgegen. Aber die überragend hohe Auffassung, die er — dies durchaus unter Platos Einfluß, wie wir noch sehen werden — vom Dichter und vom Dichten hegt, entflammt in ihm das heiße Verlangen, seine Vorgänger, selbst Horaz, noch zu übertreffen. In den 15 Pindarschen Oden sucht er dieses sein Sehnen zu verwirklichen, während zugleich die 181 Sonette seiner '*Amours*' dem Petrarkismus seinen Tribut zahlen. Aber in seinen Oden wie Sonetten blitzen bereits grelle Lichter sehr irdischer Tönung auf; die 1553 anonym veröffentlichten *Gayetés* oder *Folâtries* lassen dem Menschlichen allzu Menschlichen zügellosen Lauf. Nun nach diesem hemmungslosen Auskosten der Sensualität gleitet er rasch in besonnenere Bahnen, und sein in ihm von Anfang an immanenter Epikureismus trifft jetzt, in den neu aufgefundenen, von Henri Estienne 1554 übersetzten '*Anakreonteia*' ein ihm homogenes reizvolles antikes Stoffgebiet. Und nun hat er sich selbst gefunden und feiert mit einer köstlichen, natürlichen Grazie fortan in besonderer Vorliebe die irdischen Lebensgüter, wie sie seine Geistesverwandten Horaz, Catull, Ovid, die Anakreontiker und die Neulateiner wie Marullus und Naugerius besungen hatten. Eine zarte Melancholie hüllt so manche Schöpfung ein, die Melancholie des die Totalität der irdischen Welt liebenden Künstlers, den immer wieder einmal die Gedanken an die Vergänglichkeit dieser schönen Welt schmerzvoll durchzucken. Ronsard und mit ihm die Hochrenaissance ist für alle sinnlichen Freuden, für alle irdischen Güter überaus empfänglich, aber für den zum Extrem gesteigerten Spiritualismus haben die Dichter dieser lebenstrotzenden Periode kein Verständnis; er bleibt daher im ganzen aus der Lyrik, die am ehesten spontanes Gefühlsleben widerspiegelt, verbannt.

Im Roman zwar erlebt der Platonismus in den achtziger Jahren des XVI. Jahrhunderts eine scheinbare Neubelebung, aber eben nur scheinbar; die sehr selten gewordenen Romane dieser Zeit spiegeln zwar schon in den häufigen Titeln '*Les chastes amours*', '*Les pudiques amours*' usw. den neuerwachten Spiritualismus wider, aber sie sind in Wahrheit wieder petrarkistisch gefärbt, nicht platonisch. Die Astrée d'Urfés hat zwar in der Gestalt des 'Silvandre' dem echten Platonismus noch einmal eine hervorragende Stellung eingeräumt, aber damit stehen gleichberechtigt die Vertreter aller möglichen anderen Schattierungen der Liebe, bis hinab zum Träger der Flatterhaftigkeit und Treulosigkeit, Hylas, und im Mittelpunkt steht überragend das Paar Céladon — Astrée mit seiner rein petrarkistischen Liebe, das Paar, dessen Name Symbol geworden ist. Im Zeitalter des Rokoko endlich ist der Begriff der platonischen Liebe, wie Paul Kluckhohn schön gezeigt hat[1]), gar zum Deckmantel angeblicher Prüderie, für berechnende Zurückhaltung oder geheim gehaltene Abenteuer, Koketterie und sinnliche Tändelei geworden, diese Umprägung war die naturgemäße Folge des schrankenlosen Epikureismus, der diesem Jahrhundert sein charakteristisches Gepräge verleihen sollte.

So scheint das Resultat vorwiegend negativ zu sein und der Ring sich

1) Die Auffassung der Liebe in der Literatur des XVIII. Jahrh. und in der deutschen Romantik. Halle 1922.

zu schließen, wenn man in neuester Zeit etwa einen Barrès auf seiner griechischen Reise Platon und Sokrates als langweilig bezeichnen sieht, oder wenn Jacques Rivière 1911 Platon wegen seiner orientalischen Elemente bedenklich findet, d. h. im Namen der *Raison*, des immanenten lateinischen Ordnungswillens gegen das Mystisch-Transzendente in Platons Lehren Protest erhebt. Aber bereits im 'Jahrbuch' habe ich am Abschluß der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß man nicht bei einem glatten Verdammungsurteil verharren dürfe, weil spirituell-platonische Strömungen der französischen Mentalität durchaus nicht fremd geblieben sind, und in der Tat können wir immer wieder solche Tendenzen bei verschiedenen Dichtern nachweisen, die zusammen eine traditionelle Linie ergeben. Immer wieder haben idealistisch gerichtete Autoren auch in Frankreich Hilfe und Unterstützung für ihre Ideenkreise bei Platon gesucht. Insbesondere hat die in neuester Zeit stärker einsetzende Publikationstätigkeit über die religiösen Strömungen, über die französische Mystik, dafür wichtige Beweise geliefert. Von diesen Büchern ist besonders das monumentale Werk Bremonds über die '*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*' (Paris 1921) eine Fundgrube. Man darf danach schon jetzt als Gesetz aufstellen, daß in den echt religiösen Gemütern fast immer wenigstens Ansätze zu platonischer bzw. neuplatonischer Geisteshaltung zu suchen sind. Tritt bei solchen noch eigenes leidvolles Erleben dazu, so ist die Basis für spiritualistische Auffassung des Eros, für die geistige Liebesfreundschaft, am ehesten gegeben. Margaretha von Navarra bot dafür den schlagendsten Beweis. Wenn die nun folgende Abneigung der Hochrenaissancezeit psychologisch verständlich ist, so ist es andererseits kein Wunder, wenn nach der Gegenreformation das XVII. Jahrh. mit seiner Reaktion, seinem Erstarken der kirchlich-religiösen Autorität eine dem Platonismus recht günstige Zeit darstellt. Die libertinistische, antikirchliche Strömung ist zwar schon stark, bleibt aber, zunächst wenigstens, einigermaßen verborgen.

An diesem Punkte nun, in gewissen wenig durchforschten literarischen Gebieten dieses '*grand siècle*' hätten Spezialuntersuchungen Aussicht auf Erfolg. Vor allem werden die vergessenen langen Romane des Bischofs von Belley, Camus, herangezogen werden müssen, für den alle irdische Liebe ein Ausstrahlen der göttlichen bedeutet oder ein stufenweises Emporsteigen zu jener. Camus ist, wie Bremond richtig sieht, von der platonischen Philosophie geradezu beherrscht; er empfindet sie nach seiner ganzen edlen Veranlagung mehr, als daß er sie in feste Formeln bringt. Diese gefühlsmäßige Emanation verleiht seinen im ganzen unkünstlerischen Romanen einen gewissen Reiz; eine keusche Zartheit, eine Gläubigkeit an das Transzendente der echten Liebe durchleuchtet seine Werke. Auch er predigt dabei bereits die klassische *mesure*, die die Leidenschaften mäßigt und adelt, ihr nach Platon ethische Werte verleiht. So erklärt in dem Roman *Palombe*, Cléobule: *J'ai aimé; je suis dans l'âge auquel ce doux mal semble inévitable et presque nécessaire, mais je n'ai pas été jusqu'à la folie. Je crois qu'il faut tâter de cette passion, comme du miel, médiocrement. Prise modérément, elle éveille l'âme, lui donne une chaleur agréable qui n'est pas sans lumière; c'est elle, dit Platon, qui est mère de l'honnêteté, de la gentillesse, de la politesse et de toute vertu; mais, quand l'excès y est,*

*c'est une frénésie; la discrétion, la courtoisie, la civilité se perdent; ce n'est plus que brutalité, violence, injustice.*'[1]) Und der eigentlichen Heldin des gleichen Romans verleiht der rationalistisch-ethische Spiritualismus sogar die Kraft, dem sie täuschenden treulosen Gatten und seiner Geliebten zu verzeihen. '*Je considérais que j'eusse été déraisonnable de m'irriter contre elle pour votre crime*', schreibt sie ihm. '*Comment eussé-je pu haïr son innocence, puisque je n'avais aucune aversion de vous qui m'offensiez? Voyez jusqu'où allait l'indulgence de mon amour: je cherchais en ses beautés des excuses pour votre faute. Il y a encore de secrètes et invisibles liaisons qui unissent nos âmes; mais vous ne les apercevez pas, parce que vous n'êtes ni à vous ni en vous-même.*'[2]) Christlicher Altruismus und metaphysischer Platonismus haben hier einen neuen Bund geschlossen, der den Werken des im übrigen bemerkenswert deutschfreundlichen Verfassers die beabsichtigte ethische Stoßkraft gewährleistet; und die altbekannten Begriffe *parfaite amitié* und *amour honorable* gewinnen bei ihm neues Leben.

Die gleiche enthusiastische Anhängerschaft erwirbt sich der Platonismus weiter im Kreise der milden, konzessionsfreudigen, mystischen Tendenzen huldigenden Jesuitenpatres, wie Pierre Le Moyne, Père Fonscea, Dom Charles de St. Paul.[3]) Die irdische Liebe wird mit teilweise glühender Beredsamkeit als Höhenweg zur göttlichen gepriesen; Platons Diotime erscheint als vollkommene Christin. In der überragenden Gestalt des Kapuziners Yves de Paris († 1670) ist der Gipfel der Verschmelzung von Christentum und Platonismus erreicht. Genießerische Kontemplation aller Phänomene der Natur, die zugleich zu einer immer höheren Erkenntnis führt, ist sein Ideal. Und diese an allen, auch den kleinsten Organismen Wohlgefallen findende Betrachtung gestaltet sich ihm zu einem an die Darstellungskunst der ersten Mystiker erinnernden Panegyrikus auf Gottes Größe und Schönheit, zu einer immer höher ansteigenden Verklärung alles Irdischen hinauf zum Göttlichen, wobei aber von Anfang bis zu Ende eine glühende Freude, eine Art idealer Wollust seine Empfindung trägt und beseelt. Er beruft sich, um nur ein Beispiel anzuführen, auf Platon, als er die Athener verurteilt, weil sie bei ihren Opfern Trauergesänge anstimmten — auch diese Feierlichkeiten und so auch die modernen christlichen sollten mit Freuden und Blumenschmuck begangen werden. Er ist durchaus platonischer Ästhetiker, mit dem Endziel der steigenden Gottnäherung. Und diese ästhetische Veranlagung offenbart sich aufs schönste in seinem Stil, der voll harmonischer Rhythmik ist und bereits sich jenem Malebranches und Fénelons nähert. Auf Schritt und Tritt offenbart sich sein feines Empfinden für Nuancen der Farben, z. B. in der Landschaft, wie auch die Kraft, seine Szenen mit dramatischer Lebendigkeit zu erfüllen. Die Kunst dieses Chateaubriand von 1640, der uns die Formen und Farben der unsichtbaren Welt reizvoll sichtbar zu machen versteht durch eine Fülle schöner Vergleiche und Bilder, näher zu beleuchten, im Zusammenhang mit seiner eigenartigen platonischen Geisteshaltung, dürfte eine dankbare Aufgabe sein.[4]) Von hier aus ist dann der Schritt zu den echten

1) Zitiert nach Bremond, Op. cit. I 303. 2) Ebd. S. 304.
3) Ebd. S. 378 ff., 421 ff.
4) Vgl. Bremond Bd. I, 3. Teil, chap. II, III.

Mystikern nur klein. Mit ihnen, die, wie Madame Guyon, erst recht die geistige von der körperlichen Liebe trennen und in ekstatischer Verherrlichung der ersteren die uralte platonische Gedankenreihe vollenden, schließt sich der Kreis harmonisch ab, den die mystisch veranlagte Margaretha von Navarra begonnen hatte und als dessen Mittelglied die wunderbare Gestalt des hl. François von Sales steht, der die vollkommene Liebe — auch da wieder wie so oft der Anfangsbegriff des *'parfait amour'* als Symbol — gepriesen hatte.

Zumal St. François de Sales zieht in seinem Panegyrikus auf die das letzte Ziel bedeutende Gottesliebe Platon heran mit seiner Definition der Philosophie: *'Et quant à Platon, il se déclare assés en la célèbre définition de la philosophie et du philosophe, disant que philosopher n'est autre chose qu'aymer Dieu, et que le philosophe n'estoit autre que l'amateur de Dieu'*[1]), obschon er alles Streben der noch so geschätzten heidnischen Geistesführer von seinem christlichen Standpunkt als unvollkommen empfindet, weil ihnen die *céleste grâce* fehle. Aber dieser typische Vertreter des *humanisme dévot* und der Mystik, der die spirituelle Ekstase turmhoch über die sinnliche stellt, offenbart zugleich in fundamentalen Grundsätzen eine Neigung, die die kommende Hauptströmung des französischen XVII. Jahrh. vorausahnen läßt. Immer wieder betont er: *'l'amour intellectuel et cordial qui est certes où doit être le maistre en nostre âme'*[2]), und von jeher sei das Symbol der *amour parfait, c'. à d. de l'union des âmes,* der Kuß gewesen, was er eigenartig halb rationalistisch, halb mystisch begründet: *'Mays pourtant, nous ne respondons nos discours ni les pensées qui procedent de la portion spirituelle de nos âmes, que nous appellons rayson et par laquelle nous sommes differens d'avec les animaux, sinon par nos paroles et par conséquent par le moyen de la bouche, si que verser son âme et respondre son cœur, n'est autre chose que parler'.*[3])

Mit solchen Sätzen weist also selbst er der kommenden tonangebenden Geisteshaltung, die auch für die schöne Literatur wichtig geworden ist, dem Cartesianismus, den Weg. Descartes' grandioses System nun bildet zwar als Ganzes einen großartigen mechanischen Monismus, aber sein Schöpfer hat doch an einem wesentlichen Punkte den uralten Gegensatz zwischen Geist- und Stofflehre und damit die Einheit des Systems gewaltsam aufgerissen, um in Demut vor christlicher Weltanschauung plötzlich einem absoluten Dualismus von Körper und Geist das Wort zu reden. In einer solchen Philosophie, die einen Abgrund herstellt zwischen Psyche und Physis und die materiellen Mechanismus in direkten Spiritualismus umbiegt, die dazu das geistige Prinzip par excellence, die Vernunft, auf ihren Thronsessel erhebt, war der platonische Spiritualismus von vornherein der erwünschte Bundesgenosse. Und so bekennt sich Descartes mehrfach, besonders im *Traité des passions de l'âme* naturgemäß, im Gegensatz zum Verlangen (*désir*), zur veredelten intellektuellen Liebe, die die Seelenvereinigung herbeiführe, während die körperliche Seele niedriger zu bewerten sei. Seine rationalistisch-spiritualistische, maßvolle Stellung wird hier kräftig unterstrichen durch die scharfe Parteinahme für die auf *connaissance* beruhende Liebe (Art. 139), die zur Vervollkomm-

---

1) Œuvres ed. Annecy, 1891 ff., IV 80 ff. 2) Ebd. S. 59 3) Ebd. S. 51.

nung des Menschen führt, und andererseits durch die ernste Warnung vor der durch die Sinne hervorgerufenen, nicht das Wahre und Schöne im Auge haltenden Leidenschaft, die zumal noch leicht in schädliches Übermaß ausartet. Wie bewußt Descartes bei seiner ins Metaphysische hinüberspiegelnden Definition der Liebesleidenschaft, die mit ihren seltsamen Wirkungen die '*principale matière aux faiseurs de romans et aux poètes*' ist, auf Platon fußt, werden wir binnen kurzem noch an anderer Stelle beobachten können.[1])

Über all diese und ähnliche Fragen hat er sich noch lebendiger in seinen Privatbriefen ausgesprochen, aus denen besonders der Briefwechsel mit Chanut und der Pfalzgräfin Elisabeth[2]) herangezogen werden muß. Überall entspricht da dem Dualismus von Körper und Geist ein Dualismus physischer und geistiger Liebe, und überall wird der letzteren der Vorzug gegeben. Der wundervolle Brief an Chanut vom 1. Februar 1642[3]) enthält dazu noch eine Art Stufenleiter der Liebe mit dem christlichen Gedanken des altruistischen Aufgehens im anderen Teil, die mit ihrer Steigerung vom Individuum über den Staat zur höchsten Vollendung in der Gottesliebe einen neuartigen Gedankenkomplex aufweist, der sich zum Teil aus anderen, später zu erwähnenden Quellen spezifisch aktuell französischer Geistigkeit herleitet.

Die sich an Descartes anschließenden christianisierten Philosophen des Jahrhunderts, wie Malebranche, Bossuet, Senault usw., haben die Trennung von Seelenliebe und Sinnenliebe, mit Differenzierungen im einzelnen, durchaus fortgeführt. Dies und dazu manche verwandten Gedankengänge über die ewige Wahrheit, das höhere Streben zur eigenen Glückseligkeit in Gott usw. beruht bei diesen Denkern auf platonischer Basis, vermittelt freilich vielfach durch Augustin. Ein besonders eifriger Anhänger der platonischen Philosophie war der Père Thomassin, der wie Camus in den metaphysischen Gedankenkreisen des griechischen Philosophen die direkte Vorstufe zur christlichen Theologie erblickte.[4]) Die Liste ließe sich noch verlängern, knappe Angaben bringen bisher nur Kluckhohns und Bremonds erwähnte Werke.

Somit ist jedenfalls das zunächst mehr negativ wirkende Gesamtbild des Platonismus dahin zu ergänzen, daß die offizielle Geisteshaltung Frankreichs im XVII. Jahrh., die in dem Dreieinheitsgesetz *un roi, une foi, une loi* verankert liegt und die grundsätzlich spiritualistisch-religiös gerichtet ist, in wesentlichen Einzelheiten auf Platon bzw. neuplatonischen Ideen ruht. In der Sphäre der Religion wie der cartesischen Philosophie hat sich der Platonismus ein letztes wichtiges Asyl gesucht, aus dem ihn dann kirchliche Ungläubigkeit und der epikureische Materialismus des XVIII. Jahrh. vertreiben sollten. Aber in der in diesem Zeitalter zur machtlosen Unterströmung hinabgedrängten spiritualistischen Richtung wird gewißlich auch weiterhin ein kräftiger Zug platonischen Idealismus zu verspüren sein[5]), dessen Wiedergeburtsstunde mit dem Beginn der Romantik schlagen sollte.

Es ist verständlich, daß diese neue Epoche mit ihrer heftigen Reaktion gegen den vorangehenden Materialismus des XVIII. Jahrh., ihrer Rückkehr zum Spiri-

1) Œuvres de Descartes, p. p. V. Cousin, Bd. IV, Traité des Passions. 2) Ebd. Bd. IX, X. 3) Ebd. Bd. X. 4) Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne. II 336 ff. 5) So z. B. St. Martin; vgl. W. Taube, Die Naturphilosophie St. Martins, Dissert. Breslau 1921.

tualismus, ihrer Tendenz zum mehr oder minder vagen Hinübergleiten jenseits der Grenzen der sinnlichen Welt, Platon sich erneut als Helfer verschreibt. Er wird jetzt tatsächlich der Philosoph der entgrenzenden Romantik. Victor Cousin schenkt ihr eine neue Übersetzung des griechischen Philosophen in dreizehn Bänden, deren erster Teil 1822 erschien und den Euthyphron, die Apologie, den Criton und den Phaedon enthielt. Das platonische Dreieinheitsgesetz des Wahren, Schönen, Guten gelangt durch ihn zu neuer, weitgreifender Bedeutung. Jüngere Arbeiten von Charbonel[1]) und besonders von Marc Citoleux[2]) haben die tiefe Wirkung Platons zunächst bei Lamartine und Vigny enthüllt. Die Vermittlung und Anregung bot die Cousinsche Übersetzung. Aber nicht nur einzelne direkt beeinflußte Werke Lamartines wie z. B. der '*La Mort de Socrate*' oder auch der wesentlich spiritualistisch gefärbte '*Jocelyn*', auch die früheren Gedichte der '*Méditations*' sind von der offenkundigen Neigung zum Platonismus getragen, wennschon dieser mehrfach nur als ein leicht oberflächliches, unbestimmtes romantisches Sehnen nach einem aller Häßlichkeit baren, unklaren Ideal erscheint. Daß sich damit auch die Inspiration durch neuplatonische Ideenkreise verbindet, in einzelnen Partien der gewaltigen '*Chute d'un ange*' wie der '*Harmonies*' und '*Recueillements poétiques*', hat Charbonnel nachgewiesen, während Marc Citoleux in seinem neuesten, aufschlußreichen Werke über Vigny[3]) gezeigt hat, wie mannigfaltige Beziehungen zwischen diesem und Platon bestehen, in '*Stello*', '*La Colère de Samson*' und vor allem in dem wenig bekannten Roman '*Daphné*'. Er konnte abschließend urteilen: '*Ainsi d'un élan invincible l'âme de Vigny montait de la matière à l'esprit, de l'homme à Dieu. Dans cette ascension vers les régions suprasensibles nul plus que Platon le soutint. Et c'est pourquoi tout naturellement il fit vivre l'art des Dialogues. En prose comme en vers, dans Daphné comme dans la Flûte, nous reconnaissons les interlocuteurs, les interrogations, les discours et les mythes du divin Platon.*'[4])

Marc Citoleux' Buch würde methodisch vorbildlich sein können für weitere Untersuchungen in dem unübersehbaren Gebiet der Literatur des XIX. Jahrh., die zweifellos noch viel neues Licht auf die Geschichte des Platonismus werfen könnten. Hier sei nur kurz wenigstens noch auf das Schlußkapitel der feinsinnigen Betrachtungen von E. R. Curtius über einen der bedeutendsten zeitgenössischen Schriftsteller Frankreichs, Marcel Proust († 1923) hingewiesen, die mit seltener Einfühlungskraft den das Gesamtwerk Prousts zart durchglühenden Spiritualismus uns nahebringen und zu dem abschließenden Resultat gelangen: 'Alle transzendenten Motive des ewigen Platonismus erscheinen so, zunächst vereinzelt, dann immer dichter verwoben in Prousts geistiger Welt Sie verschmelzen zuletzt in der Frage nach Tod und Unsterblichkeit. Mit scheuer Zurückhaltung, mit der asketischen Vorsicht des endenden XIX. Jahrh. hat Proust diese Frage umkreist.'[5])

---

1) La Philosophie de Lamartine. Les Sources néo-platoniciennes du romantisme, in 'Mercure de France' 1. II. 1912.

2) La poésie philosophique au XIX^e siècle. Lamartine 1905.

3) 'Alfred de Vigny'. Persistances classiques et affinités étrangères. Paris 1924.

4) Ebd. S. 517. 5) Französischer Geist im neuen Europa (1925) S. 139.

Mit diesen Ausführungen ist aber bereits der Rahmen des engeren Platonismus insofern durchbrochen, als schon die Frage der allgemeinen Nachwirkung Platons mit dem Problem der spirituellen Liebe verknüpft worden ist. Eine Untersuchung über den Platonismus im weiteren, allgemeinen Sinne, über das Nachleben anderer einzelner Gedankenkreise würde das positive, bejahende Gesamturteil noch wesentlich bekräftigen. So würde z. B. allein die Frage der Staatslehre ein wichtiges Kapitel für sich ergeben. Für die eigentliche schöne Literatur würde die Nachprüfung des Fortlebens gewisser Gedanken als literarischer Motive von Nutzen sein. Hierfür müßte wieder das XVI. Jahrh. als Ausgangspunkt gewählt werden, das Zeitalter, das sich wahllos in seinem Enthusiasmus am intensivsten mit antikem Geistesgut gesättigt hat. Die Plejade mit Ronsard an der Spitze würde hier überraschend reiche Ausbeute gewähren. Gewiß würde bei einer solchen Untersuchung nicht ein Werk 'Ronsard der Philosoph' zustande kommen, aber doch der Nachweis erbracht werden, daß und wieviel der große Künstler an Gedankenarbeit geleistet hat. In Frankreich, wo Ronsard dank der Vierjahrhundertfeier eine Art Wiedergeburt erlebt hat, ist diese Erkenntnis immer mehr durchgedrungen. Laumonnier hat schon früher sporadisch in seinem Buche '*Ronsard poète lyrique*' der Forderung ein wenig nachzugehen versucht, die jetzt vor kurzem sein Landsmann H. Busson in seinem tiefschürfenden Werke '*Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*' (Paris 1924) aufgestellt hat: '*Il y aurait ainsi toute une étude à faire sur les sources de Ronsard philosophe*' (p. 391), der es unternommen hätte, '*de descouvrir les secrets de nature et des cieux*'. Eine solche Untersuchung würde gewißlich die vorhin vertretene Ansicht von dem naiv-unbewußten Nebeneinander von Christentum und antikem Heidentum bestätigen.

Unterdessen hat sich ein weiteres französisches Buch '*Le Poète et son œuvre d'après Ronsard*' von Henri Franchet (Paris 1923) mit Geschick und voll reichlicher Dokumentierung in die uns hier interessierende Materie eingefühlt und manches neue Licht auf Ronsards Beziehungen zur antiken Philosophie geworfen. Auch diese Untersuchung unterstreicht Ronsards im innersten Wesen begründete Abneigung gegen die platonische Liebe (p. 228ff., besonders p. 236), deckt aber zugleich eine nicht unbeträchtliche Fülle sonstiger platonischer Ideenkreise bei Ronsard auf. Das letzte Wort ist durch Franchet aber bei weitem noch nicht über Ronsards Stellung in diesen Fragen gesprochen; auch seine Polemik gegen Laumonnier, hinsichtlich der epikureischen Neigungen des Dichters (p. 205) ist kaum begründet. Aber sein Buch darf als methodisch vorbildlich erscheinen für die Behandlung derartiger einzelner Probleme, wie sie Franchet in den Vordergrund gestellt hat, nämlich der Frage der göttlichen Sendung des Dichters, des Furor poeticus nach Platon. Mit großer Sachkenntnis hat Franchet die Entstehung und Entwicklung dieses wichtigen und typischen Renaissancemotives aufgezeigt, das Frankreich abermals zunächst von Italien her durch Ficino überliefert bekam und das einen wichtigen Beitrag zum Kultus der Persönlichkeit, der Individualität, des Genies bildet. Die bewußte, ebenfalls auf antiker, platonischer Tradition beruhende Gleichsetzung der Poesie mit der *vertu* und ihre Verbindung mit der *gloire*,

ausmündend zusammen in eine bis dahin unerhört hohe Auffassung von Würde und Bedeutung der Dichtung und des Dichters hat, wie Franchet überzeugend nachweist, bei keinem einen so ernsten und tiefen Nachhall ausgelöst wie bei Ronsard.

Wenn dieses eine Motiv nun auch durch Franchets Buch eine ziemlich abschließende Lösung gefunden hat, so bleiben noch genug andere einzelne platonische Gedankenkreise zu behandeln übrig. Auf zwei der wichtigsten möchte ich noch hinweisen. Unter den von idealistisch hohem Schwung getragenen Ideen ist vor allem der schöne Gedanke Platons, den er im Androgyne-Mythus versinnbildlicht, zu nennen, daß nämlich zwei füreinander geschaffene Seelen sich einmal im irdischen Leben zusammenfinden müssen. Schon in der französischen Renaissanceliteratur ist dieser Gedanke als literarisches Motiv fleißig ausgebeutet worden. Wieder erscheint Margarethas Kreis als die Urzelle. Héroet schreibt etwa 1536 seine 1542 publizierte poetische, freie Version, die außerordentliche Bewunderung auslöste; Margaretha selbst hat den Mythus in ihren '*Prisons*'[1]) verherrlicht. Ihr folgte Pontus de Tyard, der den Übergang zwischen der Lyoneser Gruppe zur Plejade vermittelt, in seinen '*Erreurs amoureuses*' (I, XLVII), nach ihm Du Bellay in seinen '*Sonnets de l'honneste amour*' (IV) und der '*Elégie d'Amour*' (5). Ein anonymes Werk '*La louenge des femmes, invention extraite du commentaire de Pantagruel sur l'Androygne de Platon*' (1551) scheint der Versuch einer Verknüpfung der Ideen Pantagruels und Héroets '*Parfaite Amie*' über die Frauen.[2]) Es würde eine lohnende Aufgabe sein, der Weiterverbreitung dieses Motivs in der Literatur nachzugehen, das auch in d'Urfés Astrée (III l. XI) seinen Nachhall gefunden hat. Sehr bedeutsam ist seine Verankerung in Descartes' *Traité des passions*' — der Anfang einer 'Metaphysik der Geschlechtsliebe' (Art. 90).[3]) Hier wie späterhin, so bei Marivaux, der in seinen besten Komödien, wie '*Jeu de l'Amour et du Hasard*' und '*La double inconstance*' unter allen Verkleidungen immer wieder nach Charakter und Bildung zusammenpassende Menschen sich finden läßt, bis herauf zu Schopenhauer ist das alte bildliche Gewand des Mythus abgeworfen, aber der feste Körper des Gedankens lebt in buntfarbener, oft reizvoller Variation weiter.

Und endlich wird die Begriffsbestimmung des '*honnête homme*' eines der interessantesten Probleme sein, an dessen Lösung jetzt gearbeitet wird. Selbst ein so umfangreiches Werk wie das von M. Magendie '*La Politesse Mondaine*' *et les théories de l'honnêteté, en France, au XVII^e^ siècle, de 1600—1660* (Paris 1925, 2 Bände) ist weit davon entfernt, die Frage endgültig erhellt zu haben. Dem Be-

1) Les dernières Poésies de Marguerite de Navarre, p. p. A. Lefranc, S. 217.

2) Vgl. Ferdinand Gohin, éd. critique von Héroet (Soc. des textes fr. mod.), Paris 1909, S. XVII Anm. 1.

3) '*... car avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux, et comme si on n'étoit que la moitié d'un tout, dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié; en sorte que l'acquisition de cette moitie est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables.*'

griff begegnet man tausendfach in der Literatur, zumal im XVII. und XVIII. Jahrhundert, und immer wieder schillert er in einer neuen Variation, ohne daß man ihn völlig sicher umreißen und fassen könnte. Im engsten Konnex mit ihm marschiert der andere Begriff des '*honnête amour*', der z. B. in der *Astrée* massenhaft angewendet wird. Auch da dürfte der Ausgang im Renaissanceplatonismus zu suchen sein, und zwar als letzte Quelle in Castigliones '*Cortegiano*'. In diesem 'höfischen Knigge' des XVI. Jahrh., der bereits 1537 zum ersten Male, 1585 ein zweites Mal, von Chapuys, übersetzt wurde, wird mit auserlesener Sorgfalt das Vorbild eines nach Intellekt wie Ethik hervorragenden Hofmannes aufgestellt, in einer außerordentlich ideellen Auffassung. Der Liebe räumt der Verfasser eine hervorragende Stellung dabei ein, und es ist die Theorie der platonischen Liebe, die der Autor den dazu prädestinierten Kardinal Bembo entwickeln läßt, mit einem bemerkenswerten idealen Enthusiasmus, einem wahrhaft poetischen Schwung, der Castigliones innere Überzeugung ins beste Licht setzt. So darf die Wirkung, die von diesem Buch ausstrahlte, zumal in den gebildeten vornehmen Kreisen der Renaissancegesellschaft, von Anfang an gewaltig gewesen sein, und eine fortlaufende Entwicklung von hier, mit den Zwischengliedern des *parfait amour*, zu den Begriffen des *honnête amour*, des '*honnête homme*' in gleicher Weise vorausgesetzt werden, wie zweifellos eine Veredlung der gesellschaftlichen Sitten, wenigstens in formaler Hinsicht, durch den Platonismus überhaupt angenommen werden kann. Die Wandlungen und zahlreichen Variationen, die diese Begriffe in der Zeitspanne des XVI.—XVIII. Jahrh. durchgemacht haben, würden, im Zusammenhang betrachtet, ein höchst fesselndes Stück Kultur- und Geistesgeschichte ergeben.

Damit sei das Bild der Entwicklung des Platonismus im Umriß abgeschlossen; auch dieses erhebt noch keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch.

In dem eigenartigen *Conte du Rossignol* des Renaissancefranzosen Gilles Corrozet wird, wie eingangs erwähnt, neben den Poesien der Margaretha, noch am stärksten der spiritualistischen Liebestheorie gehuldigt. Der Heldin Yolande gelingt es, ihren von rein irdischen Wünschen getriebenen Liebhaber Florence für die spiritualistische Auffassung zu gewinnen; das Mittel, vermittels dessen sie ihre eigenen Wünsche beherrscht, so erklärt sie nicht ohne Stolz, ist die *Raison*, die Führerin des menschlichen Körpers sein müsse. Mit der konsequent ernsthaften Durchführung des Motivs wird ein neuer Ton in der Liebesdichtung angeschlagen. Als poetische Gestalt war freilich die *Raison* Gemeingut schon der mittelalterlichen Literatur, besonders beliebt im Rosenroman; auch ein Ronsard verschmäht sie nicht als fiktives Hindernis für seine irdischen Wünsche, aber der Unterschied zwischen Corrozets Werkchen und der durchschnittlichen spielerischen Verwendung des Gedankens liegt auf der Hand. Bei den mittelalterlichen und meisten Renaissancedichtern dient die *Raison* wesentlich dazu, den Sieg der Leidenschaften erst recht zu bestätigen; sie wird so ein ausgezeichnetes Instrument des Petrarkismus, aber schließlich selbst des Sensualismus. Bei Corrozet dagegen wird ihr zum ersten Male die führende Rolle zugewiesen, die ihr die ethisch hochstehende, auf Überwindung der Leidenschaften bedachte antike Strömung des Stoizismus eingeräumt hat.

Diese zweite mächtige antik-geistesgeschichtliche Welle ist chronologisch und kulturell noch sicherer begründet und fixierbar. Die ersten Anfänge sind ohne größere Bedeutung; 1544 erscheint die erste Übersetzung Epiktets durch Du Moulin, nach vorangehenden vereinzelten Übersetzungen Senecas und Plutarchs. Ob Corrozet durch diese Übertragung Anregungen erfahren hat, bleibe dahingestellt, jedenfalls wäre sein Fall eine Ausnahme. Ein Du Bellay hat sich zwar bereits um 1558 gegenüber dem Unrecht, das er durch die Behandlung des Kardinals Du Bellay erlitten zu haben glaubte, mit den Stoikern getröstet, auch in seiner lateinischen Epistel an seinen Freund Morel in seinem Ruhm und seiner Ehre die Ruhe der Seele scheinbar gefunden, aber andere Verse beweisen, wie gekünstelt diese starke Haltung war und wie tief er in Wahrheit litt.[1]) Eher ist in der ethischen Thronerhebung der echten *gloire* der Plejadedichter ein Zug echten Stoizismus zu suchen, worauf schon Franchet aufmerksam gemacht hat.[2]) Doch zu einer bewußten und ausgebildeten Lebensweisheit war die Zeit noch nicht reif genug. Zu einer wirklichen Neubelebung und Entfaltung des Stoizismus kommt es erst in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrh., als die blutigen Bürgerkriege sowie die Zersetzung des Katholizismus so manchen ernsthaften, aus seinen Fugen gerissenen Menschen anderswo als in der christlichen Kirche allein seinen Halt für sein Inneres suchen ließen. Da beginnt man sich erst wirklich bewußt zu Epiktet, später auch zu Seneca zu flüchten, sie herauszugeben, zu übersetzen, zu kommentieren und frei zu bearbeiten. 1558, als die Pest Toulouse heimsuchte, übersetzt der dortige Parlamentsrat Jean de Coras einen apokryphen Dialog Epiktets mit Kaiser Hadrian; 1567 publiziert der Dichter André Rivaudeau eine Übersetzung Epiktets; beiden Autoren ist die Verbindung des Stoizismus mit dem Christentum eigentümlich. Diese besondere Tendenz fehlt gänzlich in dem bedeutendsten philosophischen Werke des französischen XVI. Jahrh., in Montaignes *Essais*. Montaigne gehört zu denen, die sich am frühesten für die stoische Moral und Weisheit begeistern, genährt durch die ausgedehnte Lektüre Plutarchs, die ihm — vermittelt durch die epochemachenden Übersetzungen Amyots — leuchtende Vorbilder in der antiken Welt liefert, sowie Senecas, von dem er selbst gesteht, daß er in ihm schöpfe wie die Danaiden.[3]) Aber dieser Stoizismus in seinem Wesen bleibt einmal völlig heidnisch und ist auch bei ihm rein literarischer Enthusiasmus. Strowski, dem das Verdienst gebührt, auf die frühstoische Strömung des XVI. Jahrh. aufmerksam gemacht zu haben[4]), kann man aber nicht beipflichten in seiner Ansicht, daß auch für Montaigne der Stoizismus eine durch die Nöte der Zeit hervorgerufene Weltanschauung sei. Je mehr Montaigne dazu gelangt, in seiner keinerlei Bequemlichkeit entbehrenden Schloßklause über sich selbst nachzudenken, spürend in die Falten der eigenen Seele einzudringen, desto mehr läßt der anfängliche Rausch nach. Die rigorose Härte der Stoa stößt ihn immer mehr ab, die seiner im Grunde weichen, epikureischen Natur entgegengesetzt ist, und nach Überwindung der tiefsten skeptischen Krisis sucht er eigene Wege zu einer Welt-

1) Vgl. Chamard, J. du Bellay, Lille 1900, S. 464/5.
2) AO. l. I. chap. III, S. 115ff. 3) Essais I 25.
4) Pascal et son temps, Bd. I. chap. II.

schau, die seiner verfeinerten Kultur entspricht. Aber die einzigartig fesselnde, sprunghafte Form, in die Montaigne seine Gedanken gegossen hat, wie auch das Novum der weitausholenden geistigen Umschau, die er in seinen Essais abhielt, war schuld, daß diese eines der meist gelesenen und auch ausgeschöpften Bücher der französischen Literatur wurden; wir sind noch weit entfernt, die Nachwirkung dieses Buches beurteilen zu können, und gewiß ist auch viel an antiker Weisheit späteren Geschlechtern durch ihn überliefert worden. Es bleibt freilich für den einzelnen Fall schwer feststellbar, ob er selbst der Weiterverbreiter der in seinen Essays enthaltenen Gedanken gewesen ist oder nicht sein Schüler Pierre Charron, dessen Buch '*De la Sagesse*' (1601) mit seiner Mischung von Christianismus wie antiker Philosophie das Brevier für Gläubige wie Libertins werden konnte und ward. Jedenfalls liegt die Annahme nahe, daß für alle die, welche ein geschlossenes Weltschaubild suchten, eher Charron wirksam geworden ist. Denn was Montaigne in unsystematischer Sprunghaftigkeit bietet, das hat Charron in eine straffe, logisch geregelte, sorgfältig klassifizierende Form umgeprägt.

In dem Zeitalter aber, das nach Symmetrie und Ordnung, Klarheit, Organisation in allen kulturellen Gebieten machtvoll strebt, das in literarischer Hinsicht mit einer Abneigung ohnegleichen auf die vorangehende lyrisch bewegte Epoche der Renaissance zurückschaut, gab Charron mit seinem straff gebauten Buche das, wonach der Geschmack verlangte. Die erstaunlich große Anzahl von Neudrucken seiner Werke beweist am besten die außergewöhnliche Nachfrage nach diesem, das bis etwa 1635 Montaignes Essais in den Hintergrund drängte. Die Bibliothèque Nationale zu Paris besitzt allein 39 Ausgaben, die sich auf den Zeitraum von 1603 bis 1672 verteilen; davon sind in der knappen Spanne 1618—1634 allein 13 Editionen erschienen, also fast eine pro Jahr, und von den 39 im ganzen allein 18, also ziemlich die Hälfte, in Rouen.[1]) Die eigentümliche Tatsache ist für eine später zu erörternde Frage wichtig.

Es kam aber auch fast jeder Weisheitssucher in Charrons '*Sagesse*' irgendwie auf seine Kosten; der skeptische Relativist, der mit weitem Blick aus den unendlich verschiedenen Erscheinungsformen der menschlichen Kultur nur Schlüsse auf die Mittelmäßigkeit menschlicher Dogmen und Doktrinen zieht, der nur skeptisch-resigniert die Erkenntnismöglichkeiten in wissenschaftlichen wie metaphysischen Dingen beurteilt, wie aber auch der gläubige Rationalist, der in seiner Überzeugung von der Macht der den Menschen auszeichnenden Vernunftkraft kritischen Sinnes alle ihm zugänglichen Phänomene prüft und bewertet, ohne sich an eine Autorität zu binden, und der dabei leicht zum überheblichen Aristokraten wird, voller Verachtung für die unrationalistische, jedweder *opinion* huldigenden Masse. Am wenigsten Halt findet, wie schon angedeutet, der dogmatische Christ, wennschon auch Charron wie Montaigne in Religionsfragen als Traditionalist erscheint. Aber als Ganzes genommen, bildet dieses Buch, wie Strowski richtig betont hat, die Kondensation, die Systematisierung der bisherigen stoischen Strömungen in Frankreich, und zwar, müssen wir hinzusetzen, im heidnisch-antiken

1) Sabrié, De l'humanisme au rationalisme, 1913, S. 488 ff., bes. 494/5.

Sinne. Nicht allein nach gewissen speziellen Lehren, sondern, was noch wichtiger ist, auch generell. Das letzte Lebensziel des Stoizismus, die *tranquillité de l'âme* ist auch das höchste besondere Ziel der *Sagesse,* dargestellt für sich in den Kapiteln 20ff. des III. Buches, und häufig sporadisch in Buch II; aber darüber hinaus bildet der große allgemeine Hintergrund des Ganzen, nämlich die beginnende Vergöttlichung der *Raison,* die als *esclat et rayon de la divinité* in uns leuchtet, die allein unsere Handlungen leiten soll, dazu die Auffassung von der Natur als dem allgemeinen universellen und immanenten Ausdruck der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit die Popularisierung des Kernstückes der stoischen Weisheit. Es weht durch Charrons Ethik derselbe Zug kräftigen Optimismus wie durch die Stoa, der antike, starke Glaube an die Möglichkeit einer unabhängigen Humanität, einer Menschenbildung, die auf dem sieghaften Glauben an das intellektuelle Element als Basis der Moral beruht. Ein Satz wie der folgende leuchtet wie ein Fanal den kommenden Geschlechtern auf ihren von *raison* und kraftvoller *volonté* durchglühten Lebens- und Daseinsweg: '*Voylà pourquoi la doctrine de tous les sages porte que bien vivre, c'est vivre selon nature; que le souverain bien en ce monde, c'est consentir à nature; qu'en suivant nature comme guide et maistresse, l'on ne fauldra jamais, entendant par nature l'équité et la raison universelle qui luit en nous, qui contient et couve en soy les semences de toute vertu, probité, justice.*[1]) Und man glaubt die kraftvollen, zielbewußten Gestalten der ersten Klassik, der Richelieu-Periode vor sich zu sehen, wie sie die Wahrheit des politischen Lebens und die Dichtung in den Figuren Corneilles und Descartes' uns vorführt, am sinnfälligsten in der glänzenden Charakteristik der '*preudhomie*', deren innere Triebkräfte eben die *équité et raison universelle* sind: '*Or la vrage preudhomie que je requiers en celuy qui veut estre sage, est libre et franche, masle et genereuse, riante et joyeuse, egale, uniform et constante, qui marche d'un pas ferme, fier et hautain, allant toujours son train, sans regarder de costé ny derrière, sans s'arrester et alterer son pas et ses alleures par la vent, le temps, les occasions qui changent, mais non pas elle, j'entends en jugement et en volonté.*'[2])

Und damit sind wir bereits in das Gebiet der engeren stoischen Lehren der *Sagesse* hinübergeglitten, d. h. den genaueren Vorschriften und Ratschlägen, die dem Menschen dazu verhelfen sollen, zum Ideal des Weisen zu gelangen. Diese praktischen Morallehren, vermittels deren der Mensch sich festigen soll im Kampf mit allen äußeren wie inneren Feinden der *ἀταραξία*, sind erst recht keine Originalschöpfung Charrons, sondern die Systematisierung anderer zeitgenössischer wie vorangehender Versuche, die alle im wesentlichen auf Seneca und Epiktet fußen. Sowohl in der relativ ruhigen Epoche Heinrichs IV. wie in der folgenden kampferfüllten, sich vorbereitenden ersten klassischen Periode wird der Stoizismus geradezu die Mode-Ethik, die erst in deren gesättigter Erfüllung des Zeitalters Ludwigs XIV., in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, zu ihrer eigenen Erfüllung, zu ihrem Ende gelangt.

1) l. II chap. III. 2) Ebd.

# LUCIAN UND WIELAND

Von Paul Geigenmüller

In der Gedächtnisrede, die Goethe am 18. Februar 1813 in der Loge Amalie zu Wielands Andenken gehalten hat, nennt er ihn 'den deutschen Lucian, der uns den griechischen um desto lebhafter darstellen mußte, als Verfasser und Übersetzer für wahrhaft geistesverwandt gelten konnten'. Die geistige Verwandtschaft bekundet Wieland aber nicht nur in seiner Übersetzung, er zeigt sie auch in einem großen Teil seines eigenen dichterischen Schaffens. Das abschließende Lebensbild Wielands kann erst aus der großen kritischen Ausgabe seiner Werke erwachsen, von der uns die Preußische Akademie nur Teile beschert hat. Auch für Lucian fehlt noch die vollständige wissenschaftliche Ausgabe, auf die sich Untersuchungen über Echtheit und Sinn von Schriften, die wie etwa der Demonax und der Nigrinus für die Beurteilung dieses schillernden Charakters von besonderer Bedeutung sind, mit Sicherheit stützen könnten. Chamberlain findet in den 'Grundlagen' für Lucian neben Worten des Tadels doch auch solche der Anerkennung. Th. Litt erblickt in ihm zwar keinen scharfsichtigen Finder, wohl aber einen ehrlichen Sucher.[1]) Dagegen nennt ihn Wilamowitz einen oberflächlichen und im Grunde unbedeutenden Journalisten.[2]) Sicher ist Lucians Wesen schwer zu erfassen. Bald erscheint er im schlichten Mantel des Philosophen, bald im bunten Flitter tändelnder Rhetorik, bald zaubert er in glühenden Farben ein Märchenland vor die Seele, bald seziert er alles Wunderbare mit ätzender Vernunft, bald ist er Skeptiker, bald der gewandte Verfechter einer ihm zusagenden Überzeugung. Wieland, dessen Schriftstellerei ein ähnliches Nebeneinander widerstreitender Züge aufweist, der sich als Jüngling oft selbst ein Rätsel war[3]), findet es unbegreiflich, wie ein Leser von offenem und gesundem Kopfe die Bekanntschaft Lucians aus seinen Werken machen könnte, ohne ihn lieb zu gewinnen.[4]) Wenn wir im folgenden versuchen, den Äußerungen und Ursachen der Ähnlichkeit der beiden Schriftsteller nachzugehen, so wollen wir dazu neben dem Text Lucians, der Wielandschen Übersetzung und der Geßnerschen Briefsammlung die Ausgabe der Sämtlichen Werke Wielands in 49 Bänden benutzen, die J. G. Gruber 1824—1826 bei Göschen herausgegeben und mit einer Darstellung seines Lebens verbunden hat (Bd. 50—53).[5])

Daß sich Wieland zu ähnlichen schriftstellerischen Aufgaben berufen fühlen konnte, wie sie sich Lucian gestellt hat, lehrt ein vergleichender Überblick über die geistige Lage des zweiten und des achtzehnten Jahrhunderts. Die alte homerische Religion hatte im Zeitalter Lucians allen Kredit verloren, ungestraft treibt er mit den Olympiern Scherze, wie sie einst nur der Komödie gestattet waren. Weithin

1) Lukians philosophische Entwicklung, Cöln 1909, Progr. des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums, S. 25.

2) Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 8, S. 174.

3) Ausgewählte Briefe von C. M. Wieland an verschiedene Freunde in den Jahren 1751 bis 1810, Zürich, Geßnersche Buchhandlung 1815, Bd. I, XVIII.

4) Vorwort der Übersetzung, Leipzig, Weidmann 1788, S. XXI.

5) Die Bände der Göschenausgabe werden in arabischen, die Nummern der Briefe und die Teile der Übersetzung in römischen Ziffern angegeben.

herrschten auf der Grundlage der vergröberten Philosophie Epikurs völlige Gleichgültigkeit und Unglauben gegenüber allem Transzendenten. Die stoische Philosophie versuchte dagegen, die alte Religion durch allegorische Deutung ihrer Mythen dem eignen System anzupassen, die Seelen der Gebildeten zu erobern und an die Stelle der Religion zu treten. Sie näherte sich dem Platonismus, der seinerseits neben Stoischem und Kynischem etwas Pietistisches, Mystisches annahm. Daneben wucherten auf dem Boden des Unglaubens wie auf dem einer überspannten Frömmigkeit in den neu aufkommenden Kulten alle möglichen Formen eines sinnbetörenden Aberglaubens. In den Schriften Plutarchs und Dios von Prusa und später in denen von Lucian und Apuleius spiegelt sich lebendig der Kampf um die Weltanschauung. Daß zu seiner Zeit ähnliche geistige Strömungen miteinander rangen, hat Wieland selbst oft betont.[1]) Von Frankreich her faßte die Aufklärung in Deutschland Fuß und führte zum Deismus oder Atheismus, aber Katholizismus und Protestantismus stemmten sich gegen diesen gefährlichen Gegner mit aller Macht. Im Pietismus und in den Brüdergemeinden — in England und Amerika in der Methodistenkirche — wurde eine größere Innerlichkeit der religiösen Überzeugung angestrebt, auch unter den Vertretern der schönen Literatur und der Philosophie erhoben sich immer mehr führende Köpfe über den flachen Rationalismus. Daneben aber blühte seit der Mitte des Jahrhunderts der Weizen der Spiritisten und Magier und von allerlei geheimen Orden und Gesellschaften. Es ist heute, wo die Möglichkeit übernatürlicher Wirkungen bei bestimmten Personen durch Philosophen wie Driesch ernsthaft erörtert wird, schwer zu sagen, wie weit jene Wundertäter religiöse Enthusiasten, Opfer eines Selbstbetrugs oder raffinierte Glücksritter waren. Ergießt Lucian über Männer wie Apollonius von Tyana, Peregrinus Proteus und Alexander von Abonnteichus die Schale seines ätzenden Spottes, so übt Wieland mehr oder minder heftige Kritik an Erscheinungen wie Swedenborg, Gaßner, Mesmer und vor allem an Cagliostro. Hatte Swedenborgs Fernsehen Kant zu kritischer Prüfung auf den Plan gerufen, tobte jahrelang ein erbitterter Kampf um Mesmers tierischen Magnetismus[2]), so fand sogar der Abenteurer Guiseppe Balsamo, der sich selbst zu einem Grafen Cagliostro erhöht hatte, Verehrer bis in die höchsten Kreise; auch Lavater verteidigte ihn.

Wenn Litts Deutung des Nigrinus Lucians richtig ist, wenn es auch im Leben des Samosatensers eine bald überwundene Periode platonischer Schwärmerei gegeben hat, und wenn ans Ende seiner Schriftstellerei wirklich der Hermotimus mit seinem Grundsatz weiser Selbstbeschränkung gegenüber den letzten Fragen zu rücken wäre, so bildete Wielands innere Entwicklung von seiner Tübinger und Schweizer Zeit bis zu seinen Altersschriften dazu eine überraschende Parallele. Auf Wieland pflegten, ebenso wie es wohl auch bei Lucian der Fall gewesen ist[3]), Schriftsteller, die ihn gerade besonders beschäftigten, alle Zeit so stark zu wirken, daß er unvermerkt etwas von ihrer Art annahm.[4]) Bezeichnenderweise steht bei dem

1) Vgl. Übersetzung I S. XXXI und XLI.

2) Vgl. Wilhelm Erman, Der tierische Magnetismus in Preußen. Beiheft 4 der Historischen Zeitschrift 1925. 3) R. Helm, Lukian und Menipp, Leipzig 1906.

4) Zusatz zur Ausgabe der Moralischen Briefe in Versen von 1798, 1 S. 220.

Angriff, den 1799 das Athenaeum auf seine Originalität als Schriftsteller unternahm, unter den Beschwerdeführern Lucian an erster Stelle.[1]) Daß dieser wegen der eigenen Weitherzigkeit ebensowenig wie andere alte Autoren zu dieser Stellungnahme berechtigt gewesen wäre, bleibt dabei unbeachtet. Die Bekanntschaft mit einzelnen Werken Lucians, dessen wachsenden Einfluß wir verfolgen wollen, erkennt man bereits in den ersten ernsthaften poetischen Versuchen des von Platonismus, religiösem Überschwang und einer schwärmerischen Liebe zu Sophie von Gutermann erfüllten Jünglings. Im 3. Buch des Lehrgedichts 'Die Natur der Dinge' erwähnt er Lucians Jüngling von Knidos[2]), im dritten der 'Moralischen Briefe' preist er den Reiz der durch Vernunft gemilderten Leidenschaft bei Lucians Panthea, mit der er die Freundin vergleicht.[3]) Wie ein Blitz aus heitrem Himmel trifft Wieland im Frühling des Jahres 1754 die Nachricht von der Vermählung der Geliebten mit Herrn von Laroche. Fünf Jahre später faßt er in Bern eine starke Neigung zu der klugen Julie Bondeli. Inzwischen haben sich seine Anschauungen stark gewandelt. Schon in den 'Sympathien' (13.) hatte er die Torheiten heilende Kraft von Lucians menschenfreundlichem Spott gerühmt[4]) und behauptet (14.), die meisten Moralisten und Lehrer der Religion hätten der Tugend und dem Christentum mehr geschadet als das ganze Geschmeiß der Spötter und Zweifler.[5]) In Briefen an Zimmermann aus dem J. 1758 lehnt er es ab, junge Damen in die Mysterien der Philosophie Platos einzuführen[6]) und bekennt sich statt zu Plato zu dem nüchternen Xenophon.[7]) Im Geiste Lucians will er 'Lucians des Jüngeren wahre Geschichte' schreiben.[8]) Das fünfte Buch soll nach Lucian[9]) eine ganz seltsame Reise in den Bauch eines Walfisches mit all den wunderbaren Abenteuern enthalten, die dem Verfasser in dieser sonderbaren Gegend zustoßen[10]), ein Motiv, das im Don Sylvio von Rosalva (6. Buch, 3. Kap.) mit dem Abenteuer des Prinzen Biribinker wieder auftaucht. Er entwirft auch den Plan zu einer Wochenschrift, die Lebensbilder bedeutender Geister, darunter das Lucians, bringen soll.[11])

Doch die Heimat ruft. Von Biberach aus nimmt der Dichter Beziehungen zum Kreis des Grafen Stadion in Warthausen auf. Dort findet er das Ehepaar von Laroche. Laroche löst Wielands Denken vollends von der platonisch-mystischen Betrachtungsweise, der er bis etwa 1756 angehangen hatte[12]), und führt ihn in den Dienst der 'gesunden Vernunft' und zum Kampf gegen die 'Vorurteile'. Der Roman 'Agathon' schildert Wielands eigene Entwicklung. Davon, daß der nunmehrige Kanzleidirektor den 'Übergang aus der Welt, die nichts ist'[13]), in die wirkliche völlig vollzogen hat, zeugt der Don Sylvio, der einen Angriff auf Schwärmerei, Aberglauben und Phantasterei bedeutet.[14]) Das 20. Göttergespräch Lucians ist die Quelle für Wielands 'Urteil des Paris'. Darin verteidigt er seinen Freund Lucian gegen die Vorwürfe des Jansenisten 'Tillemont und anderer wackrer Männer':

Was uns betrifft, die gern Sokratisch lachen,
Uns dient er oft zum wahren Aeskulap.[15])

---

1) 2. Bd. S. 340. 2) 1 S. 76. 3) 1 S. 245. 4) 30 S. 77. 5) 30 S. 82. 6) LXVI. 7) LXXIII. 8) LXXXIV. 9) Ver. Hist. 1, 30. 10) LXXXVII. 11) XCI. 12) CCCV. 13) CXLV, CL. 14) CCCXV. 15) 7 S. 46.

In die gleiche Zeit gehört der Plan zu dem komischen Lehrgedicht 'Musarion', das die Bekehrung eines Platonikers und die Widerlegung des ganzen phantastischen Systems dieses weisen Mannes enthalten soll.[1]) Im Jahre 1765 läuft Wielands Lebensschiff in den Hafen einer gutbürgerlichen Ehe ein, die ihm sechsunddreißig Jahre lang eine Quelle reinsten und von ihm oft gepriesenen Glücks geworden ist.[2]) Aus den Flitterwochen des jungen Paares stammt die übermütige Dichtung 'Idris und Zenide', die eine Anspielung auf Lucians[3]) raffinierte Schilderung der Aphrodite von Knidos enthält (4. Ges. 36. Stanze).[4]) Man tadelt des Dichters Neigung zu Lucian, aber von den 'gelehrten Leuten, schwärmerischen Liebhabern der Dichtkunst' ist zuletzt herausgekommen, daß sie den Lucian als angeblichen Spötter und Feind des Christentums überhaupt nicht gelesen haben.[5]) Außerordentlich interessiert Wieland die Wasersche Übersetzung Lucians.[6]) Nach seiner 1769 erfolgten Übersiedlung nach Erfurt schreibt er darüber einen Artikel in der Erfurter gelehrten Zeitung.[7]) Wenn er dann in den 'Grazien' (5. Buch) das Verständnis des Griechenvolks für 'den Reiz im Kalamis' rühmt[8]), so ist das eine Erinnerung an das Lob, das Lucian der Sosandra des Meisters spendet.[9]) Aus der verstohlenen Umarmung der artigsten unter den Grazien mit einem Faun läßt Wieland den Genius der Sokratischen Ironie, der Horazischen Satire, des Lucianischen Spottes entstehen (6. Buch).[10]) Im 'Neuen Amadis' bemerkt er spöttisch, es sei 'dem Völkchen, das aus Pflicht schnell schreiben muß und ungleich schneller lesen, entgangen, wie oft Lucian aus seinem Munde spreche (15. Ges. 33. Stanze).[11]) Auch in diesem Werk fehlen die Entlehnungen aus Lucian, der den 'Dunst von den Augen' bläst[12]), nicht.[13]) Im 'Verklagten Amor' zeigt Wieland, daß sich die Klage über die Torheit der Menschen, 'vom Spötter Lucian zu Gerhard Gerhardssohn, genannt Erasmus'[14]) ständig wiederhole. Die Novelle vom Combabus in der Syrischen Göttin[15]) gibt ihm die Anregung zu der poetischen Erzählung 'Kombabus'. Aber er läßt den Helden seine außerordentliche Tat aus einem edleren Beweggrund ausführen als Lucian in seiner Erzählung tut.[16]) Bei Lucian raubt sich dieser aus Furcht vor Strafe die Mannheit, bei Wieland, um die Gattin seines Königs und Freundes vor seiner Leidenschaft zu sichern.

In Erfurt wendet sich Wieland mehr und mehr von den erotischen Stoffen ab, die er bald mit griechischer Staffage, bald mit Ritterromantik und orientalischem Märchenglanz umkleidet hat, und behandelt ernstere ethische und politische Fragen. Bereits am 2. Oktober 1769 hatte er an Gleim geschrieben, er werde der Hogarthischen Dichtart entsagen und sich mehr seiner Neigung zum schönen Idealischen und seinem Herzen überlassen.[17]) Im Vorbericht zum 'Nachlaß des Diogenes von Sinope' beruft er sich gegenüber den Verleumdern des Weisen auf Lucians Demonax.[18]) Auch in dem Aufsatz 'Gedanken über eine alte Aufschrift'

1) CLI. 2) CLXXXVI; 43 S. 44 (Die Pythagorischen Frauen).
3) Amor. 14. 4) 8 S. 165. 5) CLV. 6) CLXV.
7) CLXXIX. 8) 12 S. 142. 9) Imag. 6. 10) 12 S. 152.
11) 15 S. 64. 12) 14 S. 138. 13) 14 S. 161, 196, 197.
14) 12 S. 165. 15) De Syria dea 19—26. 16) 7 S. 149.
17) CLXVIII; vgl. CLXXXIII. 18) 13 S. 20.

stellt er dem zynischen Peter von Arezzo, den er mit den von Lucian gegeißelten Mitgliedern der hündischen Sekte vergleicht[1]), das Idealbild eines Mannes gegenüber, dessen Charakterzüge denen des milden Demonax entsprechen.[2]) Noch vor Aufhebung des Jesuitenordens und Beschränkung des Mönchswesens und neun Jahre vor dem Toleranzedikt schreibt Wieland den als Appell an Joseph II. gedachten großen politischen Roman 'Der goldene Spiegel oder die Könige von Scheschian'. Sein leitender Gedanke ist Aufklärung gegenüber geistlicher und weltlicher Gewalt. Ihr Priester ist der weise Danischmend.

In Weimar erbittet sich ein junger Fürst einen Danischmend von seiner liebenswürdigen Mutter.[3]) Wieland folgt dem Ruf. Der 'Teutsche Merkur' tritt mit sorgfältig ausgewählten Mitarbeitern auf den Plan und kämpft gegen alle Verfinsterung. Munter sprudelt Wielands satirische Ader weiter. Er folgt dem Rufe seines Genius[4]) und schreibt die Geschichte der 'Abderiten'. Den Abderitismus, den Geist der Intrigue und des Pfaffentums, hatte er in Biberach gelegentlich der Besetzung einer Pfarrstelle kennengelernt. Unter seinen antiken Quellen nennt er Lucian.[5]) An ihn erinnern die Schilderung des Schlaraffenlands[6]) und vor allem der Bericht von der sonderbaren Krankheit, die Abdera nach einer Aufführung der Euripideischen Andromache befiel.[7]) In den 'Unterredungen mit dem Pfarrer von * * *' versucht Wieland, die Bedenken gegen die Lektüre seiner erotischen Dichtungen zu zerstreuen. Er stellt dabei den 'Idris' und die 'Komischen Erzählungen' mit den Hetärengesprächen Lucians auf eine Stufe. Als bestes Mittel gegen eine schädliche Wirkung solchen Lesestoffs auf junge Menschen erscheint ihm eine moralische Erziehung durch das gute Beispiel.[8]) Bald darauf wirft er im Merkur die Frage auf: Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses oder Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müßten sich die Anti-Platoniker und Luciane halten, um nützlich zu sein?[9]) Geschmacklosigkeit und Roheit sind Wieland immer in der Seele zuwider gewesen. Interessante Lichter fallen auf Wielands Stellung zur Antike in der Schrift 'Über die Ideale der griechischen Künstler'. Die schwärmerische Verehrung, die er einst für die alten Griechen empfand, ist gewichen. Sie haben durch längere und genauere Bekanntschaft vieles von ihren Vorzügen vor anderen älteren und neueren Völkern in seinen Augen verloren.[10]) Man möchte fragen, wieviel Anteil Lucian an diesem Wandel hat. Von den Schriften Lucians werden in diesem Aufsatz, der den Anteil von wirklichen Vorbildern und künstlerischer Imagination bei den Werken der großen griechischen Künstler zu erfassen sucht, natürlich besonders diejenigen herangezogen, die ästhetische Betrachtungen enthalten: die Bilder samt der Verteidigung der Bilder, einzelne Hetärengespräche, die Liebesgötter und der Charidemus.[11]) In den 'Briefen an einen Freund über eine Anekdote aus J. J. Rous-

1) 13 S. 211. 2) 13 S. 237, 251. 3) CCXXI. 4) 52 S. 413.
5) 19 S. 3. 6) 19, 89 (1. Bd., 10. Kap.); Ver. Hist. 2, 3.
7) 19 S. 295 (3. Bd., 12. Kap); Hist. quom. conscr. 1.
8) 49 S. 147 (1. Unterredung). 9) 52 S. 184.
10) 45 S. 163 (3.). 11) 45 S. 167, 200, 229.

seaus geheimer Geschichte seines Lebens' wird dem Erzähler jene philosophische Kälte empfohlen[1]), die Lucian vom Historiker fordert.[2]) Aber die Vorliebe für den Spötter birgt auch die Gefahr, den spottenden Ton an der falschen Stelle anzuwenden. In dem 'Patriotischen Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor' tadelt sich Wieland selbst wegen des angeschlagenen Lucianischen Tons.[3])

In den Jahren 1786 bis 1788 ist Wielands Arbeitskraft fast ganz durch die Übersetzung seines 'alten Freundes von Samosata'[4]) in Anspruch genommen. Für die Gründlichkeit und Begeisterung, mit der er sich seiner Aufgabe gewidmet hat, sprechen Briefe an Gleim und Heyne. Er schreibt im Januar 1787 an Gleim: 'Lucian, an dem ich con amore arbeite, macht jetzt einen großen Teil des Glücks meines Lebens aus.'[5]) Heyne bittet er am 10. Januar 1788 um Aufklärung über schwierige oder korrupte Stellen und um die Mitteilung von etwaigen neuen Schriften über Alexander von Abonuteichus und Peregrinus. Bescheiden erklärt er am Schluß, er habe sich leider durch seine Liebe zu Lucian hinreißen lassen, eine Arbeit zu unternehmen, für die er nicht gelehrt genug sei.[6]) Im Laufe seiner Übersetzungstätigkeit findet Wieland immer neue Beziehungen der von Lucian verspotteten Zustände zu den Verhältnissen der eigenen Zeit. Die größte Verwirrung herrschte in beiden Zeitaltern auf dem Gebiete von Religion und Weltanschauung, in den Fragen Gott, Schicksal, Unsterblichkeit. Da gilt ihm Lucian als ein Schriftsteller, der mit seinem 'natürlichen Widerwillen gegen alles, was wie Schwärmerei aussah'[7]), gegen 'die Inkonsequenz und Unsittlichkeit des gemeinen Volksglaubens' kämpfte.[8])

Auf wie schwachen Füßen die alte *Religion* stand, lassen zahlreiche Stellen Lucians erkennen. Wenn Juppiters Klagen über die Frostigkeit seiner Altäre[9]), der Hinweis auf das Fehlen von Opfern und Kränzen für den Gott und die Erwähnung der wiederholten Plünderung seines Tempels[10]) auch von Menipp übernommen sein sollten, so erkennen wir aus solchen Äußerungen doch den geringen Erfolg der Bemühungen Hadrians und der Antonine um die Neubelebung der alten Formen des Polytheismus. Daß die Moralität in umgekehrtem Verhältnis zur Zahl der Götter oder Schutzpatrone stehe, bemerkt Wieland zu einer Stelle der Götterversammlung.[11]) Er billigt auch Lucians Kritik an Homer, dem Verkünder des olympischen Götterstaates, der den gesunden Menschenverstand der meisten Griechen schon in der Kindheit vergiftet habe.[12]) Ganz lächerlich dünkt Lucian die blindgläubige Bigotterie des hochgestellten Römers Rutilianus. Dieser ist von krankhaften Vorstellungen über die Götter beherrscht, glaubt allerlei seltsame Dinge, sinkt beim Anblick jedes gesalbten oder bekränzten Steins in die Knie, verweilt lange und betet und fleht um Segen.[13]) Aber er und andere ihm ähnlichgesinnte vornehme Männer und Frauen sind auch am leichtesten die Opfer eines Schwindlers wie Alexander. Wenn Wieland hinzufügt: Tout comme chez nous[14]), so denkt er dabei vielleicht an die unheimliche Gewalt, die Cagliostro

1) Hist. quom. conscr. 41. 2) 43 S. 210. 3) 40 S. 149. 4) Übersetz. VI 38. 5) CCCXII. 6) CCCXVI. 7) Einl. d. Übers. S. XXI. 8) a. O. S. XXXVII. 9) Icaromen. 24. 10) Tim. 4. 11) II 434; Deor. Conc. 12. 12) II 253: Dial. Mort. 16. 13) Alex. 30. 14) III 197.

zu Mitau in Kurland über die gräfliche Familie von Medem und besonders über Elisa von der Recke gewann. Aber auch bei Lucian spürt man zuweilen hinter der Maske des Spötters ein Gefühl hoher Achtung vor dem unfaßbaren und unbegreiflichen Göttlichen und vor ehrlicher Frömmigkeit.[1]) Das wahre Wesen der Götter können auch die herrlichen Bildwerke eines Phidias und Praxiteles nicht zum Ausdruck bringen.[2]) Im Bild der schönen Panthea darf der Hinweis auf ihre echte Frömmigkeit nicht fehlen, die sich auch in der Liebe zum Nächsten bewährt.[3]) In ähnlicher Weise trennt Wieland die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion ausdrücklich von den Menschlichkeiten, Gebrechen, Torheiten und Lastern ihrer Bekenner.[4]) Den Glauben an Gott als den unumschränkten und höchsten Gesetzgeber, Regenten und Richter der Menschen und den Glauben an einen künftigen Zustand nach dem Tode sieht er als die Grundartikel der Religion an[5]), die selbst die reinste, höchste Humanität ist.[6]) Den Gedanken einer *Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode* lehnt Lucian ab, Wieland zieht die persönliche Unsterblichkeit mindestens stark in Zweifel. Lucians Demonax billigt der Seele nicht mehr Unsterblichkeit zu als allen anderen Dingen[7]), Cheiron möchte in den Totengesprächen gern auf die langweilige Unsterblichkeit verzichten[8]), die Christianer aber heißen um ihres Glaubens an ein Fortleben mit Leib und Seele willen im Peregrinus *κακοδαίμονες*.[9]) Wieland hält es für möglich, daß ihr Glaube nur ein Wahn wäre.[10])

Scharf ist Lucians Kritik an den ihm unvernünftig scheinenden Formen des *Gottesdienstes*. Den Glauben, daß Götter der Menschen bedürften, sich über Schmeichelei freuten und über Vernachlässigung zürnten, weist er als schwach und unedel zurück.[11]) Auch die *Mysterien* haben keinen Sinn. Demonax lehnt sie mit der Begründung ab, vor einem schlechten Inhalt dieser Weihen müsse er die Nichtgeweihten warnen, einen guten (gegen das Schweigegebot) aus Menschenliebe *allen* kundtun.[12]) Über die *καινὴ τελετή*, die der in Palästina Gekreuzigte eingeführt habe[13]), spottet Lucian ebenso wie über die mit Fackelhaltern und Hierophanten ausgestatteten dreitägigen Mysterien des Betrügers Alexander.[14]) Auch Wieland zweifelt nicht an der Inhaltsleere dieser Bräuche.[15])

Das Enthüllen der Zukunft durch die Gabe der *Prophezeiung* halten Lucian und Wieland für ebenso unglaubhaft wie unnütz. Wenn Dio und Plutarch ein Aufblühen des delphischen Orakels im ersten Jahrhundert erkennen lassen, so sehen wir bei Lucian, daß ein halbes Jahrhundert später eine ganze Anzahl anderer Orakel größere Bedeutung gewonnen haben.[16]) Aber Lucian hohnlachte in den Totengesprächen durch den Mund König Philipps über den falschen Propheten Ammon[17]) und läßt seinen Menipp dem Tiresias versichern, die ganze Seherzunft

1) Vgl. Hirzel, Der Dialog II, Leipzig 1895, S. 328.
2) Pro imag. 23; vgl. Halc. 3. 3) Pro imag. 17. 4) III 102.
5) Über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen XL, 32 S. 110.
6) Euthanasia 2. Gespr., 32, S. 315. 7) Demon. 32. 8) Dial. Mort. 26, 1.
9) De morte Per. 13. 10) III 64; vgl. Euthanasia 2. Gespr., 32 S. 307.
11) De Sacrific. 1; vgl. Gespräche im Elysium II 27 S. 378.
12) Demon. 11. 13) De morte Per. 11. 14) Alex. 38.
15) II 430; Deor. Conc. 11. 16) Deor. Conc. 12. 17) Dial. Mort. 14, 5.

sage nichts Vernünftiges.[1]) Zwischen der Glaubwürdigkeit der einzelnen Orakelstätten besteht nach Lucians Meinung kein wesentlicher Unterschied, steht doch der geschäftstüchtige Alexander mit den Priesterschaften von Klaros, Didymoi und Mallos in Verbindung und weist ihnen Kunden zu.[2]) Wieland spricht etwas spöttisch von dem gegenüber zukunftskündenden Göttersprüchen so glaubensreichen Plutarch[3]) und belächelt M. Aurels Sammlung sibyllinischer Orakel.[4]) Die Erwähnung der Traumdeuterei der sogenannten Chaldäer durch den Kyniker Krates bietet Wieland Gelegenheit zu einem Ausfall gegen Cagliostro, der die Pyramiden zu Kairo ebensowenig gesehen habe wie jene Chaldäa.[5]) Stände hinter dem Menschengeschick, wie Stoiker und Platoniker meinen, wirklich lenkend und leitend jener bald mit *πρόνοια*, bald mit *τύχη*, *μοῖρα* oder *εἱμαρμένη* bezeichnete unentrinnbare *Schicksalswille*, so wäre seine Entdeckung durch übernatürliche Kräfte zwar zwecklos[6]), aber immerhin denkbar. Für Lucian bedeutet die Tyche, die im Festzug des Lebens die Rollen verteilt[7]), nur den Zufall, das ungeordnete, blinde Ungefähr. Er sucht nach immer neuen Beweisen für die Inkonsequenz des stoischen Schicksalsglaubens. Momus erklärt Heimarmene und Tyche für leere Wörter, die von denkfaulen Philosophen erfunden seien.[8]) In den Totengesprächen treibt der Räuber Sostratos den Totenrichter Minos mit der Frage in die Enge, ob er annehme, daß er seine Schandtaten aus eignem Antriebe getan habe, oder ob sie ihm von der Schicksalsgöttin zugesponnen seien.[9]) In ähnliche Verlegenheit gerät Juppiter bei der Frage des Cyniscus nach dem gegenseitigen Verhältnis von Tyche, Heimarmene und Moira. Er sucht sich der Antwort mit dem Hinweis zu entziehen, der Mensch dürfe nach göttlicher Satzung nicht alles wissen.[10]) Vielleicht ist das ein Hieb gegen Plutarch und die Platoniker, die den göttlichen Geheimnissen gegenüber heilige Scheu, *εὐλάβεια*, empfahlen.[11]) Lucians Standpunkt schließt auch den Glauben an göttliche Rache am Frevler aus[12]) und verwehrt es ihm, sich in eigner Sache zur Verteidigung gegen Vorwürfe auf das Schicksal als wahre Quelle unseres Redens und Handelns zu beziehen.[13]) Der Behauptung, daß die stoische Annahme einer vorhergeordneten Notwendigkeit alles Geschehens Verdienst und Tugend aufhebe, stimmt Wieland zu[14]), aber im ganzen läßt er doch im Gegensatz zu Lucian das Weltgeschehen und das Einzelschicksal der göttlichen Führung folgen.[15])

Einen erbitterten Kampf führt Lucian gegen die *Magier*, gegen *Zauberei* und *Aberglaube*. Den Alexander von Abonuteichus hatte ein Gaukler (*γόης*) aus der Umgebung des Apollonius von Tyana Magie und Beschwörungen, das Erwecken von Liebe und Haß, das Heben von Schätzen und Gewinnen von Erbschaften gelehrt.[16]) Eine ähnliche Gestalt ist der Chaldäer Mithrobarzanes im Menipp.[17])

1) a. O. 28, 5. 2) Alex. 29. 3) II 393; Jupp. Trag. 30.
4) III 79; De morte Per. 29. 5) II 231; Dial. Mort. 11, 1. 6) Demon. 37.
7) Men. 16. 8) Deor. Conc. 13. 9) Dial. Mort. 30, 2. 10) Jupp. conf. 3.
11) Hirzel a. O. S. 333, Anm. 2. 12) Alex. 60. 13) Apol. pro merc. cond. 8.
14) II 431; Deor. Conc. 13.
15) Antworten und Gegenfragen auf die Zweifel und Anfragen eines vorgeblichen Weltbürgers, 34 S. 214.
16) Alex. 5. 17) Men. 7.

Die Hetärengespräche schildern den Hokuspokus eines Liebeszaubers[1]), im Lügenfreund lesen wir von der Wunderkraft eines eisernen Rings vom Kreuz eines Hingerichteten.[2]) Überall findet Wieland 'zur Schande der menschlichen Natur' Ähnlichkeiten mit seiner Zeit.[3]) Selbst die Anwendung eines Liebeszaubers traut er seinen schönen Leserinnen zu[4]), ziehe doch auch die löbliche Scharfrichterprofession aus dem Aberglauben des Pöbels noch Gewinn.[5]) Vom Wunderglauben möchte Wieland auch die christliche Religion gereinigt sehen.[6]) Die Verbrennung der *κύριαι δόξαι* Epikurs durch Alexander veranlassen ihn zu der Bemerkung, alle religiösen Bürger seien natürliche Feinde der Philosophie und der Aufklärung.[7]) Die Disposition zur Schwärmerei[8]) nimmt Wieland mit Lucian als ein Kennzeichen der Christianer des zweiten Jahrhunderts an und findet daher dessen Behauptung, sie würden leicht ein Opfer gaukelnder Betrüger[9]), ganz begreiflich. Er vergleicht jene Christengemeinden mit den Brüdergemeinden des XVIII. Jahrh.[10]), ja er nennt sie die Jesuiten ihrer Zeit.[11]) Leuten vom Schlage des Peregrinus traut er noch in seinen Tagen eine ähnliche Wirkung auf das Völkchen der einfältigen, gutherzigen, leichtgläubigen Seelen zu.[12]) Daß sich der römische Staat gegen den Geist eines solchen Christentums wehrte, ist ihm bei der Stellung, die er besonders dem Orden des Loyola gegenüber einnimmt, selbstverständlich.[13])

Ein starkes *Diesseitsgefühl*, Freude an den Gaben dieser Erde ist an vielen Stellen Lucians die herrschende Empfindung. Als praktische Lebensregel flüstert Tiresias dem Menipp ins Ohr, das beste und vernunftgemäßere Leben sei das eines Laien und Privatmannes, der frei von der Torheit, über die Dinge im Himmel zu reden, nach Urgründen und Endzielen zu spähen, und voll Abscheu gegen die weisen Syllogismen nur dem nachjage, daß er den Augenblick genieße und lachend an vielen Dingen vorbeikomme.[14]) Gegenüber der übertriebenen Genügsamkeit des Cynicus erinnert Lycinus-Lucian daran, daß Gott dem Menschen doch selbst die Möglichkeit zu einem angenehmen Leben, die feine Wolle der Schafe, den süßen Trank der Reben und Öl und Honig und allerlei schöne Künste gespendet habe.[15]) Wahrer Genuß kann aber nur aus kluger Mäßigung entspringen.[16]) Auch Wielands Seele ist der schönen Erde und ihren Gaben hold, auch er verabscheut alle Askese und bewundert den greisen Solon.[17])

Lucians Einstellung zur *Philosophie* ist bereits durch seine Anschauungen über Gott und Unsterblichkeit enger umgrenzt. Der personifizierten Philosophie gegenüber erklärt er im Fischer, er sei ein Feind aller Prahlerei, Gaukelei, Lüge und Aufgeblasenheit und hasse die ganze Sippe der damit behafteten Menschen.[18]) Lucians Angriffe richten sich, wie er besonders im Fischer betont, in erster Linie gegen die sogenannten Philosophen seiner Zeit[19]), die vielfach nicht aus Liebe zur Philosophie, sondern aus Ehrgeiz Philosophen geworden sind, ihre Stärke in der

1) Dial. Mer. 4. 2) Philops. 17. 3) II 340; Men. 7; III 165; Alex. 1.
4) III 359; Dial. Mer. 4. 5) I 170; Philops. 17. 6) I S. XXXVIII.
7) III 213; II 441. 8) III 60/62. 9) De morte Per. 13. 10) III 103.
11) III 63. 12) III 103. 13) III 60/62. 14) Men. 21.
15) Cyn. 5. 16) Epigr. 3. 17) IV 312; Scytha 5. 18) Pisc. 20, 25.
19) Symp. 34, Demon. 48; vgl. Litt a. O. S. 13.

Betonung von Äußerlichkeiten suchen und in ihrer Lebensführung in krassem Widerspruch zu ihrem Vorbild stehen.[1]) Wahre Philosophen gibt es nur wenige in Griechenland.[2]) Sie will Lucian ungekränkt lassen.[3]) Des Platonikers Nigrinus harmonische Gesinnung und Güte üben auf alle, die in ihrer Natur etwas philosophische Anlage besitzen, eine tiefe Wirkung aus.[4]) Wie Dio von Prusa schlichtet Demonax immer Streitigkeiten der Griechenstädte.[5]) Wie Seneca und Plutarch haßt er die Gladiatorenkämpfe.[6]) An die hohe Verehrung, die einst Xenokrates genoß, erinnert das wunderbare Bild, das Lucian von des Demonax letzten Tagen entwirft.[7]) Unter den zeitgenössischen Stoikern haben zwei vor Lucian Gnade gefunden, der 'wunderbare Alte' Epiktet[8]) und sein gelehrter Schüler Arrian.[9]) Hinsichtlich des Verhältnisses Lucians zu den alten Philosophen glaubt Litt, die Behauptung im Fischer, seine Satire sei nicht auf die klassischen Koryphäen der Weltweisheit gemünzt gewesen, sei eine kecke Verläugnung der bis dahin vertretenen Grundsätze.[10]) Aber die Philosophie tröstet ja doch im Fischer[11]) den gekränkten Plato mit der Bemerkung, sie habe selbst von der Komödie viel gelitten und sei deshalb nicht zum Kadi gelaufen, vom Spott werde nichts schlechter, das wahrhaft Schöne erglänze nur um so heller, wie Gold, das durch Hammerschläge gereinigt sei. Es fehlt auch nicht an gelegentlichen rühmenden Beiwörtern bei Schulhäuptern wie Pythagoras[12]) und Plato.[13]) Lucians Kyniker schildert ein zwar kaum erreichbares, aber bewunderungswürdiges Ideal im Sinn des alten Kynismus[14]): von Gottes Gaben genieße jeder nur das ihm Zukommende, am Luxus klebt Leid, es ist ein Unrecht, den Nächsten als Lasttier zu gebrauchen, überall hat das minder Gute mehr Bedürfnisse als das Bessere. Noch enger ist aber die geistige Verbindung Lucians mit Aristipp und Epikur. Wenn Demonax bekennt, er verehre Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp[15]), so dürfte diese Stimmung von Lucian geteilt werden. Am hellsten erklingt das Lob Epikurs. Seine *κύρια δόξαι* geben dem Menschen Frieden, Ruhe des Gemüts und wahre Freiheit, sie erlösen ihn von Furcht, von Gespenstern, Wunderzeichen, eitlen Hoffnungen und überflüssigen Begierden.[16]) Lucian bezeichnet sich als Helfer des wahrhaft heiligen und von Natur göttlichen Mannes Epikur.[17]) Wielands Beurteilung der verschiedenen alten Philosophen ähnelt der Lucians. Mit Sokrates, Diogenes und Aristipp geht es ihm gerade so wie dem alten Demonax.[18]) Göschen gegenüber preist er den echten Kyniker als den echtesten Menschen und wahren Weisen, wie es Seume sei.[19]) Plato aber erscheint ihm bald als ein 'übertriebener' Philosoph.[20]) Zahlreiche Berührungspunkte entdeckt Wieland zwischen Lucians Scheinphilosophen und den Mönchen und Jesuiten.[21]) Besonders alberne stoische Syllogismen erinnern ihn an den Ausdruck 'Klosterwitz', der in den letztverflossenen Jahrhunderten üblich gewesen sei.[22]) In der einleitenden Anmerkung zum Lügenfreund

1) Pisc. 31. 2) Fugit. 24, Pisc. 37. 3) Pisc. 6, 13, 19. 4) Nigr. 26. 5) Demon. 9. 6) Demon. 57. 7) Demon. 63. 8) Adv. ind. 13, De morte Per. 18. 9) Alex. 2. 10) Litt., a. O. S. 13. 11) Pisc. 14. 12) Alex. 4. 13) Pro lapsu inter salut. 4, Fugit. 18. 14) Cyn. 8, 10, 12; Hirzel a. O. II 311. 15) Demon. 62. 16) Alex. 47. 17) Alex. 61. 18) III 259. 19) 53 S. 444. 20) XIV. 21) I 440; Pisc. 42. 22) I 120; Gall. 11.

vergleicht er mit den sogenannten Philosophen im Zimmer des Eukrates eine Gesellschaft von verschiedenen Orden angehörenden Klerikern, die sich bei einem alten, schwachköpfigen Grafen über Exorzismus unterhalten.[1]) Aber die aufrichtigen Geistlichen stellt er den aufrichtigen Philosophen an die Seite. Wie des Nigrinus Rede den Hörer bezaubert[2]), so wirken beredte und gut vorgetragene Kanzelreden[3]), sie treffen wie Lucians Bogenschütze[4]) mitten ins Herz. Lucians und Wielands Philosophieren dreht sich im wesentlichen um Fragen der *Ethik*. An die Spitze seiner sittlichen Forderungen stellt Nigrinus die Mahnung, das Gute ohne Aufschub zu tun.[5]) Aus der Tatsache der Schilderung rührendschöner Züge von Humanität und Gutherzigkeit im Charakter des Demonax schließt Wieland auch bei Lucian auf ein zartfühlendes Herz.[6]) Gleich Lucian hält er es für seine Pflicht, das Andenken vortrefflicher Menschen wieder zu erwecken.[7]) Einst hatte ihn die Moral des Helvétius angezogen[8]), dessen Buch De l'esprit Spuren im Agathon hinterließ, aber bereits im 'Goldenen Spiegel' mahnt der weise Psammis zu hingebender Nächstenliebe.[9]) Der Materialismus des Helvétius[10]), seine Anschauung, das moralische Schöne sei nur eine Chimäre[11]), konnten Wieland nicht befriedigen, hatte er doch schon 1764 in einem Briefe an Julie Bondeli Montesquieu zugestimmt[12]), der auf dem Totenbett die Moral des Evangeliums für Gottes schönstes Geschenk an die Menschen erklärt hatte.[13]) Als Verteidiger alles Vernunftgemäßen und Natürlichen bekämpfen Lucian und Wieland auch alle *falsche Prüderie*. Solon beweist dem Anacharsis die Vorteile der Freiluft-Erziehung der Jünglinge mit dem Hinweis auf deren Bestreben, bei den Wettspielen mit ihren nackten Körpern vor den Augen der Zuschauer zu bestehen.[14]) Auch Wieland würde ein Institut begrüßen, vermöge dessen die erwachsene Jugend sich oft in puris naturalibus zeigen müßte.[15])

Zur Beschäftigung mit *Politik* hatte Lucian kaum Anlaß. Man wirft ihm vor[16]), er habe durch seinen Preis der schönen Panthea in den Bildern und der Verteidigung der Bilder dem L. Verus in niedriger Weise geschmeichelt, aber er warnt doch auch seine Landsleute vor unwürdigem Dienst bei den römischen Großen und läßt manche Gelegenheit unbenutzt, wo er einem Römer eine Liebenswürdigkeit sagen konnte. In den Serenissimus-Allüren von Lucians Juppiter konnte mancher Prokurator das Spiegelbild eigner Handlungen finden.[17]) Diesen Juppiter vergleicht Wieland mit seinem Schah Baham in den Königen von Scheschian, der immer von allem nichts weiß.[18]) Trotz seiner Tätigkeit als Prinzenerzieher und seiner engen Beziehungen zum Weimarer Hof ist er nie in üblem Sinne Fürstendiener gewesen. Er rühmt an seinem Herzen eine gewisse droiture inflexible, die nur ein in guten Umständen lebender Republikaner ohne sonderlichen Schaden haben könnte[19]), hält sich für zu ehrlich für einen deutschen Hof[20]) und nennt sich den geborenen

1) I 149. 2) Nigr. 3. 3) I 25. 4) Nigr. 37. 5) Nigr. 27.
6) III 259. 7) IV 304. 8) CL. 9) 1. Teil 4, 16, S. 109.
10) CCXXVII. 11) CCXXXVII. 12) CL.
13) Nouvelle Biographie Générale, Paris 1861, S. 190. 14) Anach. 36.
15) IV 364. 16) Litt a. O. S. 15. 17) Jupp. conf. 18, Jupp. Trag. 17, 50.
18) III 116; vgl. II 380, 416, 461; VI 380. 19) XVIII. 20) LXXXII.

Antichrist der Sultane und Wesire.[1]) Auch in Äußerlichkeiten hat er sich nach Möglichkeit seine Unabhängigkeit bewahrt. Sein politisches Ideal ist für große und mächtige Völker die konstitutionelle Monarchie.[2]) Die Maßlosigkeiten der französischen Revolution stießen ihn ebenso ab[3]), wie sie Klopstocks und Schillers Abscheu erregten, so stark er auch mit manchem ihrer leitenden Gedanken sympathisierte.

Die kleinen Schriften, die Wieland in der Zeit seiner Arbeit am Lucian veröffentlicht hat, bewegen sich meist in der Richtung der kritischen Prüfung von allerhand seltsamen Zeiterscheinungen. Man spürt überall den Geist Lucians. Einige Titel sprechen für sich: Der Stein der Weisen, Magnetismus[4]), Das Geheimnis des Kosmopolitenordens, Nikolas Flamel, Paul Lukas und der Derwisch von Brussa, ein Beitrag zur Geschichte des Unsichtbaren, Über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen. Die Tätigkeit als Übersetzer Lucians gab Wieland die Anregung, in dessen Art 'Göttergespräche', 'Gespräche im Elysium' und eine 'Lustreise ins Elysium' zu schreiben. Die acht ersten Göttergespräche bezeichnet er selbst als bloße Versuche in Lucians Manier, Spiele des Geistes, worin er nach der langen Arbeit einer Übersetzung dieses in seiner Art einzigen alten Schriftstellers eine angenehme Erholung fand.[5]) Hatte Lucian in seinen Wahren Geschichten ein entzückendes Bild von den Gefilden der Seligen entworfen[6]), so läßt ihn sein Verehrer gegen seinen Willen nun selbst in jenen glücklichen Regionen weilen. Viele der aus Lucian bekannten Götter, Heroen und Menschen tauchen auf, nicht zuletzt mit seiner Glatze, seinem Faungesicht und einem gewissen Spottgeiste, der ihm aus den Augen lachte, der lachende Sokrates Menipp.[7]) In die Form eines Dialogs im Elysium ist auch 'Peregrins geheime Geschichte' gekleidet. Die Unterredner sind Peregrin und Lucian. Unter einem Ausfall gegen den Geisterseher Swedenborg rühmt sich Wieland in der Vorrede der Gabe, sich zu gewissen Zeiten in die Gesellschaft verstorbener Menschen versetzen zu können, die er zu dem unschuldigen Zweck anwende, Menschenkunde und Menschenliebe zu beförden.[8]) Peregrinus erscheint als bedauernswertes Opfer der Schwärmerei, nicht als Betrüger, wie bei Lucian.[9]) Ein Seitenstück zum Peregrinus bildet 'Agathodämon', der Versuch einer natürlichen Erklärung des wunderbaren Lebens des Apollonius von Tyana. Auch hier liegt die Tendenz gegen die mystische Zeitströmung offen zutage.

Wieland siedelt nach Osmannstädt über in eine Art Elysium, dem, wie er an Gleim schreibt, zur vollständigen Ähnlichkeit mit dem Elysium, das Lucian so genial geschildert hat, nur die Buttersemmeln und Bratwürstchen abgehen, die auf den Bäumen wachsen, die gebratenen Rebhühner, die von selbst auf den Tisch geflogen kommen, und die schönen Kristallgläser, die man von den Hecken abbricht, um sie aus Quellen und Bächen mit köstlichem Wein zu füllen, die ebenso freiwillig und unerschöpflich aus allen Felsen hervorsprudeln.[10]) In der ländlichen

1) CCXXVI. 2) 12. Göttergespräch 40, 349. 3) CCCXXVIII. 4) CCCXII.
5) Vorbericht, 27 S. 191. 6) Ver. Hist. 2., 14.
7) Eine Lustreise ins Elysium, 40 S. 258. 8) 33 S. I.
9) CCIX; vgl. Xenien 346. 10) CCCLV; vgl. CCCLIII.

beidem eine Einheit gefunden wird. Dieser Literarhistoriker wird die rinnenden Ströme des Lebens rauschen hören und bis in die dämonischen Tiefen der Gestaltung zu dringen suchen, aber er wird die Sachlichkeit und Redlichkeit walten lassen, ohne die ein objektives Werk nicht zu denken ist, und er wird einsichtig vor den Grenzen stehen bleiben, die der letzte irrationale Lebenszusammenhang unserem Erkennen setzt, ahnend, ehrfürchtig, der Tatsache eingedenk, daß uns in der Dichtung das feinste und zarteste Gebilde des Geistes anvertraut ist.

---

# NEUERE ENGLISCHE MALEREI IN LONDONER MUSEEN

Von Paul Schmid (Altona)

Mit 8 Tafeln

Man hat sich in Deutschland nie sonderlich um englische Kunst gekümmert, und zumal die neuere englische Malerei ist bei uns fast unbekannt. Selbst K. Woermann in seiner 'Kunst der neuesten Zeit' übergeht England mit der Begründung, daß es an 'genügenden Vorarbeiten' fehle. Deshalb ist es vielleicht auch einem Laien, der weder Maler noch Kunstkritiker, sondern nur Kunstliebhaber ist, erlaubt, zu diesem Thema das Wort zu ergreifen. Wer als Deutscher nach London kommt und dort die Nationalgalerie am Trafalgar-Square aufsucht, besieht sich zwar die alten englischen Porträtmaler, wirft wohl im Vorbeigehen auch einen Blick auf die Landschafter, hält es aber bei dem ungeheuren Reichtum dieser Galerie an Italienern, Holländern, Spaniern und Franzosen meist für Zeitvergeudung, sich mit den Engländern näher zu befassen. Freilich ist die gegebene Stelle dafür ja auch nicht *diese* sondern die *andere* Nationalgalerie am Millbank, die sog. Tate-Galerie. In dieser Galerie sollte ursprünglich nur neuere englische Malerei hängen, wobei jedoch der Begriff 'neuere' nie ganz feststand; für die im XVIII. Jahrh. geborenen Maler — dies war vor dem Krieg die Grenze gewesen — bildete jedenfalls die große Nationalgalerie eine gefährliche Konkurrenz, die die besten Bilder an sich zog. Neuerdings hat man diese Zeitgrenze fallen lassen, ein großer Teil des Bestandes der Nationalgalerie an englischen Bildern ist in die Tate-Galerie abgewandert, in der nun die Gesamtentwicklung der englischen Malerei gezeigt wird, freilich immer mit dem Vorbehalt, daß manche älteren Maler auch heute noch mit ihrem Besten der Nationalgalerie angehören. Ein Sondergebiet, die in England so reich entwickelte Aquarellmalerei, hängt weder hier noch dort, sondern als geschlossene Sammlung im Victoria- und Albert-Museum. Und auch die Beschränkung auf *englische* Malerei ist preisgegeben und in allerletzter Zeit ein neuer Flügel angebaut worden, in dem nun 'neuere ausländische' — lies: französische — Malerei untergebracht ist.

Diese etwas abseits gelegene Tate-Galerie war vor dem Krieg im Vergleich zur Nationalgalerie von Ausländern wenig besucht, und wer sie besuchte, fühlte sich meist nicht veranlaßt, seinen Besuch zu wiederholen, denn aus all diesen säuberlich gemalten Anekdoten und Rührszenen mußte man den Eindruck gewinnen, daß die neuere englische Malerei in ihrer Inselabgeschiedenheit sich mit einem primi-

tiven, spießbürgerlichen Kunstbegriff abgefunden habe. Mit Turner und Constable hörte gewöhnlich das Interesse des Festländers an englischer Malerei auf, die überhaupt nur als eine Begleitepisode in der Gesamtentwicklung der europäischen Kunst gewertet wurde. An den großen Epochen der festländischen Malerei im XVI. und XVII. Jahrh. hatte die Heimat Shakespeares auffallenderweise gar keinen Anteil oder nur insofern, als England deutsche, holländische, gelegentlich auch italienische Künstler herüberkommen und — fast nur als Porträtmaler — für sich arbeiten ließ, so Holbein († 1543), Rubens († 1640), Van Dyck († 1641), Lely († 1680), Kneller († 1723), Canaletto († 1768) und andere. Eine bodenständige englische Malerei beginnt erst im XVIII. Jahrh., und zwar mit *W. Hogarth* (1697—1764), der zunächst einmal mit dem überlieferten Vorurteil brach, die Malerei sei im wesentlichen dazu da, die Angehörigen des Hofs und Adels auf Leinewand der Nachwelt zu überliefern. Seine Vorbilder waren die holländischen Genremaler, doch legte er, im Gegensatz zu der sinnenfrohen Lebensbejahung der Holländer, seinen Genrebildern gerne eine moralische Tendenz zugrunde, die dem Geist des Aufklärungsjahrhunderts und zugleich einem englischen Wesenszuge entsprach. Seit Hogarth ist das Genrebild im weiteren Sinne, die häusliche, literarische, historische, allegorische Szene die volkstümlichste, wenn auch nicht die künstlerisch wertvollste Gattung der englischen Malerei geblieben.

Im XVIII. Jahrh. erlebte auch die altbeliebte Gattung der *Porträtmalerei* unter der Nachwirkung von Rubens und Van Dyck ihre erste nationale Blüte in *Joshua Reynolds* (1723—92), *Thomas Gainsborough* (1727—88) und *George Romney* (1734—1802), die jenen in England vorbildlich gebliebenen, vornehmen, gewählten Porträttypus schufen, der, von heute aus gesehen, mehr den verfeinerten aristokratischen Gesellschaftsstil der Zeit als die Persönlichkeit des Dargestellten und den persönlichen Stil der Künstler betont. Die dritte Gattung nationaler englischer Malerei, die *Landschaftsmalerei*, stammt ebenfalls aus der Mitte des XVIII. Jahrh., und zwar sind es teils die Vertreter der Ideallandschaft in Italien und Frankreich (Salvator Rosa, Nicolas Poussin, Claude Lorrain), teils die Holländer (Ruisdael, Hobbema), die dabei Gevatter gestanden haben.

Diese beiden Richtungen der englischen Landschaftsmalerei haben ihren Höhepunkt und in gewissem Sinne auch ihren Abschluß gefunden in zwei Malern, die England zu seinen größten zählt, in *J. M. W. Turner* (1775—1851) und *J. Constable* (1776—1837). Turners Werk füllt in der Tate-Galerie einen ganzen Flügel des Museums, und der Ausländer kann sich bei diesem Reichtum, der sogar einen Sonderkatalog erfordert, des Eindrucks nicht erwehren, daß hier des Guten zuviel getan ist und weniger mehr gewesen wäre. Denn abgesehen davon, daß uns die konstruierte Welt der 'Götterberge, Götterbäume, Götterlüfte', wie Vischer von Claude Lorrains Landschaft sagt, heute überhaupt fernliegt, wird durch die häufige Wiederkehr ähnlicher Motive und Stimmungsmittel der Gesamteindruck nicht verstärkt, sondern eher abgeschwächt, weil den Beschauer dabei das Gefühl beschleicht, daß dieses geheimnisvolle Brauen von goldenen Nebeln und Dämpfen, das zumal in den späteren Bildern den Stoff völlig aufzulösen scheint, nicht immer einem Phantasiebedürfnis oder einer besonderen Art zu sehen entsprungen sei,

sondern oft auch einer absichtsvoll geübten Manier. Am besten ausgeglichen sind Phantasie und Wirklichkeit in den Werken seiner mittleren Jahre, in denen Turner unabhängig mit den Kunstmitteln schaltet, die er sich in jahrelangem Ringen mit Claude Lorrains Landschaft erarbeitet hatte. Er hat seinen Wettstreit mit dem Franzosen sogar verewigt durch zwei Bilder, die er der Nationalgalerie hinterlassen hat mit der Bestimmung, daß sie dort neben Claude Lorrain hängen sollten. Ob Turner klug daran getan hat? Die damit ad oculos demonstrierte Tatsache, daß Turner als Vierzigjähriger sich derart in den Stil des 175 Jahre Älteren hineinversetzen konnte, daß seine 'Dido beim Bau von Carthago' in der Anordnung der Kulissen, in Beleuchtung und Farbe wie ein echtes Seitenstück zu Claudes 'Einschiffung der Königin von Saba' wirkt — freilich ohne die zauberhafte Ruhe und Klarheit von Claudes Landschaft zu erreichen —, diese Tatsache gibt doch zu denken und erinnert an den in der Tate-Galerie ebenfalls reich vertretenen *Alfred Stevens* (1817—75), der sich im Studium Michelangelos so sehr an diesen verlor, daß viele seiner Werke wie Michelangelo-Zitate anmuten. In der englischen Malerei hat Turners Kunst, wie ein Gang durch die Tate-Galerie lehrt, keinerlei Spuren hinterlassen. — Daß der andere große Landschafter Englands, *John Constable* gerade in der Tate-Galerie so ungenügend zu Wort kommt, ist ein besonderer Mangel dieser in vieler Hinsicht so unproportionierten Galerie. Wer Constable wirklich kennenlernen will, muß sich seine Bilder in der Nationalgalerie, vor allem aber die große Sammlung seiner Studien im Victoria- und Albert-Museum ansehen. Gerade seine Studien nach der Natur zeichnen sich durch eine Leuchtkraft der Farbe und, in ihrer skizzenhaften Beschränkung auf das Wesentliche, durch eine Unmittelbarkeit der Stimmung aus, die den ausgeführten Landschaftsbildern zum Teil fehlt. Gewiß hat Constable damit den Impressionisten vorgearbeitet, aber nicht auf Grund einer spekulativen Zergliederung des Sehvorgangs, sondern instinktiv aus dem Verlangen heraus, das mit frischem Naturempfinden und scharfer Beobachtung Geschaute eindrucksgetreu wiederzugeben. Auch Constables Werk ist zunächst ohne Wirkung geblieben, bis ihn die französischen Impressionisten als einen der Ihren entdeckt und vor ihre Theorie gespannt haben.

Mit der englischen Malerei schien es nun vorläufig zu Ende zu sein, denn was folgte und auf lange Zeit die Kunst — zum Teil auch die Literatur — in England beherrschte, war die präraffaelitische Vermengung von Kunst und Ethik; von den hohen Idealen, die diese Bewegung durch den beredten Mund ihres Herolds John Ruskin verkündete, hat sich in der Malerei kaum etwas verwirklicht. Die Theorie der Abkehr von dem konventionell gewordenen klassischen Schönheitsideal Raffaels und der Annäherung an die höhere künstlerische Wahrhaftigkeit der italienischen Gotik führte in der Praxis dazu, die Malerei ihrer eigentlichen Aufgabe zu entfremden und zur Illustration zu erniedrigen. Die Bewegung mündete schließlich in die seit Hogarth in England heimische *Genremalerei* ein, die sich seitdem und — wie die diesjährige Sommerausstellung der Royal Academy zeigt — bis zum heutigen Tage bei Malern und Publikum großer Beliebtheit erfreut. In der Tate-Galerie füllen diese Werke Saal um Saal, und wenn man sieht, wie das Publikum sich gerade vor diesen Bildern drängt und die rührenden Familiengeschichten

abliest, die seicht-verständlichen Allegorien ausdeutet, Shakespeare-Erinnerungen auffrischt, die Gebete frommer Ritter und Jungfrauen mitbetet und über die krankhafte Schwärmerei des unvermeidlichen Rosetti-Modells Miß Siddal in Verzückung gerät, dann möchte man wünschen, daß hier gründlich gesichtet würde, um des Guten willen, das daneben zu kurz kommt oder unbeachtet bleibt. Dafür nur *ein* Beispiel: an derselben Wand hängen zwei große Bilder, beide um 1890 gemalt, nach Stoff und Komposition wie geschaffen als Gegenstücke: beides bäuerliche Motive, auf beiden links ein mit der verkürzten Breitseite ins Bild hereinragendes Bauernhaus, vor dem Haus als Hauptmotiv auf beiden Bildern einige Personen, auf Vorder- und Hintergrund verteilt; auf dem einen Bild ein Armstuhl mit einem Kissen, in den ein schlafendes Mädchen gebettet ist; über dieses Kind beugt sich eine Frau, deren allzu deutliche Charakterisierung keinen Zweifel darüber läßt, daß dies die besorgte Mutter sein soll. Dann ist der Mann, der im Hintergrund eben im Begriff ist, durch die Gartenpforte einzutreten, wohl der von seiner Feldarbeit heimkehrende Vater? Man liest den Bildtitel: 'Der Mann mit der Sense'. Aha! Richtig! Der Sensenmann! Und nun erst versteht man die ach! so rührende Idee des Bildes. Daß aber z. B. die Frau sich nicht beugt, sondern das Rückgrat gebrochen zu haben scheint, spielt daneben keine Rolle. Wem dieses Bild gefällt, der muß das Gegenstück dazu langweilig finden, wem es aber nicht gefällt, der wird kein Verlangen haben, sich auch noch das andere Bild näher anzusehen. Und doch ist dieses andere ein wirkliches Kunstwerk, das von seiner geräuschvollen Umgebung einfach totgemacht wird. (Taf. VII 13.) Hier steht bei ganz ähnlicher Szenerie im Vordergrund an der Pforte eines Gartenzaunes ein Mädchen; wie dieses blöd-schüchterne, noch nicht ganz vollwüchsige Kind vom Lande charakterisiert ist in seinem enganliegenden, hellblauen Waschkleid mit den zu kurzen Ärmeln, in der ungelenken Stellung, dem linkisch-befangenen Sichfesthalten am Gartenzaun, der schwer herabhängenden anderen Hand, der schiefsitzenden Schürze, der schrägen Kopfhaltung und dem all dieses zusammenfassenden Gesichtsausdruck, das ist etwas ganz anderes als die schlechte Schauspielerpose des Gegenstücks, wobei von der ganz anderen Tiefenwirkung dieses Bildes gar nicht gesprochen werden soll. Freilich erzählt dieses Bild keine Geschichte, der Maler, *George Clausen*, nennt es einfach 'Mädchen am Gartentor' und macht vielleicht sogar mit *diesem* Titel noch ein Zugeständnis an das Publikum. Auch sonst entdeckt man in diesen Sälen doch noch manches, so von *J. E. Millais* (1829—1896), der einem meist nur als Mitglied der 'Präraffaelitischen Bruderschaft' und außerdem als der virtuose Vertreter jener Genremalerei geläufig ist, eine reizende kleine Farbstudie: eine Frau in gelbem Kleid mit blauem Sonnenschirm, lesend in einem Blumengarten. Am besten aber ist die englische Malerei auch in den Jahrzehnten der künstlerischen Ebbe im *Porträt*, und manche Maler jener Zeit, deren Monumentalwerke uns heute nicht mehr allzuviel zu sagen haben, wie der schon genannte *Alfred Stevens* oder *G. F. Watts* (1817—1904) oder auch *Millais* und andere Genremaler haben nebenbei Porträte gemalt, denen die Zeit nichts anhaben konnte.

Das Porträt, die älteste Gattung der englischen Malerei, ist bis auf den heutigen Tag die vornehmste Gattung geblieben, der auch in erster Linie der große Reichtum

des Landes zugute kommt. Die Zahl derer, die es sich leisten können und auch wirklich leisten, sich und die Ihren porträtieren zu lassen, ist in England um ein Vielfaches größer als in Deutschland, sie war es schon vor dem Kriege und ist es heute noch viel mehr. Es hat sich deshalb in England eine auf die Meister des XVIII. Jahrh. zurückgehende gute Porträttradition entwickelt, die allerdings auch ihre Gefahren hat. Technisch gewandte, oft glänzend gemalte Porträte, die in der äußeren Erscheinung und Aufmachung des Dargestellten neben dessen geistiger Eigenart auch seine Zugehörigkeit zur guten Gesellschaft betonen — darin dem Porträt des XVII. Jahrh. verwandt —, begegnen einem hierzulande oft und erinnern an den englischen Unterhaltungsroman der Victorianischen Zeit, der meist ebenfalls gut zu schildern und die Charaktere auf eine klare psychologische Formel zu bringen weiß, ohne an die überlieferten Maßstäbe zu rühren.

In der Tate-Galerie sind die Hauptvertreter des Porträts der Amerikaner *J. S. Sargent* (1856—1925), der in einer geradezu erdrückenden Fülle von Werken überall den glänzenden, allen Aufgaben gerechten impressionistischen Techniker, gelegentlich aber auch, so in dem Porträt des Kunsthändlers Ascher Wertheimer, den überlegenen Menschenkenner verrät; dann der früh verstorbene *Ch. W. Furse* (1868—1904), dessen 'Diana vom Hochland' (Taf. VIII 15), originell im Motiv — eine Frau mit zwei Windspielen und selbst vom Wind umspielt —, ebenso wie auch *W. Orpens* Frauenporträte etwas von der altenglischen Vornehmheit Gainsboroughscher Frauen an sich haben. Von einer anderen Seite zeigt sich Orpen in einem allerliebsten, 'das Modell' betitelten Aquarell, auf dem er mit ernster Miene einen leisen Humor entwickelt, den man in der englischen Malerei, auch im Genre, fast ganz vermißt. (Taf. V 9.) Im Porträt tritt er gelegentlich zutage, so bei dem 'Mr. Minney', einem älteren Herrn, dessen wohlgenährte Persönlichkeit zu schildern und durch Handhaltung, Schirm, Hut, noch näher zu charakterisieren dem Maler *W. W. Russell* sichtlichen Spaß gemacht hat. (Taf. VI 11.) Zu der Gattung des Gesellschaftsporträts gehört auch — und zwar als Prunkstück — das Porträt der Cellistin Mme. Suggia von *Augustus John*. Dieser, seit Sargents Tod wohl der bekannteste Maler Englands, soll früher durch seine aus sozialen Niederungen geschöpften Motive, die er auch nicht durch die in England so beliebte romantische oder sentimentale Behandlung gesellschaftsfähig macht, als Ketzer verschrien gewesen sein. Mit deutschem Maße gemessen, war dieses Ketzertum, soweit es in Johns älteren Bildern der Tate-Galerie, zumal in der durchaus nicht eleganten, aber an seelischem Gehalt um so eindringlicheren 'Lächelnden Frau' (Taf. VIII 16), zutage tritt, nie sehr wild gewesen, und mit der 'Mme. Suggia' hat er offenbar wieder den Anschluß an die Konvention gesucht.

Einen Längsschnitt durch die gesamte englische Porträtmalerei gibt natürlich die *National Portrait Gallery*, eine Ruhmeshalle des englischen Volkes, in der, ähnlich wie in der Westminster-Abtei, die großen Toten der englischen Geschichte, und zwar im Bilde, versammelt sind, von Herzog Robert, dem Sohn Wilhelms des Eroberers, bis auf Lord Kitchener. Der Größenmaßstab, der bei der Aufnahme in diese Galerie angelegt wird, ist freilich — für England bezeichnend — ein doppelter, da neben den Geistesgrößen jeder Art auch die Größen der Gesellschaft bereit-

willig aufgenommen werden: Angehörige der Königsfamilien, des Hochadels, des Hofs, gelegentlich sogar eine königliche Mätresse, von der der Katalog nur zu berichten weiß, daß sie eine 'famous beauty' war.

Von neueren Porträtisten ist *Hubert von Herkomer* (1849—1914) reich vertreten, vor 30 bis 40 Jahren Englands beliebtester Modemaler, auf dessen Grab mit noch größerem Recht als auf dem Lukas Cranachs in Weimar das Prädikat 'pictor celerrimus' stehen könnte; wenigstens erzählte man sich in Oxford, daß er vor versammeltem Publikum reihenweise die Ölporträte der Professoren, jedes in einer Stunde, heruntergemalt habe. Was einen an diesen und den meisten der neueren Porträte interessiert, ist in erster Linie die Persönlichkeit des Dargestellten, und man ist förmlich überrascht, gelegentlich auch einmal auf ein Bild zu stoßen, das einen fesselt, ohne sofort die Wißbegier, wer der Dargestellte eigentlich sei, rege zu machen, wie z. B. das Profilbild eines alten Mannes in braunem Rock mit reichem, weißem Haupthaar, kurzem, weißem Vollbart, frischer Gesichtsfarbe, blauem Hintergrund: der Romanschriftsteller George Meredith, gemalt von *W. Strang* (1859—1921), dessen Selbstporträte in der Tate-Galerie ebenfalls zu den Bildern gehören, an denen man nicht vorübergehen wird.

Einen Überblick über das, was die zeitgenössische englische Malerei leistet, erwartet man von der alljährlichen *Sommerausstellung der königlichen Akademie*. Aber man erlebte in der letzten Ausstellung mit ihren über 600 Bildern keine Überraschung, es sei denn die, daß bei soviel Kunstfleiß so wenig Originalität und Wagemut zu finden ist. Dem konservativen Grundzug des englischen Wesens entspricht diese Anhänglichkeit an Altbewährtes; immer noch das gleiche Spielen mit harmlosen Genre-, Tier- und Landschaftsmotiven, immer noch dieselbe zur Schablone gewordene impressionistische Technik in Landschaft und Porträt, immer noch dieselben wohlsituierten Herren und wohlgepflegten Damen. Eine Atmosphäre von angelsächsischem Optimismus, von Zufriedenheit mit der Weltordnung im allgemeinen und der in England im besonderen, ein Empfinden in den durch die Konvention gesteckten Grenzen waltet in diesen Räumen, man spürt kaum etwas von einem persönlich gestalteten Verhältnis zur Natur, von einer persönlich durchlebten Problematik, von einem persönlichen Ausdruck sozialen Empfindens. Doch heben sich von diesem Hintergrund einige Persönlichkeiten ab, die, ohne besondere Neuerer sein zu wollen, aus innerem Vermögen heraus sich ihren eigenen Stil geschaffen haben, der nicht veralten kann, weil er nie modern gewesen ist. Die fein gearbeiteten klarlinigen Landschaften *D. Y. Camerons,* die die Hand des Graphikers verraten, gehören auch in der Tate-Galerie zum Schönsten; den schon früher erwähnten *G. Clausen* erkennt man trotz des Menschenalters, das seit jenem 'Mädchen an der Pforte' verstrichen ist, in dem unmittelbar ansprechenden Porträt eines alten Herrn — E. Walker — sofort wieder. Während *Sidney Lee* seine massigen, himmelanstrebenden Hochgebirgsstöcke mit einer besonderen Einsamkeitsromantik zu beseelen weiß, hat *F. C. Robinson* die Gabe, nüchterne Tatsachen, ein Eisenbahnfenster mit Menschen und Landschaft (Taf.V 10) oder Segelboote auf dem Wasser, zu einer höheren, feierlichen Wirklichkeit umzustilisieren; *M. Greiffenhagen,* in seinen Porträten ein unbestechlicher Charakterschilderer, erinnert in

seiner stimmungsvollen Vision 'Morgendämmerung' an Hodlersche Symbolik. (Taf. IV 7.) Die künstlerische Revolution der Kriegs- und Nachkriegsjahre ist bei *H. Harvey*, der sich zum Teil noch zögernd, am entschiedensten in dem Bild 'Die Flucht' der neuen Ausdrucksmittel bedient, vor allem aber bei *Dodd Procter* in ihrem Figurenbild 'Im Schlafzimmer' zu spüren (Taf. VII 14), beides Bilder, die ein neues und kraftvolles Gefühl für Wirklichkeit und Körperlichkeit bekunden.

Die *Tate-Galerie* hat der neuen Kunst erst in allerletzter Zeit schüchtern ihre Tore geöffnet und einige Werke — zum Teil Leihgaben — aufgenommen, die zeigen, daß auch England an den Kämpfen, die in den letzten 15 Jahren unter den Schlagworten Kubismus, Futurismus, Expressionismus ausgefochten wurden, irgendwie Anteil hatte. Zwei Bilder sind es vor allem, die den Beschauer fesseln: ein Porträt von *Henry Lamb* (Taf. VI 12), bei dem die in einen niederen Rohrstuhl hingelagerte, überschlanke Figur von Mr. Lytton Stratchey nur die linke untere Ecke des Bildes einnimmt, während daneben auch noch ein Teil des Zimmers, ein Stuhl mit Hut und Schirm, der Blick durch ein riesengroßes Fenster auf das japanisierende Linienspiel von Bäumen und Sträuchern und auf die Parallelen eines Zaunes und eines Wiesenpfades an dem Gesamteindruck weltferner, naturnaher Beschaulichkeit mitarbeiten, in der dieser vollbärtige Mann mit dem überschmalen, bebrillten Gelehrtenkopf zu Hause sein mag. Und noch überraschender das andere Bild: eine Kreuztragung von *Stanley Spencer* (Taf. IV 8). Das Unerhörte des Vorganges ist hier nicht in diesen selbst, sondern in die Zuschauer verlegt, die wie Gespenster, allein, paarweise, zu dritt, aus allen Fenstern eines kleinen, mondbeschienenen Backsteinhauses bis hinauf in die Mansarden herausquellen, um die grausige Begebenheit mitanzusehen; das fahle, schreckensbleiche Mondlicht, die phantastischen Schatten auf Dach und Mauer; die schleierartigen Gardinen, die wie durch ein geheimnisvolles Fluidum aus den Fenstern herausgeweht werden; daneben ein zweites, von Efeu überwuchertes Haus; jedes einzelne Efeublatt mit seinem Anteil am Mondlicht genau beschrieben; mitten im Efeu ein Fenster, aus dem ebenfalls zwei schattenwerfende Personen heraushängen und zwei Gardinen herauswehen; aus dem fahlen Dämmer des wirren Zuges nur eine Reihe von Speerträgern sowie das Kreuz und die Riesenhand, die es hält — und deren Schatten! — erkennbar, und außerdem, von dem Efeu sich abhebend, zwei sich kreuzende weiße Leitern und deren Träger: dies ist alles höchst bizarr und verwunderlich, und doch fühlt man, daß hier eine ganz unbändige und unersättliche Phantasie am Werk ist, der die Symbole in Form, Farbe, Idee nur so zuströmen. — Stanley Spencer gehört ebenso wie sein Bruder Gilbert zur jüngsten Künstlergeneration. Die Stelle, wo deren Werke — wenn auch nicht die allerneuesten — zur Zeit in größter Zahl zu sehen sind, ist als Gemäldegalerie wenig bekannt, selbst unter kunstliebenden Londonern, da sie ihrem Zweck nach mit Kunst eigentlich nichts zu tun hat; es ist dies das neue Imperial War Museum, ein Spezialmuseum des Weltkriegs. Während im Erdgeschoß Waffen, Beutestücke, Modelle und allerlei sonstige Kriegserinnerungen ausgestellt sind, zeigt die umfangreiche Gemäldesammlung im ersten Stock den Weltkrieg im Bild. Um gerade einen Deutschen dorthin zu führen, dazu bedurfte es eines besonderen Anlasses.

Es gibt an allen großen Museen Londons eine Einrichtung, die dem Fremden, der in dem ungeheuren Reichtum der hier aufgestapelten Kunstschätze sich nicht verlieren will, zu seiner Orientierung gute Dienste leisten kann, nämlich die täglich stattfindenden offiziellen Vorlesungen und Führungen. Allmonatlich erscheint ein Verzeichnis dieser Vorlesungen, aus dem man sich für jeden einzelnen Tag aussuchen kann, was einem zusagt. Das vorwiegend weibliche Publikum dieser Vorlesungen ist gemischt und diese selbst an Wert recht verschieden, doch hat man gelegentlich den Eindruck, einen selbständig urteilenden Fachmann zu hören. Der Andrang zu diesen Vorlesungen ist nicht groß, und gelegentlich hat man sogar den Lektor ganz für sich allein. Man läßt sich von ihm allerlei nützliche Winke geben und steht ihm gerne Rede und Antwort, wenn er einen fragt, ob man 'Preuße oder Bayer' sei. Auf die Frage, wo denn moderne englische Malerei am besten zu sehen sei, wird einem von Bildern und Zeichnungen W. Orpens und Ph. Connards erzählt, die im Imperial War Museum ausgestellt seien. Man folgt der Anregung und findet denn dort tatsächlich, was man sucht, freilich nicht in den Zeichnungen von Orpen und Connard, sondern in den Werken von Künstlern, deren Namen in Deutschland heute noch fast unbekannt sind, in den Kriegsbildern von C. R. W. Nevinson, John und Paul Nash, Henry Lamb, Wyndham Lewis, W. P. Roberts, Stanley und Gilbert Spencer, C. O. Gill, B. Meninsky. Was die Akademieausstellung fast verheimlichte und auch die Tate-Galerie nur beiläufig eingestand, das erlebt man in diesem Museum mit einem Schlag als Tatsache: Es gibt wirklich eine ganze Gruppe begabter, ernsthafter Künstler in England, die bewußt und entschieden mit der alten Tradition gebrochen und sich neuen künstlerischen Zielen zugewandt hat. Für den, der das Wesen der Ausdruckskunst verstehen lernen will, gibt es nichts Lehrreicheres als dieses Museum, in dem Künstler verschiedener Richtungen das gleiche Thema behandeln, nämlich den Weltkrieg. Das Überraschendste dabei ist zu sehen, wie wenig die Maler impressionistischer Herkunft — und England hat seine Besten: Sargent, Orpen, Connard, Lavery, als Kriegsmaler hinausgeschickt — mit dem Thema anzufangen wissen, wie sie zwar die Äußerlichkeiten des Kriegslebens in flott gemalten Skizzen und Ölbildern festhalten, aber uns kaum etwas von dem Kriegs*erleben* vermitteln. Um so mehr liegt dies der jüngeren Malergeneration, und vielleicht kann das Verlangen eines Künstlers nach Wiedergabe des Seelischen in der äußeren Erscheinung kein dankbareres Thema finden als den Krieg mit seinen beispiellosen äußeren Geschehnissen und seelischen Erschütterungen, bei deren Wiedergabe jeder Maler, ungehemmt durch irgendeine überlieferte Form, seinen eigenen Stil finden muß. Muß man im Schützengraben gestanden haben, um von dem Bild von *John Nash* 'Aus dem Oppy-Wald' tief ergriffen zu werden? (Taf. II 4.) In *der* Wirklichkeit, die der Photograph auf seiner Platte festhält, sah nie ein Schützengraben, ein Vorgelände, ein zerschossener Wald, ein Baumstumpf so aus, wie J. Nash es malt; eindringlich spricht dagegen aus dem Bild die seelische Wirklichkeit jenes grausigen Lebens in Erdlöchern zwischen zerfetzten Bäumen und Granattrichtern und Stacheldraht, und wenn nach dem Wort Feuerbachs das Wesen des Stils im richtigen Weglassen des Unwesentlichen besteht, dann hat dieses Bild in der Tat Stil. Das gleiche gilt von

Nashs Bild 'Aus dem Graben' ('Over the top'). (Taf. II 3.) Was in die ausdrucksvollen Umrisse dieser Figuren, die sich so scharf gegen den Schnee und die Sprengwolken abheben, hineingelegt ist, hat nichts von heldenmütiger Angreiferpose, nichts von 'Victory or Westminster', sondern wirkt bei den Lebenden und bei den Toten wie das Erfüllen einer triebhaften, ja tierischen Bestimmung. Eine ganz besondere Art, durch die äußere die innere Wirklichkeit darzustellen, hat *Henry Lamb* in seinem Bild: 'Irische Truppen in Judäa bei einem türkischen Feuerüberfall'. (Taf. III 5.) Was seinen wirklichkeitsfernen, nur in der Phantasie geschauten Figuren- und Landschaftsmotiven ihr unheimliches Leben verleiht, ist ihre Wirklichkeitstreue im einzelnen: ein kristallklarer Sonnentag mit dünner, südlicher Luft, die jede Einzelheit, Zelte, Waffen, Steine, Zyklamen mit geradezu peinlicher Deutlichkeit erkennen läßt; in diesem von oben gesehenen Erdausschnitt ohne Horizont die Sprengwolken der Schrapnelle, teils geballt an dem felsigen Boden hinkriechend, teils als phantastische weiße Fahnen durch die Luft geschwenkt, und darunter die Menschlein, wie die Fliegen gegen die deckungbietende Mauer taumelnd; ob tot, ob verwundet, ob nur in jähem Schreck, kümmert weder den Maler noch den Beschauer; daneben die beiden Krankenträger, die, durch ihre Tätigkeit in Anspruch genommen, nur mit einem stumpfen Blick nach oben von den Geschossen Notiz nehmen. Der Sonderfall, der sich auf einem exotischen Kriegsschauplatz abspielt, wird zu einem typischen Kriegserlebnis: so sind wir alle im Nervenschock gegen die Deckung getaumelt oder haben, je nach der Situation, gleichgültig stumpf unseren Dienst getan, wenn solch ein Blitz aus heiterem Himmel herniederfuhr. — Vor allzu gewagten Experimenten absoluter Malerei scheint die Engländer ihr angeborener Wirklichkeitssinn bewahrt zu haben. Das Extremste, was im Imperial War Museum zu sehen ist, sind die Bilder von *Wyndham Lewis*, bei denen man wenigstens den Eindruck hat, daß der Maler in seiner Geheimsprache etwas auszudrücken sucht, während bei *W. P. Roberts* die Entfernung von der Wirklichkeit mehr Manier zu sein scheint. *Stanley Spencer* ist mit einer 'Ankunft eines Verwundetentransports bei einer Verbandsstation in Makedonien' vertreten und zeigt hier ähnlich originelle, absonderliche und malerisch glänzend durchgeführte Einfälle wie in dem Kreuztragungsbild der Tate-Galerie. Zur modernen Richtung gehört auch *B. Meninsky* mit seinen plastischen, rhythmisch angeordneten Soldatengruppen und *C. O. Gills* gewagte Komposition 'Schwere Artillerie' und vor allem *C. R. W. Nevinson*, als Kriegsmaler wohl der fruchtbarste und vielseitigste, und sicherlich einer der begabtesten unter den heutigen Malern Englands. Vor dem Krieg ein futuristischer Revolutionär, nähert er sich auf seinen Kriegsbildern der äußeren Wirklichkeit, gibt sich sogar gelegentlich, zumal bei den Landschaften, fast unmodern, so auf dem Bild 'Nach einem Vorstoß' oder auf jenem anderen 'Straße von Arras nach Bapaume' (Taf. I 2), beides für gewöhnliche Augen keine dankbaren Motive, deren Zauber gerade in ihrer malerisch unterstrichenen Eintönigkeit liegt: diese unabsehbare Folge von wassergefüllten Granattrichtern, in denen der trübe Himmel sich spiegelt, diese unendliche, über drei Geländewellen hinwegsteigende schnurgerade, baumlose Straße. Unheimliche, an Goya erinnernde Wirkungen erreicht diese scheinbare Sachlichkeit auf dem Bild 'Die Fliegerbombe', wo

die Gestalt des Kindes plump, ungelenk, lieblos über die Pflasterecke gelegt und neben den aufgerissenen Steinen, dem abgefallenen Wandverputz, dem ausgehakten Fensterladen wie ein Stück Materialschaden aufgeführt wird. (Taf. III 6.) Mit der gleichen Unerbittlichkeit und frei von jeder konventionellen Heroisierung schildert er auf anderen Bildern den Schützengrabensoldaten in seiner seelischen Verfassung: stumpf, ohne inneren Anteil am Krieg, ohne persönliches Leben, und es ist bezeichnend, was in der Einleitung eines Sammelheftes von Nevinsonschen Kriegsbildern mitgeteilt wird, daß nämlich die 'Gruppe von Soldaten', die nun im Imperial War Museum hängt, von diesem zuerst abgelehnt wurde, weil dieser Typ so gar nicht dem landläufigen Tommyideal entsprach. Ein anderes Bild des Imperial War Museums, 'Die Ernte der Schlacht', durfte ebenfalls während des Krieges nicht öffentlich gezeigt werden.

Von den Kriegsbildern der älteren Maler bleibt — abgesehen von *D. Y. Camerons* als Landschaftsbild wundervollem 'Schlachtfeld von Ypern' (Taf. I 1) — neben den Werken dieser jungen Generation nicht viel mehr übrig als ihr bedeutendes Können und für das englische Publikum das Interesse an der Sache, zumal bei Sensationsmotiven wie dem berüchtigten 'Gaskrank' von I. S. Sargent oder bei einigen Bildern von Orpen und Lavery, die sich zur tendenziösen Darstellung künstlerisch unmöglicher Stoffe hergaben. Andererseits war von den jüngeren Künstlern des Imperial War Museum auf der Sommerausstellung der Akademie nur H. Lamb — und zwar mit zwei sprechenden Porträten herkömmlichen Stils, darunter das von Paul Vinogradoff — vertreten, und wer als Fremder die verschiedenen Kunstwelten hier und dort auf sich wirken läßt, der spürt, ohne hinter die Kulissen sehen zu können, deutlich den Widerstreit der Richtungen innerhalb und außerhalb der Akademie. Daß die junge Generation mit einer so stattlichen Reihe von Bildern sich überhaupt in einer öffentlichen Sammlung — freilich keiner eigentlichen Gemäldegalerie — sehen lassen kann, verdankt sie nicht ihrer Kunst, sondern dem Kriegsthema. — Diesen Neuerern gegenüber sind die Angehörigen der Akademie — 40 ordentliche und 30 außerordentliche Mitglieder — die Hüter der Tradition und stolz auf ihre Zugehörigkeit zu dieser altangesehenen Gemeinschaft, deren erster Präsident Joshua Reynolds gewesen war. Daraus erklärt sich auch die peinliche Sorgfalt, mit der bei Angehörigen der Akademie von Reynolds bis zu den Lebenden diese Tatsache auf sämtlichen Bildern in sämtlichen Galerien durch die Buchstaben A. R. A. (Associate of the Royal Academy, d. h. außerordentliches Mitglied), R. A. (ordentliches Mitglied) und P. R. A. (President of the Royal Academy) vermerkt wird, während man meist vergebens nach der Angabe eines Entstehungsjahres sucht. Das englische Publikum, das in Dingen der Kunst für äußere Gradmesser sehr empfänglich ist, legt Wert auf diese Feststellung und sieht in einem R. A. oder gar P. R. A. wohl etwas Ähnliches wie in einem poeta laureatus. Und ganz mit Recht, denn hier wie dort lehrt die Geschichte, daß die Nachwelt meist erheblich anders urteilt als die Zeitgenossen. So ist z. B. unter den zehn Nachfolgern von I. Reynolds in der Präsidentenwürde I. E. Millais der einzige, dessen Name heute noch Klang hat, während andererseits Romney nie zu den Auserwählten gehört hatte. Ob die Künstler der jüngeren Generation auch einmal

Mitglieder der Akademie werden und ihre Aufnahme mit einem Opfer an künstlerischer Eigenart bezahlen müssen? Oder ob es ihnen gelingen wird, ihren eigenen Geist in die Akademie und das englische Publikum hineinzutragen? Oder ob die 'neue Sachlichkeit' in England in einen erneuerten Präraffaelitismus auslaufen wird, wie es da und dort den Anschein hat?

Auch in der Plastik — I. Epstein, S. Jagger — und in der Graphik — Ethelbert White, R. Gibbings — hat man mit der Vergangenheit gebrochen. Trotzdem bedeutet die starre englische Tradition eine dauernde Gefahr für die englische Kunst, die es äußerlich so viel leichter hat als die deutsche, aber innerlich doch wohl schwerer. Die Engländer sind im ganzen ein Volk, das im Diesseits lebt und im Rückblick auf die Jahrhunderte seiner fast immer erfolgreichen nationalen Geschichte keinen Grund zum Pessimismus findet und nicht durch die Not zur Flucht in die Welt der Kunst getrieben wird. Andererseits wird die Kunst in England als willkommene Zugabe zum Leben eifrig und unter großen Opfern gepflegt. Ein starkes, eigenwilliges Naturtalent braucht nicht, wie in Deutschland, um seine innere Entwicklung und äußere Existenz zu ringen, sondern wird ohne allzu große Mühe — die Lebensläufe der Künstler liefern Beispiele in Menge — einen Gönner finden, der ihm die Wege ebnet, zugleich aber auch goldene Brücken zum Allhergebrachten baut. Damit beginnt die spezifisch englische Gefahr für den werdenden Künstler, der verhältnismäßig rasch und mühelos zu Erfolg und Ansehen und Wohlstand kommen kann und dann nicht mehr den Zwang in sich fühlt, das heilige Feuer zu hegen. Die Zahl der vielversprechenden Talente, die ihr Versprechen nicht gehalten haben, scheint in England größer zu sein als in Deutschland. Andererseits ist die Zahl der ernsthaften, ja künstlerischen Dilettanten, zumal in der in England von alters her so beliebten Aquarellmalerei, erstaunlich groß, — ein Verdienst der englischen Schulen, in denen das Malen mit Wasserfarben schon zu einer Zeit betrieben wurde, wo bei uns das Zeichen als technisches Fach noch in der Hand des Turnlehrers lag.

Eine Sondergattung englischer Malerei soll nicht unerwähnt bleiben, weil sie die einzige ist, die dem Ausländer auf Schritt und Tritt — buchstäblich gesprochen — auffällt, nämlich die Malerei der Pflasterkünstler, die mit farbiger Kreide ihre vergänglichen Kunstwerke auf den Bürgersteig zaubern und irgendeinen beigefügten Spruch — Geht nicht alle vorbei! Meine Kunst ist das einzige, was ich habe! u. dgl. — nebst einer empfangsbereit am Boden liegenden Mütze für sich reden lassen. Manchmal lohnt es sich, diesen Malern bei ihrer Arbeit zuzusehen, so jenem Künstler, der am Eingang des Tower Blumen, Blätter, Streichholzschachteln, Rettiche von greifbarer Plastik mit leichter Hand auf das Pflaster streute; und es gibt auch ernsthafte englische Maler, wie z. B. Alfred Lowe, die ihre Laufbahn als Pflasterkünstler begonnen haben.

Wenn man sich in Deutschland wenig um neuere englische Malerei kümmert, so vollkommen ignoriert wird sie doch nicht, wie in England — nicht erst seit 1914 — die deutsche Malerei der letzten 150 Jahre. Die englische Kunst älterer und neuerer Zeit verdankt der französischen Malerei ungeheuer viel, und seit dem Erwachen der englischen Malerei aus dem Schlummer Viktorianischer Selbst-

genügsamkeit sind die künstlerischen Beziehungen Englands zu Frankreich besonders eng geworden, teils durch die Franzosen Alphonse Legros (1837—1911) und Lucien Pissarro und die Amerikaner I. A. M. Whistler (1834—1903) und I. S. Sargent (1856—1925), die von Frankreich nach England kamen, teils durch die große Zahl der in Paris ausgebildeten englischen Maler. Aber genügt dies als Rechtfertigung für die Tatsache, daß die Blicke Englands in künstlerischen Dingen wie fasziniert immer nur auf Frankreich gerichtet sind und von Segantini, Hodler, Welti ebensowenig Notiz nehmen wie von Menzel, Böcklin, Leibl oder gar unseren Neueren? Gewiß, wir haben in Deutschland auch unsere Nazarener gehabt wie die Engländer ihre Präraffaeliten, aber wir haben uns rascher und gründlicher davon erholt als die Engländer. Trotzdem ist in den öffentlichen Gemäldegalerien Londons meines Wissens kein einziges neueres deutsches oder schweizerisches Bild zu sehen, und man ist geradezu überrascht, gelegentlich einmal dem Namen Tischbein oder Füger zu begegnen oder in einer graphischen Abteilung ein vereinzeltes Blatt von Hans Thoma zu finden. Und auch die altdeutsche Malerei ist in London ungenügend vertreten. Das einzige Museum, das eine bedeutende Sammlung altdeutscher Kunst und auch einen bedeutenden Fachmann sein eigen nennt, ist das Kupferstichkabinett des Britischen Museums unter seinem Direktor Campbell Dodgson, der soeben eine Spezialausstellung von Werken altdeutscher Meister ankündigt. Einiges an altdeutscher Tafel- und Glasmalerei ist im Victoria-und-Albert-Museum zu sehen, während die sonst so erstaunlich reiche Wallace Collection nur *ein* altdeutsches Bild fraglicher Herkunft enthält. Und auch die Nationalgalerie versagt in dieser Hinsicht. Denn was in einem der kleinsten Räume der Galerie an altdeutscher Malerei — darunter vier Elsheimer! — vereinigt ist, wirkt, trotz des Porträts von Dürers Vater, wie vom Zufall zusammengetragen. Doch scheint dieses Sammelsurium altdeutscher Malerei einigermaßen die Anschauungen des Leiters der Nationalgalerie widerzuspiegeln, der in seinem kunstgeschichtlichen Führer durch die Galerie kurzerhand der altdeutschen Malerei — außer Dürer und Holbein — die 'großzügige Schönheit' der Italiener und die 'strenge Wahrhaftigkeit' der Niederländer abspricht; man möchte ihm empfehlen, vor einer Neuauflage dieses Führers sich gelegentlich mit Mr. C. Dodgson über die positiven Seiten der altdeutschen Malerei zu unterhalten.

Daß unter den Vorlesungen, die im Juli 1926 in den verschiedenen Museen über Sondergebiete der Kunstgeschichte aller Völker und Zeiten abgehalten wurden, nicht eine einzige über ein Thema der deutschen Kunstgeschichte zu finden war, kann nach dem Gesagten nicht wundernehmen.

Bei dieser Einschätzung der deutschen Malerei in England ist es ein launiges Spiel des Zufalls, daß der einzige Maler, der eines Denkmals in der Westminsterabtei gewürdigt worden ist, ausgerechnet ein Deutscher war, nämlich der Lübecker *Gottfried Kneller*, der als Hofmaler von vier englischen Königen neben vielem Handwerk — den Kopf allein zu 15, den Kopf mit einer Hand zu 20, die halbe Figur zu 30, die ganze Figur zu 60 Guineen — auch echte Kunstwerke geschaffen hat, wie den toten Herzog von Monmouth in der National Portrait Gallery, wo eine ganze Reihe seiner Bilder hängt. Er starb 1723 als 77jähriger in hohem An-

sehen und wäre sicher auch in der Westminsterabtei beigesetzt worden — die Malerecke in der St. Pauls-Kathedrale gab es damals noch nicht —, wenn er nicht auf dem Sterbebett zu dem Dichter Alexander Pope geäußert hätte, er wolle nicht in Westminster beigesetzt werden, dort würden nur Narren begraben. Pope aber rächte sich für diese Verunglimpfung des Nationalheiligtums und dichtete ihm als Inschrift für das Denkmal in Westminster einen gespreizten Nachruf, von dem er selbst bekannte, er sei das schlechteste, was er in seinem ganzen Leben geschrieben habe.

## DEUTSCHER GLAUBE IM DEUTSCHEN RELIGIONSUNTERRICHT

Von Julius Richter

### I

Die Rede vom deutschen Glauben, deutscher Religion, deutschem Christentum ist recht eigentlich erst seit dem Weltkrieg in Aufnahme gekommen. Wer hat früher in Universität und Schule daran gedacht, etwa die Geschichte oder das Wesen des Christentums gerade von dieser Seite darzustellen? Religion, die christliche Religion insbesondere, war immer nur die übernationale Größe, sie wandelte durch die Geschichte der Völker, tauchte natürlich auch tief ein in das Leben der Nationen, erfuhr selbst im Laufe dieser Geschichte mehr oder weniger tiefgehende Wandlungen — aber das Subjekt dieses Geschehens, die Substanz, blieb doch im Grunde immer dieselbe übernationale Größe, und nur akzidentiell, nur mehr zufällig und gelegentlich kam auch das nationale Moment zur Geltung, wenn eben besonders deutlich in der Geschichte Nation und Religion zusammentrafen, wie etwa bei der Christianisierung der Völker oder bei einer so gewaltigen nationalen und zugleich religiösen Bewegung, wie die deutsche Reformation es war.

Nun aber hat der Krieg, indem er das deutsche Volk vor die Existenzfrage stellte, in unerhörter Weise das nationale Bewußtsein aufgerüttelt, und die Fragen nach dem deutschenWesen und der deutschen Bestimmung, nach deutscher Freiheit und auch nach der deutschen Religion gestellt. Freilich war die Frage der deutschen Religion ebenso wie die anderen Fragen auch schon längst vor dem Kriege aufgeworfen und verhandelt worden, und es ist nicht bloß von Wodananbetung, von Aufwärmung altheidnisch-germanischer Bräuche und Sitten oder anderen Velleitäten dabei die Rede gewesen, sondern sehr ernsthaft und von Männern, die sehr ernst genommen sein wollten, wie von *Paul de Lagarde, Arthur Bonus, H. St. Chamberlain* — um nur die bekanntesten und bedeutendsten Namen zu nennen —, sind diese Dinge verhandelt worden.[1]) Germanisierung des Christentums war da schon die gemeinsame Losung. Aber seit dem Kriege, besonders seit der Zunahme der völkischen Bewegung, ist das Thema der deutschen Religion wieder viel stärker in Fluß gekommen worden und bewegt zunehmend weitere Kreise, insbesondere auch die Kreise der Jugend. Nach Themel sind zwei Haupt-

1) Am besten unterrichtet über diese wie über die gegenwärtigen Bewegungen *Karl Themel,* Der religiöse Gehalt der völkischen Bewegung und ihre Stellung zur Kirche. Protest. Studien, Heft 3, Berlin 1926.



richtungen zu unterscheiden: eine radikale antikirchliche, ja, mehr oder weniger antichristliche, die im Anschluß an germanische oder arische Religionsüberlieferungen 'deutschgläubige Gemeinschaft', 'germanische Glaubensgemeinschaft', 'deutsche Weltanschauung' pflegen will; und eine christentumsfreundliche, aber der heutigen kirchlichen Christentumspflege kritisch gegenüberstehende, die sich in dem 'Bund für deutsche Kirche' zusammengeschlossen hat. Sie lehnt vor allem das Alte Testament und die jüdischen Bestandteile der christlichen Überlieferung ab und will die abgebrochenen Brücken zwischen dem Geist germanischer Religion und dem Christentum wiederherstellen, deren innerliche Verwandtschaft sie behauptet.[1])

Die Frage nach der deutschen Religion und der Germanisierung des Christentums ist also sehr kräftig aufgeworfen und ist vor allem im Zusammenhange mit der Frage nach der nationalen und religiösen Erneuerung unseres Volkes sehr ernst zu nehmen. Es handelt sich ja um die Grundlagen und Grundkräfte unseres Wesens, um die naturgegebene völkische Anlage und um die tiefsten seelischen, eben die religiösen Bedürfnisse. Und den Trägern und Führern jener Bewegung ist es zu tun um den Neuaufbau unseres Volkes, um die Rettung, Erhaltung, Förderung deutschen Wesens in der ungeheuren Krisis der Gegenwart aus diesen seinen Grundkräften heraus. Darum ist allen, denen an Deutschtum und Religion in ihrer inneren Verbindung etwas gelegen ist, allen, die nicht nur in den Naturanlagen der Rasse, sondern auch in den Kräften der Religion als der Zusammenfassung der tiefsten Seelenkräfte eines Volkes das Heil sehen — und dazu gehören die Religionslehrer der Jugend in erster Linie —, die Aufgabe gestellt, Stellung zu dieser Bewegung zu nehmen.

Dazu tut aber geschichtliche Besinnung not. Wir können ja nicht in abstrakter Weise etwa aus dem deutschen Wesen heraus die Forderung nach einer diesem angemessenen Religion erheben. Sowohl das deutsche Wesen als auch die Religion hat sich geschichtlich gestaltet und entwickelt, und nur aus geschichtlicher Betrachtung heraus kann die Frage nach der deutschen Religion überhaupt aufgeworfen, geschweige denn irgendwie beantwortet werden. Wobei aber wiederum selbstverständlich niemals die Rede davon sein kann, daß eine solche deutsche Religion jemals aus geschichtlichen Erwägungen heraus und etwa aus dem bloßen religiösen Bedürfnis der Gegenwart, verbunden mit völkischen Nötigungen oder Pflichtgefühlen, *geschaffen* werden könnte. Die gegenwärtigen völkisch-religiösen Bestrebungen scheinen allerdings besonders daran zu leiden, daß man glaubt, aus bloßen Reflexionen und nationalen wie religiösen Bedürfnissen schon neue Formen der Religion schaffen zu können. Religionen werden aber nicht gemacht, sondern entstehen aus den verborgensten Tiefen seelischen Lebens heraus als bezwingende Lebensmächte. Und wenn etwa neue symbolische Religions*bräuche* geschaffen werden, ohne daß solch eine bezwingende Lebensmacht dahintersteht — Thors

1) Am besten lernt man diese Richtung kennen aus den Schriften von *Kurt Niedlich*, einem ihrer entschlossensten Führer, der besonders auch die Folgerungen für die religiöse Unterweisung der Jugend gezogen hat: Das Mythenbuch 1923, Jahwe oder Jesus 1925, Deutsche Religion u. a., und aus dem Sonntagsblatt 'Die Deutschkirche'.

Hammer statt des Kreuzeszeichens, Wasserweihen u. dgl. —, so wird das alles ganz notwendig zur leeren Spielerei. Aber darum sind doch jene Richtungen nicht einfach a limine abzulehnen, sondern ihre Kritik ist sehr ernstlich zu beachten, und wer kann wissen, in welchem Maße die Gegenwartsreligion, die ja immerfort Wandlungen in der Geschichte unterworfen ist und die gerade heute wieder im Zusammenhang mit der großen allgemeinen Kulturkrise der Zeit solche Wandlungen durchmachen zu müssen scheint, auch durch solche Kritik beeinflußt und umgestaltet werden kann. Ist doch in einem Punkte, nämlich in der Stellung zum Alten Testament, offenbar schon eine erhebliche Wandlung eingetreten, indem ohne Frage das Alte Testament in den letzten Jahren sehr viel mehr als früher besonders in der religiösen Jugendunterweisung — und zwar mit Recht — in den Hintergrund getreten ist.[1])

## II

Wir müssen also die Geschichte befragen. Was lehrt sie uns über das Verhältnis von Deutschtum und Religion? Über die religiösen Offenbarungen und Bedürfnisse der deutschen Seele? Über ursprüngliche germanisch-deutsche Religions- und Glaubensart und über die Einfügung derselben in die geschichtliche Religion des Christentums? Wie äußert sich die deutsche Art in dieser Zusammenfügung von deutschem Geist und Christentum? — Die Aufgabe ist nicht leicht, zumal sie bisher noch wenig in Angriff genommen worden ist. Erst die kürzlich erschienene 'Geschichte des deutschen Glaubens' von *Hans von Schubert* hat Bahn gebrochen auf diesem Wege, während das große und bedeutende Werk *Albert Haucks* 'Die Kirchengeschichte Deutschlands' zwar einzelnes in Hülle und Fülle zu unserem Thema beiträgt, aber im ganzen sich doch eine andere Aufgabe, eben die einer Kirchengeschichte, gestellt hat. Die ganze Fülle des Stoffes ist ja überwältigend groß und überhaupt kaum zu erschöpfen. Denn im Grunde käme ja für das Thema die ganze geistige Entwicklung des deutschen Wesens von den ersten Anfängen bis heute in Betracht, da es ja zu allen Zeiten im deutschen Glauben mannigfaltige und stetige Wandlungen gegeben hat. Es gilt also, für die Unterweisung der Jugend das Wichtigste und Wesentlichste auszusondern, und das sind vor allem die entscheidenden Wandlungen, die der deutsche Glaube in seiner Geschichte erlebt hat, die großen Wendepunkte, an denen *Ent*-Scheidungen, d. h. Lösungen, Trennungen von Altem und Neuem sich vollzogen haben, wie z. B. die Wendung vom alten Götterglauben zum Christentum, die Stellung des deutschen zum römischen Christentum im Mittelalter, die Entscheidung in der Reformation, dann die großen Wandlungen in der Neuzeit, etwa in Pietismus, Aufklärung, Idealismus und Romantik. Und dabei kann es sich dann nicht nur darum handeln, den Stoff einfach in seiner Fülle auszubreiten, wie man es bisher getan hat, vielmehr werden wir jedesmal zu erfassen suchen, worin eben das eigentümlich Deutsche in allen diesen Bewegungen bestanden hat, wie sich also der deutsche Geist in der

1) Allerdings hat dazu mindestens ebensosehr wie die völkische Bewegung die religionsgeschichtliche Erforschung des Alten Testaments beigetragen, ferner die Assyriologie — Delitzsch! — und die Erforschung der Anfänge und ältesten Zeiten des Christentums — Harnack, Marcion!

Auseinandersetzung mit den großen auftauchenden Fragen offenbart und durchsetzt. Denn das ist klar, daß das tiefste Wesen des Deutschtums immer da zum Vorschein kommen muß, wo die großen Zeit- und Weltgegensätze aufeinanderstoßen, in der 'Zeiten Widerspruch', wo Kräfte aufgerufen werden, sich miteinander zu messen im Kampf, und wo Kampf und Krieg wie immer zu Offenbarern der sonst verborgenen hintergründigsten Dinge werden müssen.

So gefaßt hat unser Thema dann seine besondere Bedeutung für die deutsche Jugend. Allgemeine wie geschichtliche Darlegungen begegnen heute erfahrungsgemäß nur noch geringem Interesse. Man spricht ja heute allgemein von der Überwindung des Historismus auf allen Gebieten, erst recht auf dem der Religion. Die Gegenwart mit ihrer drängenden Not und ihren Fragen liegt uns näher als die Geschichte der 'grauen' Vergangenheit. Am stärksten empfindet das ohne Zweifel die Jugend, die ja geradezu die Losung ausgegeben hat, ganz für die Gegenwart und in der Gegenwart, statt in der Vergangenheit oder für eine ferne Zukunft zu leben. Darum will die Jugend keine Geschichte, darum bietet man ihr ja heute auch in der Schule schon vielfach keine Geschichte mehr in der alten Form historischer Entwicklungen und Zusammenhänge, sondern man greift typische große Geschehnisse und Gestalten heraus, um hier, an sog. 'Knotenpunkten', die Bedeutung der großen in der Geschichte auftauchenden Probleme, der Völker- und Menschheitsfragen, um so tiefer und eindrucksvoller darzulegen. Da sind denn die Zeiten der Kämpfe und Auseinandersetzungen ohne Zweifel immer das dankbarste Feld für die kampfesfrohe Stimmung der Jugend. Jeder Lehrer, der einmal im Religionsunterricht die Reformationsgeschichte, ungehemmt von konfessioneller Bedenklichkeit, vor der Jugend behandelt hat, kann das bestätigen.

Dazu kommt aber noch ein zweites, das ist das völkische, nationale Moment. Man darf ja nicht ohne weiteres lebendiges *religiöses* Interesse bei der Jugend erwarten. Es pflegt im Gegenteil heute schon infolge der fehlenden elterlichen Einwirkung zumeist ziemlich gering zu sein; besonders ist das aber in einem gewissen Knabenalter der Fall, wo der Sinn notorisch einseitig auf die umgebende Wirklichkeit gerichtet ist, deren sich der werdende Mensch erst einmal bemächtigen muß, ehe sich sein Fragen und Denken den übersinnlichen Regionen zuwenden kann. Dafür erwacht aber gerade in dieser Zeit und eben weil es dabei auch um die Wirklichkeit geht, in der er lebt, um so stärker das vaterländische Interesse, und alles, was mit Volk und Vaterland zu tun hat, kann auf seine Teilnahme rechnen. Wenn nun also jene religiösen Kämpfe und Gestalten zugleich unter nationalem Gesichtspunkt dargestellt werden, wenn deutlich wird: das haben die Deutschen erlebt, so haben unsere Vorfahren einst gedacht, gefühlt, gekämpft, gelitten, so haben sie gesiegt oder sind sie unterlegen, dann werden die Herzen erst recht warm dabei, das Historische gewinnt ihre Teilnahme, und auf dem Wege über das nationale kann sich leichter auch das religiöse Interesse an den Stoffen und Fragen, die so behandelt werden, entzünden. Gerade bei einem Mann wie Luther wird es immer wieder deutlich, wie vaterländische Begeisterung für den deutschen Helden das Interesse auch an seinem religiösen Werk und seiner Bedeutung erhöht. Und schließlich ist das unstreitig vorhandene religiöse Interesse in jenen 'deutsch-

gläubigen' Bewegungen, von denen oben die Rede war, ja auch ohne Zweifel mindestens ebenso stark national wie religiös gerichtet.

Ein Religionsunterricht also, der so die großen Wendepunkte, die Kampfzeiten und Wandlungen in der Geschichte der Religion unter vaterländischem Gesichtspunkt behandelt, wird vielleicht mehr innere Teilnahme bei der Jugend erwecken, als das bisher einem mehr kirchen- oder religionsgeschichtlich orientierten Unterricht möglich war.

Diese Art geschichtlichen Religionsunterrichts — und geschichtlich wird der Religionsunterricht im wesentlichen doch bleiben müssen, da auch das Erbauliche und die Lebenskunde von der Geschichte sich nährt — würde dann aber auch der heute so vielbetonten Forderung der 'Konzentration' am besten dienen. Er würde so am besten die Fäden hinüberspinnen zum deutschen wie zum Geschichtsunterricht und würde so aus der Isolierung herauskommen, der er, und gerade er mehr wie die anderen Fächer, verfallen war. Denn das ist ja der gute und berechtigte Sinn der Konzentration, daß die Fächer nicht mehr isoliert nebeneinander laufen sollen wie bisher, sondern daß sie sich untereinander berühren, daß im Geist des Schülers das getrennt Dargebotene miteinander zu einer Einheit verwächst, wie denn die Dinge in der Wirklichkeit auch zusammenbestehen und sich miteinander zur Einheit des Lebendigen verschlingen. Solch ein Religionsunterricht würde eine notwendige und wertvolle Ergänzung zur Deutschkunde sein — bisher ist das religiöse Element in der Deutschkunde doch wohl meist auf den germanisch-deutschen Götterglauben beschränkt geblieben, höchstens daß es etwa noch in den fortlebenden Bräuchen und Vorstellungen des Aberglaubens zur Geltung kam. Und ebenso auch zum Geschichtsunterricht, indem er in dem großen Gewebe des geschichtlichen Werdens den vielfach verborgenen, tiefen, aber starken religiösen Einschlag aufdecken würde. Damit würde der Religionsunterricht aber wiederum vor allem sich selber dienen, indem er alle die assoziativen Momente, die vom deutschen und vom Geschichtsunterricht her in der Seele des Schülers für seine Gegenstände bereit liegen, verwenden und an sie den religiösen Stoff anknüpfen könnte, wodurch zugleich, wie schon gezeigt, auch das religiöse Interesse leichter belebt werden könnte. Vielleicht könnte auf diesem Wege — das wäre der schönste, wenn auch gewiß seltene Erfolg dieser Unterrichtsweise — sogar erreicht werden, daß dem Schüler die Erkenntnis aufdämmerte, daß schließlich im Religiösen, im Glaubensleben des Volkes wie der Menschheit, die tiefsten Fäden der geschichtlichen Entwicklung überhaupt zusammenlaufen. Jenes Goethewort würde ihm deutlich werden, nach dem 'das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte der Konflikt des Unglaubens mit dem Glauben' bleibt. Was dann wiederum keine bloß geschichtliche Erkenntnis, also kein Hängenbleiben im 'Historismus' bedeuten würde, sondern nur die unmittelbare Geltung und Bedeutung der Religion für das Menschentum überhaupt eindrücklich machen würde, so daß der einzelne damit auch für seine Person direkt und unmittelbar vor die Frage der Religion gestellt würde.

Man braucht aber nicht zu befürchten, daß damit die Religion ihres übernationalen, ja ihres Ewigkeitsgehalts beraubt würde. Diese Gefahr läge nur dann

nahe, wenn sie *lediglich* als ein in der Geschichte entstehendes, sich wandelndes und wieder vergehendes Erzeugnis des Menschengeistes behandelt würde. So behandelt würde sie freilich aufgehen in dem Relativismus aller Historie. Diesem Relativismus steht allerdings nahe jene uns bekannte Betrachtungsweise der völkisch-religiösen Bewegung, wenn sie etwa im Christentum nur ein Erzeugnis des jüdischen oder orientalischen Geistes sieht und nun meint, wir als Germanen müßten uns der selbstgeschaffenen Religion zuwenden, so wie auch andere Völker ihr eigenes 'Gottum' besäßen. Aber gerade bei einer geschichtlichen Behandlung des deutschen Glaubens, wie sie oben vorgeschlagen wurde, könnte, ja müßte doch auch zur Geltung kommen, wie in und hinter aller sich wandelnden Form doch immer ein ewiger Gehalt sich in der Geschichte durchsetzen, in das irdische Geschehen einfließen und einwirken will. Gerade an den entscheidenden Wendepunkten müßte ja immer wieder deutlich werden, wie die Menschen hier in besonderer Weise vor das Ewige gestellt werden, wie dieses Ewige, Göttliche mit unbedingten Forderungen und Nötigungen sein Recht geltend machen will an ihren Seelen. Denn diese Wendepunkte und Wandlungen werden immer gerade dadurch herbeigeführt, daß die bisher geltenden Formen zerbrechen gegenüber neuen als unbedingt verbindlich empfundenen, Ewigkeitskeitsgehalt in sich tragenden Wahrheiten. Darum gewinnen ja die großen Religionskämpfe ihren häufig so erbitterten Charakter, weil es hier um letzte Wahrheiten geht, denen sich der Mensch unbedingt verpflichtet weiß, und weil sich ihm in diesem Letzten, in diesem Unbedingten das Göttliche selber bekundet. Mag die Form, die Vorstellung, die Lehre dabei auch immer wieder geschichtlich bedingt sein, hinter ihr ragt doch in unerschütterlicher Majestät der ewige Gotteswille auf und offenbart seine bezwingende Macht an den Seelen. Das ist dann der allem bloß Geschichtlichen, auch dem Nationalen als einer gleichfalls vergänglichen Form des Lebens stets überlegene innerste Gehalt der Religion, der niemals in irgendeiner Kultur aufgehen, sondern im Gegenteil jeden Augenblick der Kultur sich kritisch gegenüberstellen kann. So käme neben dem geschichtlichen immer auch der übergeschichtliche Wert der Religion zu seinem Recht, und gerade wenn etwa einmal in erschütternde Seelenkämpfe religiöser Heroen hineingeleuchtet wird, muß vielleicht dem empfänglichen jugendlichen Gemüt ein Eindruck davon zuteil werden, daß es sich hier noch mehr als um nationale oder historisch bedingte relative Werte, sondern um die letzten, höchsten auch für ihn wichtigsten Menschheitsfragen handelt.

## III

Es kann hier nicht aufgezeigt werden, wie nun im einzelnen eine solche Behandlung des deutschen Glaubens im Unterricht sich zu gestalten hätte. Jeder wird sich seinen Weg selber suchen müssen, als vortrefflicher Wegeweiser aber bietet sich v. Schuberts schon erwähnte 'Geschichte des deutschen Glaubens' an. Alle Religionslehrer werden aus ihr zu lernen haben. Einige Bemerkungen aber seien dazu doch gestattet. Die schwierigste Aufgabe wird, wie mir scheint, darin liegen, immer wieder den deutschen Charakter an den zu behandelnden religiösen Glaubensbildungen zu erfassen und herauszustellen. Dazu ist zunächst vor allem

eins nötig, daß man sich nämlich eine möglichst sichere, möglichst vollständige Vorstellung vom deutschen Wesen selber bilde und daß man sich auch mit den Schülern darüber verständige. Das scheint mir notwendiger und richtiger als eine Verständigung über die Begriffe Glauben, Religion und Frömmigkeit, wie sie v. Schubert seinem Werk vorausschickt. Das mag in einem für die weite Öffentlichkeit bestimmten Werke am Platze sein, im Unterricht aber gehört eine solche Erörterung in andere Zusammenhänge hinein. Überdies sind die religiösen Gebiete, die im kirchengeschichtlichen Unterricht zu behandeln sind, von vornherein genügend abgesteckt und bedürfen nicht erst der Begrenzung durch die Begriffsbestimmung der Religion oder des Glaubens. Aber was deutsch ist in einem Glauben, kann nicht gesagt werden ohne vorherige Klärung über den Begriff des Deutschen. Das ist gewiß nicht leicht, und man mag an ein Wort Rankes denken: Wer will jemals in den Begriff oder in Worte fassen, was deutsch sei? Wer will ihn bei Namen nennen, den Genius unserer Jahrhunderte, der vergangenen und der künftigen?

Aber gilt nicht, was für das deutsche Wesen gilt, im Grunde für alles Lebendige, auch für jede lebendige Persönlichkeit: wie kann man das Lebendige jemals in Worte zu fassen meinen? Man hat die 'Teile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band'. Und doch kann man sich auch dem Lebendigen wenigstens annähern auch mit Worten und Begriffen und ein annäherndes Verständnis davon zu gewinnen suchen. Rudolf Eucken[1]), Hermann Cohen[2]), Ernst Troeltsch[3]), Heinrich Scholz[4]) u. a. haben in tiefgrabenden Schriften wohl auch die Schwierigkeiten, aber, wie ich glaube, durchaus auch die Möglichkeit aufgewiesen, hier zu einem Ergebnis zu kommen. Und wenn man das Buch von *Hans Floerke* 'Deutsches Wesen im Spiegel der Zeiten' (Berlin 1916) mit seiner überwältigenden Fülle von Zeugnissen, einheimischen und fremden, über die verschiedenen Seiten des deutschen Wesens durchstudiert, so steht man zwar zunächst vielleicht staunend vor der Vielseitigkeit der deutschen Wesenszüge — gerade diese Vielseitigkeit selber, diese Universalität, ist ja ein wesentlicher Charakterzug des deutschen Geistes —, aber es kann sich einem dann doch ein Charakterbild vom deutschen Wesen herausgestalten. Zumal wenn man imstande ist, auf Grund eigener Erfahrungen und Studien die deutsche Art mit fremdländischer zu vergleichen. Denn die Vergleichung ist allerdings ein unerläßliches Hilfsmittel zur Begriffsbestimmung, bedeutet ja doch Definition bekanntlich nichts anderes als Abgrenzung des zu Bestimmenden von dem anderen, das ihm zur Seite gestellt oder mit ihm verglichen werden kann. Unentbehrlich aber ist solche Begriffsbestimmung, weil sonst alles Reden über den deutschen Charakter religiöser Lebensäußerungen immer ins Unsichere, in mehr oder weniger willkürliches, subjektives Meinen oder Fühlen zerfahren müßte und so besonders für Schüler, die immer möglichst fester Speise bedürfen, wertlos würde.

1) Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes, 1914.
2) Über das Eigentümliche des deutschen Geistes, 1914.
3) Das Wesen des deutschen Geistes, 1915.
4) Das Wesen des deutschen Geistes, 1917.

Wären so die Hauptzüge deutschen Wesens mit den Schülern — womöglich auf Grund ausgewählter Zeugnisse und in Anknüpfung an das den Schülern Bekannte — erörtert, dann dürfte nach meiner Meinung unter keinen Umständen ein Kapitel fehlen, das bisher wohl fast immer dem Deutschen oder dem Geschichtsunterricht überlassen geblieben ist, nämlich das Kapitel der angestammten alten germanisch-deutschen Religion. Schon deshalb darf es nicht fehlen, weil eben jene Bestrebungen zur Erneuerung altgermanischen Glaubens vorliegen, von denen die Rede war, und weil zu ihnen auch einmal im Religionsunterricht Stellung genommen werden muß. Hier waren also erstmalig und grundlegend die deutschen Wesenszüge am Glauben unserer Vorfahren darzulegen. Daß das bei dem Mangel an Überlieferungen aus dem eigentlichen Deutschland ohne die nordische Mythologie nicht möglich ist, liegt auf der Hand. Dabei müssen dann aber natürlich auch die zeitlichen und inhaltlichen Unterschiede zwischen der deutschen und nordischen Überlieferung gebührend beachtet werden. Dies Kapitel darf auch deshalb nicht fehlen, weil eine genügende Behandlung des hochwichtigen folgenden Abschnittes, der von der Christianisierung der Deutschen handeln würde, nicht möglich wäre, ohne daß vom früheren heidnischen Glauben ausgegangen würde. Dieser zweite Abschnitt ist aber deshalb so wichtig, weil hier gerade die schärfsten Angriffe der 'Deutschgläubigen' einzusetzen pflegen, indem sie aus einer einseitigen Betonung der angeblich zwangsweisen Aufpfropfung einer wesensfremden Religion den Schluß ziehen, daß dieser fremde Bestandteil aus der deutschen Kultur ausgeschieden werden müsse, wenn anders ein an Leib und Seele reines und starkes Deutschtum wieder erstehen solle. Solchen Einwänden muß begegnet werden, und sie können m. E. auch aus der Kenntnis der Geschichte heraus entkräftet werden.

Denn bei einem genaueren Eindringen in die Geschichte der Christianisierung der germanischen Völker wird sich zeigen lassen, daß in Wirklichkeit gar nicht ein so gewaltsamer Bruch zwischen alter und neuer Religion vorliegt, wie er von den 'Deutschgläubigen' in der Regel vorausgesetzt wird. Bei den Germanen der Völkerwanderung mußte sich infolge der Lösung von den alten heimatlichen Heiligtümern, von vielen angestammten Gebräuchen, die an die Seßhaftigkeit geknüpft waren, notwendig auch das Verhältnis zur altüberlieferten Religion lockern, sie wurden empfänglich für die Güter einer überlegenen Kultur, und damit mußte ihnen auch die Annahme der neuen, mit dieser Kultur verbundenen Religion erleichtert werden. Nichts hat sich in der neueren Erforschung der frühgermanischen Geschichte stärker durchgesetzt als die These von der Durchdringung der Goten am Schwarzen Meer mit der Kultur des Hellenismus, die dann von da aus die übrigen germanischen Völker bis nach Skandinavien hin mehr und mehr durchsetzt hat.[1]) Es ist aber sicherlich kein Zufall, daß eben diese Goten das erste Germanenvolk sind, das sich dem Christentum zugewandt hat. Dasselbe gilt aber auch mit wenigen Ausnahmen für diejenigen Stämme, die sich nicht an der allgemeinen Wanderung beteiligt haben. Die römische Kultur ist überall eingedrungen und hat

1) Vgl. die zusammenfassende Überschau, 'die neue Perspektive', die *Hans Naumann* in der deutschen Vierteljahrsschrift f. Lit. u. Geistesgesch. 1925 S. 642ff. gegeben hat, hier auch die Angaben über die nähere Literatur.

die einheimischen Überlieferungen mehr oder weniger zersetzt. Die neue Religion bedurfte — mit der einzigen Ausnahme der Sachsen — gar keiner gewaltsamen Mittel, um die germanischen Völker zu erobern. Selbst bei den Völkern, die am längsten ihr Heidentum behauptet haben, bei den skandinavischen, gewann das Christentum einen verhältnismäßig leichten Sieg, wobei selbstverständlich nicht von einer sofortigen inneren Umwandlung der Völker geredet werden kann — die gibt es nirgends bei einem Wechsel der Religionen in der Völkergeschichte —, aber die Voraussetzungen für die allmähliche innere Wandlung in der fortgehenden Angleichung des Geistes an das Neue waren gegeben. Die Mythologie der Nordgermanen aber, die Göttersage der Edda, an die sich die heutigen Anhänger der germanischen Religion so leidenschaftlich anklammern, war teils, wie jede systematisierte Mythologie, schon eine Verfallserscheinung der Religion — unbeschadet ihres *poetischen* Wertes —, teils war sie auch selbst schon weithin durchsetzt mit Überlieferungsgut der hellenisch-christlichen Kultur, wie die Forschung der letzten Jahre erwiesen hat.[1])

Diese kurze Abschweifung war nötig, weil hier einige Hinweise gegeben werden sollten für die unterrichtliche Behandlung dieser Dinge, wie sie heute geboten scheint. Es liegen eben wirklich sehr gewichtige Gründe vor, einerseits von der völkisch-religiösen Seite her, andererseits auf seiten der religionsgeschichtlichen Wissenschaft mit ihren neuesten Ergebnissen, sich mit diesen Dingen sowohl in eigenen Studien wie auch im Unterricht zu beschäftigen.

Darf ich den Fortgang dieses Unterrichtsganges, wie ich ihn mir denke, noch in ein paar kurzen Strichen skizzieren, so würde des weiteren zu zeigen sein, wie sich der Deutsche zunächst bei der Annahme des neuen Glaubens auf die überragende Autorität und Kulturüberlegenheit der römischen Kirche hin beruhigt, indem er aber zugleich aus dem ihm überlieferten Glaubensgut sich nur dasjenige innerlich assimiliert, was seinem Wesen und angestammten Erbgut an Vorstellungen gemäß ist — Heliand, Otfried, Muspilli, Waltharilied u. ähnl. Zeugnisse, die ersten leisen Anfänge der Germanisierung des Christentums. Wie dann allmählich die selbständige deutsche Art der Frömmigkeit gegenüber der römischen und romanischen sich entfaltet — Stellung zur Askese, deutsche ritterliche Dichtung: Wolfram, Walther, deutsche Grüblergestalten wie Otloh von Regensburg (Hauck redet schon von den Anfängen der Befreiung des Individuums), ferner die Innerlichkeit der deutschen Mystiker in ihrer inneren Unabhängigkeit von der römischen Kirche, nicht zu vergessen auch der Charakter der deutschen Kunst in der Romanik wie in der deutschen Gotik (Worringer, Formprobleme der Gotik, gibt hier, auch für die Erfassung des religiösen Geistes, tiefe Aufschlüsse).[2]) Wie endlich die deutsche Art ganz herauswächst aus der überlieferten Autorität, wie sie, zuerst erfaßt vom allgemeinen Wahrheits- und Erkenntnisdrang (Nikolaus von Cues, die

1) Besonders instruktiv hierfür — trotz vieler Wahrscheinlichkeitsrechnung — *Franz Rolf Schröder*: Germanentum und Hellenismus. Heidelberg 1924.

2) Sehr wertvoll für diese Zusammenhänge ist auch das neueste Werk von Hans Preuß: Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst, Berlin 1926, und ferner Oskar Beyer, Romanik, Berlin 1923.

deutschen Humanisten), dann aus tiefster Gewissensnot und in neuer, selbstgewonnener Glaubensgewißheit das römische Joch vollends abwirft und aus der Tiefe der deutschen Seele heraus eine neue deutsch-christliche Frömmigkeitsform sich schafft (Luther und die deutsche Reformation). Diese deutsche Frömmigkeit offenbart sich dann in besonderer Weise noch im Kirchenlied, sie schafft sich wiederum neue Ausdrucks- und Betätigungsformen im Pietismus, mit seinen charakteristischen Unterschieden sowohl von der anglikanischen Parallelerscheinung des Methodismus wie von der gleichzeitigen romanischen Mystik (Molinos, Madame de Guyon und die Salesianer). Der deutsche Geist entfaltet sich endlich in seiner Sonderart aufs stärkste in der tiefgreifenden, bis heute noch fortgehenden Auseinandersetzung mit der größten Geistesumwälzung der neueren Geschichte, der Aufklärung, zu der er seine wiederum im Vergleich mit den Engländern und Franzosen besondere Stellung einnimmt, im deutschen Rationalismus (Leibniz, Lessing) wie im Idealismus und in der Romantik, die beide, so fern oder nah sie dem Christentum immer stehen mögen, jedenfalls ganz charakteristische Ausprägungen deutschen Glaubens darstellen (Kant, Schiller, Fichte, Schleiermacher).

Es wird wohl deutlich geworden sein, daß dem Religionsunterricht neue Aufgaben aus dieser Behandlung des kirchengeschichtlichen Stoffes erwachsen. Es gilt, sich in die hier erwachsenden Probleme zu vertiefen und die Dinge unter der besonderen Beleuchtung zu erfassen, die mit der Hervorkehrung des nationalen Gesichtspunktes auf sie fällt. Daß dieser nationale Gesichtspunkt nicht der einzige sein darf, unter dem die Geschichte des Christentums und der Kirche behandelt wird, braucht wohl kaum noch einmal gesagt zu werden, die Hauptsache ist aber, daß er mehr in den Vordergrund gerückt wird, als das bisher zumeist geschehen ist.

Man darf zum Schluß nochmal darauf hinweisen: es handelt sich um die tiefsten Kräfte unseres Wesens und unseres Volkstums, aus denen allein ein wirklicher Aufbau des deutschen Volkes erwachsen kann, um die nationalen und die religiösen. Und um beide in ihrer innigsten Verbindung: die religiösen, wie sie in die natürlichen Anlagen und Kräfte des Volkstums einfließen und ihnen Nahrung, Reichtum und Tiefe spenden, die nationalen, wie sie dem Menschheitsgehalt der Religion Farbe, Wärme, Gestalt verleihen. Es kann keine höhere Aufgabe geben, als unsere Jugend immer wieder aus diesen Kraftquellen zu speisen.

---

## OSTASIATISCHE JUGENDBILDUNG

Von Waldemar Oehlke

Der Unterricht in China und der in Japan sind dem Wesen nach fast gleich, der Qualität und dem Umfang nach sehr verschieden.

In *China* ist er seit der Revolution von 1911 äußerlich neu organisiert worden. Seine Grundlagen aber sind dieselben geblieben. Nach amtlicher Statistik gab es im J. 1913 im ganzen Reiche, dessen 21 Provinzen einzeln zum Teil größer als Deutschland sind, 118952 Volksschulen, 7862 höhere Primärschulen, 489 Gewerbeschulen, 96 höhere Gewerbeschulen, 444 Mittelschulen, 212 pädagogische Schulen,

73 Fachschulen, darunter sogenannte Hochschulen für Pädagogik, und 10 Universitäten. An die Anstalten werden aber jetzt höhere Ansprüche gestellt, so daß viele nicht mehr mitgezählt werden können. Beispielsweise durfte sich früher ein Institut mit nur einer Fakultät und sechsjährigem Kursus Universität nennen, während heute nur Peking und Nanking, allenfalls noch Amoy, solche Ansprüche erheben dürfen.

Die Volksschule, die zunächst Knaben und Mädchen zusammen umfaßt, führt in 4 Jahren, vom 7. bis zum 10. Lebensjahre, hauptsächlich zum fertigen Lesen und Schreiben, das in China ja eine viel größere Kunst ist als bei uns. Die provinziellen Behörden — denn unser Staatsbegriff ist in China bis auf weiteres eine Unmöglichkeit, da eine zentrale Regierung und staatsbewußte Bürger fehlen — ziehen die Kinder möglichst vieler Eltern zur Volksschule heran, können aber aus finanziellen Gründen natürlich keinen Schulzwang ausüben. Der weitaus größte Teil der Bevölkerung besteht aus Analphabeten, sogar in den Großstädten. Auch unsere Pekinger Rikschakulis, ja selbst der chinesische Verwalter unseres Deutschen Klubs, der fließend Deutsch sprach, konnten chinesische Schrift nicht lesen. Gibt es doch in China noch nicht einmal eine allgemeine Einkommen-, sondern nur Grundbesitz-, Gewerbe-, Stempel- und Umsatzsteuer, abgesehen von dem köstlichen Likin, der als Wegezoll im Innern zu $^1/_{1000}$ des Wertes erhoben wird und um den auf der sanft verflossenen Pekinger Tarifkonferenz so heftig gestritten wurde.

Aus der Volksschule geht das Kind auf Wunsch der Eltern in die höhere Primärschule über (Knaben und Mädchen getrennt), in der es drei Jahre bleibt. Ihr ist es gestattet, noch eine besondere Abteilung für Präparanden mit zweijährigem Kursus einzurichten. Knaben können statt der höheren Primärschule auch Gewerbe-, Forst-, Handels-, Navigations- und Technische Schulen mit ebenfalls dreijährigem Lehrgang besuchen.

An diese Schulen, die noch das 13. Jahr umfassen, schließen sich die vierjährigen Mittelschulen (Knaben und Mädchen getrennt) an, die ebenfalls zweijährige, höhere Präparandenabteilungen einrichten können. Neben ihnen stehen entsprechend der unteren Stufe dreijährige höhere Gewerbe-, Forst-, Handels-, Navigations- und Technische Schulen. Außerdem gibt es noch eine besondere Schule für Pädagogik (Knaben und Mädchen getrennt), deren Lehrgang einschließlich der einjährigen Vorbereitungsabteilung 5 Jahre dauert.

Der Mittelschule, in der eine Fremdsprache — meist Englisch — gelehrt wird, folgt die Universität — die reformierte wie in Peking für beide Geschlechter — mit 6jährigem Kursus, d. h. nur bei ungenügender Aufnahmeprüfung im Falle nicht ausreichender Zeugnisse mit zwei Jahren in der Vorbereitungsabteilung und vier Jahren eigentlichen Studiums, so daß die beiden vorbereitenden Jahre etwa unserer Prima entsprechen würden, wenn ein Vergleich überhaupt möglich wäre. Für die deutsche Abteilung war statt dessen ein richtiges deutsches Gymnasium als Unterbau geplant.

Auf gleicher Stufe mit Universitäten, wenn auch nicht gleichen Ranges, stehen die hohen Fachschulen für Rechtswissenschaft, Medizin, Medikamente, Forst, Technik, Handel, Bildende Kunst, Musik, Navigation, Bergbau und bei dem

weiblichen Geschlecht Seidenraupenzucht, alle mit fünfjährigem Kursus. Vier Jahre umfaßt eine besondere Hochschule für Pädagogik.

Von der höheren Primärschule ab wird Schulgeld gezahlt. In den Anstalten für Pädagogik ist alles frei, Wohnung, Essen, Kleider, Bücher. Die Behörden wählen da aus. Das Schulgeld ist nach Provinz, Stadt und Institut ganz verschieden.

Daneben gibt es natürlich private Anstalten, unter denen das Hsiung-San-Waisenheim bei Peking, eigentlich eine Kinderstadt mit dem Prinzip der Selbsterziehung und Selbstverwaltung, den höchsten Rang einnimmt. Die 2—3000 Kinder stellen dort alles selbst her, auch ihre Kleider und Schuhe. Als ich mit meiner Frau in eine Mädchenklasse ohne Lehrerin trat, lasen die Kleinen im Chor, einer Mitschülerin als Vorsprecherin folgend, ohne anders als mit den Augen von uns Notiz zu nehmen. Da die Erzeugnisse der Kinder auch verkauft werden, kommt Geld von außen herein, aber keines geht für solche Dinge hinaus.

In der Universität, deren Rektor dauernd angestellt ist, deren Dekan — besser: Unterrichtsdirektor, nur einer für alle Abteilungen — alle zwei Jahre gewählt wird, teilen sich vier Kommissionen in die tatsächliche Leitung: der Generalrat, von den Professoren gewählt, für Gesetzgebung, Budget und Ordnung; der Unterrichtsrat für die Wissenschaft und Lehre; der Verwaltungsrat, nach Vorschlägen des Rektors gewählt vom Generalrat; der Finanzrat, an dem auch Vertreter der Studentenschaft mit Stimmrecht teilnehmen, für Hygiene, Raumverteilung, Veröffentlichungen, Instrumente und Bibliothek. Die Pekinger Universitätsbibliothek zählte zu meiner Zeit (1920—1924) 161231 Bände, von denen 141315 chinesisch, 2431 japanisch und 17485 europäisch-amerikanisch waren. Dazu kam 370 chinesische, 48 japanische und 170 westliche — meist amerikanische — Zeitschriften. Damals hatten wir fünf fremdsprachliche Abteilungen, außer Deutsch als älteste Englisch, dann Französisch, Japanisch, Russisch. Die Universität hat ihr eigenes Tageblatt. Sehr eingebürgert hat sich der moderne Sport. Das von mir gegründete akademische Seminar ist das erste dieser Art in China und wird jetzt von meinem besten Schüler in Nanking nachgebildet.

Man darf an alle diese Institute nicht den europäischen Maßstab anlegen. Dozenten wie Studenten, Lehrer wie Schüler leisten nicht entfernt dasselbe wie Europäer, von primitiven Kulturäußerlichkeiten zu schweigen. Aber der gute Wille ist da. Meine chinesischen Zuhörer waren mir viel lieber als meine japanischen: sie stellten die Sache über ihre Person, drangen auch tiefer in den Kern ein. Aneignung und Nachahmung dagegen sind in Japan schneller und besser. Bevorzugt wird als Unterrichtsgegenstand in beiden ostasiatischen Ländern von frühester Jugend an die Logik: acht Wochenstunden in der chinesischen Primärschule!

Die Jugendbildung in *Japan* kann sich natürlich auf eine ganz andere politische und kulturelle Entwicklung in modernem Geiste stützen, hat auch früher anfangen können, in bescheidenen Grenzen allgemein zu werden, so daß es lohnt, historisch zurückzublicken; das Land ist ja neben dem chinesischen Riesenreich so klein und durch das umgebende Wasser auf sich selbst konzentriert in nationalem

Sinne, schon zu einer Zeit, als Chinas Kaiser bildungsfeindlich gegen allzu große Aufklärung des Volkes ankämpften, sogar mit Schwert und Galgen.

Seit dem Jahre 285, als die Schriften des Konfuzius über Korea nach Japan kamen, ruhte die japanische Bildung auf chinesischer Grundlage. 552 kam der Buddhismus auf demselben Wege hinzu. Zunächst sorgte die Dynastie für Unterricht nur in engeren Hofkreisen. Die Universität von Kioto war die erste Tat. 1176 jedoch brannte sie nieder. Die Volksbildung begann erst seit der Berührung Japans mit dem Abendlande, ungefähr um 1544, als die Portugiesen landeten. Chinas Küste und kaiserliche, abschließende Traditionen traten zeitweise ganz in den Hintergrund. Zu den Erkenntnissen rein praktischer Auswirkung und Auswertung, vor allem der Pietät gegen die Götter, den Kaiser und die Familie, gesellte sich nun der Drang zu wissen um des Wissens willen. Forschung und Unterricht erhoben ihr Haupt.

Heute ist das japanische Erziehungswesen bis ins kleinste ausgebildet. Auf sechs Jahre Primärschule folgen fünf Jahre höhere Schule (Kotogakko), die zu den Hochschulen und Universitäten führen. Doch gibt es noch keine Technische Hochschule in unserem Sinne, so daß ich als Honorarprofessor an der Technischen Hochschule Berlin stets als Professor einer Technischen Universität bezeichnet wurde, auch auf meiner japanischen Visitenkarte. Einschließlich Koreas hat Japan 25 Hochschulen und neben privaten Universitäten fünf kaiserliche, in Tokio, Kioto, Sendai, Fukuoka und Sapporo, in den zuerst genannten beiden Hauptstädten mit sieben Fakultäten: Rechtswissenschaft, Medizin, Technik, Literatur, Naturwissenschaft, Landwirtschaft und Nationalökonomie, in den übrigen Städten mit drei bis vier der aufgeführten Abteilungen. Von den 19 privaten Universitäten sind die bekanntesten die Waseda, Keio und Meiji in Tokio. Zu meiner Zeit (1925) nach dem katastrophalen Erdbeben waren das kümmerliche Holzbaracken. Die Ruinenfläche der kaiserlichen Universität war ein geradezu trostloser Anblick, obwohl doch damals schon zwei Jahre seit dem Unglück vergangen waren. Technische Schulen gibt es 20 — als Hochschulfach ist die Technik wie gesagt den Universitäten zugeteilt —, landwirtschaftliche 7, handelswissenschaftliche 12, nautische 2, von denen jede — in Tokio und Kobe — zwei Abteilungen hat: Schiffsbau (also abgezweigt von Universitätstechnik) und Navigation. Bedeutend sind auch spezielle Fachinstitute und Kunstakademien, vor allem die Musikakademie zu Tokio, in der ich meisterhaft vorgetragene deutsche Musik gehört habe. Diese wird übrigens auch an den höheren Schulen Japans sehr gepflegt. Auf einem Schülerkonzert, dem wir beiwohnten, waren von zwölf Programmnummern acht deutsch, darunter Lieder in deutscher Sprache, gesungen von gemischtem Chor. Japan hat auch zwei sogenannte Frauen-Universitäten, die jedoch nicht in gleichem Range mit den andern stehen. Die Zahl der kleineren Privatschulen ist Legion, so daß eines feststeht: ganz ungebildete Japaner gibt es, in schroffem Gegensatz zu China, überhaupt nicht.

In China und noch viel mehr in Japan wird, entsprechend der wachsenden Ablehnung alles Westlichen, die 'weiße' Bildung, also auch die 'weiße' Lehrkraft mehr und mehr abgebaut. Die Übernationalisierung Japans insbesondere wirkt im

Bildungswesen geradezu grotesk. Die Japaner halten sich allen Ernstes den andern Völkern der Welt und namentlich den Europäern für überlegen, obwohl ihr Aufstieg reine Nachahmung des Westens und z. B. ihre eigene Geisteswissenschaft nichts ist als Wortschwall des leeren Mahayana-Buddhismus. Das sehen sie nicht ein, verblendet durch ihre beiden Siege: über China und Rußland.

Wir Deutschen tun gut, uns in dieser kritischen Zeit ostasiatischer Überheblichkeit nicht anzubieten. Uns ziehen sie jedenfalls noch allen andern Weißen vor, und zu uns kommen sie sicher auch in Zukunft zuerst. Deutsche Lehrer aber sollte man warnen, vorläufig hinauszugehen, denn sie haben nicht die akademische Freiheit des Universitätsprofessors und machen, wie ich gehört habe, heute sehr unerfreuliche Erfahrungen. Das an dieser Stelle zu betonen, halte ich für meine Pflicht. Leider darf man diese Dinge öffentlich nur ganz behutsam anfassen, um größere Interessen unseres Volkes durch Ausbreitung nachgeordneter Mißstände und persönlicher Erfahrungen nicht aufs Spiel zu setzen. —

Die Schriftleitung verdankt dem Professor der ostasiatischen Philologie an der Universität Leipzig Hrn. Dr. Erich Haenisch (1904—1911 Lehrer in chinesischen Diensten) folgendes Nachwort:

Die warnenden Worte an die deutsche Lehrerschaft, in welche der sehr lesenswerte Aufsatz ausklingt, erheischen eine Abschwächung, da der Verf. drüben nicht Lehrer, sondern Universitätsprofessor war, seine Warnung also immerhin nicht aus eignem beruflichen Erleben schöpft.

Zuerst einmal gilt für China, wie für jedes andere Ausland, die Forderung, daß man, um sich vor Enttäuschungen zu sichern — vor allem als Verheirateter — vor Abschluß des Vertrages sich möglichst genau nach den örtlichen Verhältnissen und nach der Lehranstalt erkundige. Dies geschieht am besten bei der Abtlg. VI des Auswärtigen Amts und bei Kollegen, die vordem im Lande gewesen sind und drüben noch ihre Beziehungen haben.

Da erfährt man zunächst sofort, daß, wie der Verfasser des Aufsatzes richtig bemerkt, der Lehrer drüben nicht die Freiheit eines Universitätsprofessors genießt, die er übrigens auch sonst außerhalb Deutschlands selten fände. Sie würde ihm in Ostasien schon deswegen wenig nützen, weil der Schüler und auch der Student noch keine genügende sprachliche Vorbildung besitzt, soweit es sich um deutsche Unterrichtssprache handelt. Hier heißt es, sich zunächst der einfachsten Mittel zu bedienen, um seine Gedanken überhaupt verständlich zu machen und den Hörer an deutschen Vortrag erst zu gewöhnen.

Eines aber ist die Hauptsache: Wer hinausgeht — von den kurzen Gastvorträgen sei hier nicht gesprochen —, muß die Berufung zum Auslandslehrer in sich fühlen. Die Auslandsarbeit soll nicht nur als ein Sprungbrett für späteres Fortkommen in der Heimat betrachtet werden oder als eine Gelegenheit, sich einmal die Welt anzusehen. Zwei Jahre dürfen als Mindestzeit zur Eingewöhnung des Lehrers dort draußen gelten. Erst danach wird er voll wirksam. Die innere Berufung, die Fähigkeit, still und treu seine Arbeit zu leisten, vor allem ein gewisser Takt, nirgends so wichtig wie in Ostasien, wer das alles in sich

fühlt, der gehe ruhig hinüber. Er wird dort draußen ein anregendes und für den deutschen Namen hochbedeutsames Amt verwalten und in allen Schwierigkeiten sich eine angesehene Stellung behaupten. Durch die gegenwärtigen, wahrscheinlich noch lange andauernden, äußeren Wirren lasse er sich jedenfalls nicht abschrecken.

---

## HUIZINGAS HERBST DES MITTELALTERS

### Von Helmut de Boor

J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Deutsch von T. Jolles-Mönckeberg. München, Drei-Masken-Verlag 1924. 522 S.

Keinen rätselhafteren Begriff gibt es in unserer Geschichte als das, was wir 'das Mittelalter' nennen. Liegt nicht die Antike in der hellen Sonnigkeit eines idealisierenden Humanismus vor uns? Und scheint uns nicht unter dem Zwange festgegründeter romantischer Ideen selbst das Dunkel altgermanischer Wälder lichter und vertrauter als jene dunkle Zwischenzeit mit dem Namen Mittelalter? Hier scheint das große Schlachtfeld der beiden geistigen Richtungen zu sein, die seit dem XVIII. Jahrh. um die Vorherrschaft in unserem geistigen Leben streiten und die in dem Mischkessel unserer 'allgemeinen Bildung' unverschmolzen durcheinanderwogen, der Aufklärung und der Romantik. Sieht die eine einen hohen Dom mit leuchtenden Fenstern und von inbrünstiger Andacht gesättigt, so schaudert die andere vor der finsteren Barbarei eines Inquisitionskerkers, und für sie wird 'mittelalterlich' zu einem hochmütigen Tadel. Immer aber klingt ein Pathos der Parteinahme in die Beurteilung hinein, das mit der unterbewußten Gleichsetzung von mittelalterlich und katholisch nur sehr zum Teil erklärt ist und das vielmehr verrät, daß das Mittelalter nichts völlig Vergangenes ist, sondern bewegend in unsere Zeit hineinreicht.

Jedenfalls verhindert solche Parteinahme meistens die ruhige Betrachtung, daß auch damals Menschen lebten, mit den gleichen seelischen Grundkräften der Liebe und des Hasses, der Freude und des Leides unter dem gleichen Drange nach der vollkommensten Gestaltung ihres Lebens wie wir, und daß es lediglich die Gestaltungsformen sind, die sich gewandelt haben. Diese Formen sind es, deren Verständnis uns oft Schwierigkeiten macht; ihrer Erkenntnis gilt Huizingas Buch, eines der bestgeschriebenen und verständnisvollst übersetzten, die ich kenne. Es nennt sich 'Herbst des Mittelalters' und gibt sich den Untertitel: 'Studien über Lebens- und Geistesformen des XIV. und XV. Jahrh. in Frankreich und in den Niederlanden'. Damit ist Zweck und Zeit des Buches festgelegt, das aus Studien zu der kulturellen Umwelt der Brüder van Eyck und ihrer Kunst entstanden ist, in seiner vollendeten Form aber weit über diesen Zweck hinausgreift. 'Herbst' ist Ausklang und Ende. Aber das Vorwort verwehrt sich gegen eine Pressung dieses Titels. In der Tat möchte es besser 'Ernte des Mittelalters' heißen. Denn soviel auch von 'Ausblühen, Auskristallisieren, Erstarren' die Rede ist, so handelt es sich mehr um Vollendung als um Ende, mehr um Reifung als um Tod. Und vieles von dem, was sich damals vollzog, wirkt noch mitbestimmend auf unsere Zeit, fließt — fremd und vertraut zugleich — auch in unserem Blut. Wie Hugo von Hofmannsthal in seinen feinnervig-schönen Terzinen über die Vergänglichkeit schauernd empfindet,

> daß mein eignes Ich, durch nichts gehemmt
> hinüberglitt aus einem kleinen Kind
> mir wie ein Hund, unheimlich stumm und fremd.



Dann: daß ich auch vor hundert Jahren war,
und meine Ahnen, die im Totenhemd,
mit mir verwandt sind, wie ein eigenes Haar,

so stehen wir alle dem Mittelalter gegenüber, fremd und verwandt, und haben eben darum das Pathos der Parteinahme.

Die Aufklärung glaubte einmal mit dem Mittelalter fertig zu sein und den fremden Blutstropfen ausgeschieden zu haben. Der Erfolg war eine solche Verarmung, daß die Romantik sehnsüchtig den Weg zum Mittelalter wieder suchte und fand und uns erneuter und fester damit verknüpfte. Fast möchte es sogar scheinen, als könne sich aus einem wirklichen Verständnis des Mittelalters für uns ein Weg öffnen, wie wir aus der sinnlosen und angstweckenden Vereinzelung des Menschen in den Massendimensionen moderner Gruppierungen und Geschehnisse, die wir 'Organisation' nennen, zu einem wirklich lebendigen 'Organismus' gelangen könnten. Das Mittelalter lebte in solchen Organismen; wo können wir uns heute dessen rühmen?

Seit Jakob Burckhardt die Erscheinung der Renaissance festzulegen versucht hat, ist es der allgemeinen Meinung selbstverständlich geworden, in der Lösung des Individuums aus allen Bindungen das Wesentliche der modernen Zeit und in dieser Tat die große Leistung jener Epoche zu sehen. Hier, so schien es, endet das Mittelalter und fängt das Neue an. Das Individuum tritt heraus aus dem Zwang, aber auch aus dem Schutz umgebender und umhegender Verbände, selbstverantwortlich, aber auch hilflos bis zum grauenvollen Erlebnis der Angst der Vereinzelung. Moderne Organisation ändert daran nichts, denn sie rafft bewußt und zweckvoll eine Anzahl Vereinzelter zur Durchführung begrenzter Aufgaben zusammen, ohne ihr Leben über diesen Zweck hinaus zu beanspruchen und zu beeinflussen. Die Aktiengesellschaft ist die Form unserer Organisation. Jenes andere aber, das 'Mittelalter' heißt, muß nun füglich den Menschen als gebundenes Wesen zeigen, eingeordnet in eine oder eine Reihe von Korporationen, mögen sie nun Stand, Zunft, Gilde, Orden, Bruderschaft in der Quergliederung, Burg, Stadt, Kloster, Hof in der Längsgliederung heißen. Sie umfassen den einzelnen weit über bestimmte Zwecke hinaus und bestimmen sein ganzes Leben, sein Denken und Verhalten in jeder Situation fast mit der instinktiven und unbewußten Sicherheit, wie es auf einer abermals älteren Stufe die Verbände der Blutsgemeinschaft getan haben. Nur im Verbande gibt es Daseinsmöglichkeit, und Abenteurer oder Ausgestoßener ist, wer über die Grenzen strebt.

Die Forschung nach Burckhardt hat sich namentlich bemüht, den Anfängen dieser Renaissancebewegung nachzuspüren und — den Begriff der Renaissance dabei überdehnend — mit den ersten Regungen der modernen Zeit bis tief ins XII. Jahrh. hinein zurückzugehen. Ansätze in dieser Richtung finden sich schon bei Burckhardt selbst. Weniger begangen wurde der Weg, auf dem Huizinga nun ein gutes Stück weiter führt, nämlich umgekehrt das Weiterleben des Mittelalters bis tief in die Renaissancezeiten hinein zu verfolgen. Es ist ein Weg, der folgerichtig weitergegangen zu werden verdient, um auf ihm zu einem Verständnis und einer Wertschätzung der mancherlei mittelalterlichen Erscheinungen unserer Zeit zu gelangen. Bisher hat sich dieser Aufgabe wesentlich die Volkskunde für die primitiveren Formen des Nachlebens des Mittelalters unterzogen. Aber auch die höchsten Ausdrucksformen unserer Kultur sind noch stark mittelalterlich durchsetzt. Man denke an die Organisation und die äußeren Formen öffentlichen Auftretens an unseren Universitäten.

Zwischen Mittelalter und Renaissance läuft keine sauber gezogene Grenzlinie. Nicht ohne Absicht zeigt Huizinga immer wieder, wie typische 'Renaissanceerschei-

nungen' zugleich stark ausgeprägte mittelalterliche Züge aufweisen. Ein Symbol dafür mag die große Gestalt Dantes sein, der für Jacob Burckhardt eine vollgültige Renaissancepersönlichkeit ist, während er sich für andere und auch für Huizinga als eine Vollendung des Mittelalters darstellt. Eines ist so richtig wie das andere. Wir spüren statt des Nacheinanders das Neben- und Ineinander zweier Lebensformen, die durch viele Generationen einen Ausgleich gesucht haben, ohne ihn bis heute zu finden.

Huizingas Buch hat es nicht mit dem Mittelalter als solchem zu tun, sondern mit dem 'Herbst' des Mittelalters. Es hat weder zu berichten, welche wechselnden Formen der Drang zur Korporation im Lauf der Zeiten annahm, noch hat es zu erforschen, aus welchen Anfängen solche praktischen oder geistigen Formen emporwuchsen. Ihn gehen nur die Erscheinungen des XIV. und XV. Jahrh. etwas an, und er hat die typisch mittelalterlichen unter ihnen zu deuten und hat zu zeigen, was an ihnen 'Herbst', d. h. Reifung, Vollendung, vielleicht auch Todeskeim ist. Darum geschieht es leicht, daß hier Erscheinungen nur wie eine Eigenheit dieser Spätzeit wirken können, die in der Tat schon viel früher, namentlich in den schöpferischen Zeiten des XII. und XIII. Jahrh. vorhanden sind. Diese waren es ja gewesen, die als Wirklichkeit und Traum zugleich die neue Lebensform des Ritters geschaffen hatten, die in der Spätzeit dann systematisiert worden ist. Und so ist, um ein Beispiel zu nennen, die Reihe ritterlicher Eigenschaften, die der berühmte Rosenroman des Guillaume de Lorris und des Jean de Meun aufstellt: 'Unbesorgtheit, Empfänglichkeit für Vergnügen, heiterer Sinn, Liebe, Schönheit, Reichtum, Milde, freier Sinn und Courtoisie' längst in dem Ideal des 'stolzen' Ritters vorgebildet. Sein 'hoher Mut' ist eben der Gesamtausdruck jener weltfrohen Diesseitsstimmung und seine 'hövescheit' die daraus folgende Lebensführung. Das XIV. und XV. Jahrh. hat das gegebene Material nach allen Richtungen hin ausgeprägt und die Teile in ein festes System gebracht. Hier gerade liegt die Bedeutung des Rosenromans, der nun diesem System die angenehme und als endgültig anerkannte künstlerische Form gegeben hat, die dann seine Ritter- und Minnelehre auf Generationen hinaus als verbindlich erscheinen ließ.

Weit älter noch ist bis in zahlreiche Einzelheiten hinein der gesamte kirchlich-religiöse Symbolismus. Er ist als Gesamterscheinung so gut wie in vielen seiner besonderen Äußerungen ebenso alt wie die Kirche selbst und in ihr ein Stück 'Erbe der Alten' oder des Orients. Und wenn nun — um wieder nur ein Beispiel zu nennen — in dem ausgezeichneten Kapitel über den Niedergang des Symbolismus davon die Rede ist, daß der Gelehrte Gerson in seinen Schriften 'ganze Siebenzahlsysteme' häuft, indem er hier die sieben Bitten des Vaterunsers mit den sieben Seligpreisungen, den sieben Gaben des Heiligen Geistes, den sieben Bußpsalmen, den sieben Tugenden und Sünden und noch mehr dergleichen in Beziehung setzt, so verarbeitet Gerson hier schon eine lange Tradition. Wir kennen beispielshalber schon aus früher mittelhochdeutscher Zeit eine ganz entsprechende Auslegung des Vaterunsers in Versen und ein eigenes Gedicht über die Siebenzahl. Man halte sich bei der Lektüre von Huizingas Buch immer wieder vor Augen, daß darin alle diese einzelnen Erscheinungen nicht an sich, sondern nur als Herbst und Ernte betrachtet werden. Dann tritt um so klarer die eigentliche Kernleistung dieser Epoche hervor, die uns Huizinga in immer wechselnder Form vorführt.

Wir sind in der Zeit der umfassendsten Systematisierung des gesamten Schatzes an Formen und Erkenntnissen, den das Mittelalter angesammelt hat. Das Leben in den eigentümlichen mittelalterlichen Formen wird nun erst bis ins letzte hinein durchgestaltet und festgelegt. Jede der großen Zeiterscheinungen, kirchlich-religiöses und

ritterlich-minneliches Leben treiben Arabeske um Arabeske, bis ihr ganzer Raum erfüllt ist. Jedes einzelne Unterteilchen wird für sich plastisch durchgestaltet und endgültig gemacht. Auf dem Gebiet des höfischen Zeremoniells wird der eine alte Begriff 'hövescheit' aufgelöst in ein unendliches Netz zeremoniöser Betätigungen, die nun nicht leer, sondern symbolerfüllt sind und immer wieder in lebendigem Zusammenhang mit der sittlichen Sphäre stehen. Auf dem Gebiet der Minne so gut wie auf dem der religiösen Spekulation ist nun jede Nuance durchgedacht und im voraus bestimmt. Und vor den naiven Sinn tritt sie nicht rein gedanklich, sondern plastisch hin, in einer unübersehbaren Menge fester Symbolhandlungen. Das System der Heiligen und Seligen, der Reliquien und Kultstätten, der Feste und Prozessionen ist unabsehbar gewachsen und abgerundet. Die Menschen dieser Zeit leben in einer fertigen Welt. Zu schöpferischer Leistung bleibt ihnen kein Raum mehr — es sei denn, sie treten aus der wimmelnden Welt des Mittelalterlichen in die Vereinzelung hinaus. Ihr Ruhm und ihre Größe ist das System.

Ihre Art aber, das System zu bauen, ist eine andere als die unsere. Nur in der Poesie leben wir es noch ahnend nach. Das Vorwiegende in unserer Art, Dinge zu verknüpfen, ist das Genetisch-Kausale. Als Folge einer Ursache, sei es rein zeitlich aufreihend, sei es tiefer logisch und psychologisch, betrachten wir die Dinge und Ereignisse historisch. Dem Mittelalter verknüpften sie sich symbolisch. Die lebhafte und bildmäßig einprägsame Herausarbeitung des Einzelzuges, die zuvor charakterisiert ist, gibt auch dem Unbedeutenden ein unabhängiges Leben, so daß es in sich geschlossen und bedeutend erscheint. Die Allegorie spielt eine mächtige Rolle und bringt auch das Abstrakte dem Menschen unmittelbar nahe. Das Symbol aber verknüpft die so vereinzelten Erscheinungen untereinander. Symbolisches Denken ist die Verwechslung des Gleichheitszeichens mit dem Ähnlichkeitszeichen, deren Scheidung, uns so geläufig, für das Mittelalter praktisch nicht besteht. 'Warum', so fragt ein Schriftsteller, 'hat bei Hofe der Aufseher über die Früchte zugleich die Aufsicht über die Beleuchtung?' Und die ihn befriedigende Antwort lautet: 'Weil die Früchte aus den gleichen Blüten entstehen, aus denen auch das Wachs für die Kerzen von den Bienen gesammelt wird.' Hier haben wir beides in klarer Form, die Wichtigkeit und Ausprägung der Einzelheit und die symbolisch denkende Zusammenordnung.

Huizinga hat das feine Verständnis eines Künstlers für diese Art zu denken, die eine 'Kathedrale von Ideen' getürmt, und ein 'Weltbild von noch strengerer Einheit und innigerem Zusammenhang' geschaffen hat, 'als das kausal-naturwissenschaftliche Denken es vermag.' Geben wir ihm selbst das Wort. 'Kein Ding', sagt er Seite 279, 'ist zu niedrig, um das Höchste zu bedeuten und darauf hinzuweisen zum Zweck der Verherrlichung. Die Walnuß bedeutet Christus; der süße Kern ist die göttliche Natur, die fleischige Außenschale die menschliche und die holzige Schale dazwischen ist das Kreuz. Alle Dinge bieten dem Emporsteigen des Gedankens zum Ewigen hinauf Stütze und Halt; alle heben sich gegenseitig von Stufe zu Stufe in die Höhe. Das symbolische Denken veranlaßt eine fortwährende Transfusion des Gefühls von Gottes Majestät und Ewigkeit in alles Wahrnehmbare und Denkbare. Es läßt das Feuer des mystischen Lebensgefühls niemals erlöschen. Es durchdringt die Vorstellung jedes Dinges mit erhöhtem ästhetischem und ethischem Wert. Man stelle sich den Genuß vor, wenn jeder Edelstein im Glanze all seiner symbolischen Werte funkelt, wenn die Identität von (weißen) Rosen und Jungfräulichkeit mehr als ein dichterisches Sonntagskleid ist, wenn sie das Wesen beider angibt. Es ist eine wahre Gedankenpolyphonie. Bei einem durchdachten Symbolismus erklingt in jeder Vorstellung ein harmonischer

Akkord von Symbolen. Das symbolische Denken gibt jenen Rausch der Gedanken, jenes präintellektuelle Verfließen der Identitätsgrenzen der Dinge, jene Dämpfung des verstandesmäßigen Denkens, welche das Lebensgefühl auf seinen Gipfel emporheben.'

Auch hierin ist die hier behandelte Periode eine Zeit der letzten Reifung und Erstarrung. Wenn aus dem ergriffenen Erlebnis der geheimen Beziehung zwischen dem Heiligsten und dem Profansten ein oft geübtes, virtuoses Spiel wird, so geschieht es leicht, daß nicht mehr das Geringe geadelt, sondern das Hohe herabgezogen wird. Und es fehlt nicht an Zeichen namentlich auf dem Gebiete der Beziehungen der religiösen und der erotischen Sphäre, daß nicht mehr das himmlische, sondern das irdische Teil in den Vordergrund tritt. Auch hierfür hat Huizinga einen allezeit wachen Blick. Er sieht, wie in den fortgesetzt neugeprägten Bildern der Gedanke allmählich versteinert und stirbt. Auch hier konnte nur von außen, aus einer ganz neuen Denk- und Anschauungsweise heraus, ein belebender Anstoß kommen. Mag auch die Form, in der dies geschah, anfänglich so mangelhaft sein und sich so stark mittelalterlich untermischen, wie es Huizinga für Frankreich und Holland im letzten Kapitel seines Buches darstellt, mag ferner die große Renaissancebewegung, die Huizinga vielleicht doch zu einseitig nur als ein Eindringen des Humanismus sieht, vieles zerstört haben, was heutige Verfechter einer stark nationalen Eigenart als unwiederbringlichen Verlust beklagen, ohne diese neue Bewegung kam die Welt nicht wieder in Fluß. Daß dieser neue Weg neben allem Reichtum, zu dem er geführt hat, uns auch in die Sackgassen der modernen Bildung hat verirren lassen, ist sicher schmerzlich und für uns um so betrüblicher, als wir die Leiden davon zu tragen haben. Aber niemand, der Huizingas Buch mit reichster Belehrung aus der Hand gelegt hat, wird mehr daran zweifeln können, daß hier eine Welt voll hoher und schöner Eigenart in Erstarrung zu verfallen drohte, und daß es galt, die erstarrende Masse zu erneuter Beweglichkeit zu schmelzen.

---

# AFFIZIERTE UND EFFIZIERTE OBJEKTE IM LATEINUNTERRICHT

**Beispiel einer methodologischen Behandlung der Grammatik überhaupt**

Von Georg Rosenthal

Mehrfach scheidet jetzt die lateinische Schulgrammatik bei den Satzergänzungen im Akkusativ die Objekte der transitiven Verben in affizierte und effizierte Objekte. Mosa insulam efficit oder P. Scipio P. Rutilium potuit consulem efficere: das wären zwei Sätze, in denen je ein effiziertes Objekt vorliegt; im Satze dagegen leges supplicio improbos afficiunt wäre ein affiziertes Objekt enthalten. Das effizierte Objekt ist ein solches, welches das handelnde Subjekt erst schafft, erzeugt oder irgendwie hervorbringt; hierzu gehören also Verba wie: creare, facere, conficere, parere usw. Besonders das Verbum facere mit einem effizierten Objekt findet sich in der lateinischen Sprache unendlich häufig im Gebrauch; ja der Lateiner klammert dieses Bewirken sogar oftmals aus verbalen Ausdrücken aus, um dem erzeugenden, schaffenden Element in seiner Tätigkeit einen besonders scharfen Nachdruck zu verleihen: feci invitus, ut eum e senatu eicerem, wobei dann der ut-Satz das effizierte Objekt wäre. Jedenfalls ist der erst geschaffene Zustand des Objekts das charakteristische Kennzeichen. — Das affizierte Objekt dagegen ist ein Objekt, welches durch das handelnde Subjekt irgendeine Änderung seines bisherigen Zustandes erfährt, wenn auch dieser Vorgang vielleicht nur im Bewußtsein des handelnden Subjekts besteht. Unus homo nobis cunctando restituit rem; flores colligere, librum legere, flumen transire. Das Subjekt bringt die res Romana

und die flores tatsächlich in einen anderen Zustand, während bei der Lektüre und beim Flußübergang die Zustandsveränderung des Objekts rein subjektiv bleibt. Das Subjekt verändert sich gegenüber dem Objekt. Eine Turnstange hochklettern, ein Glas Wein austrinken u. ähnl. gehören zur zweiten Gruppe. Die ungeheure Fülle der Ausdrücke, wo das Verbum afficio selber in Verbindung mit einem Instrumentalis erscheint (senatum timore afficere), gehört zur ersten Gruppe. Jedenfalls ist hier die Zustandsveränderung im Objekt selber das charakteristische Kennzeichen.

Derartige Feststellungen sind im Unterricht gewiß lehrreich, sie bekommen aber erst ihren tieferen Sinn, wenn sie der Ausgangspunkt für die geistige Durchdringung der Grammatik und damit der Zurückführung einer bunten Erscheinungsfülle auf wenige große und einfache Linien werden. Sie sind auch nur am Körper der lateinischen Sprache möglich, weil hier gerade der festgestellte Unterschied sich zu einem bedeutsamen Problem der lateinischen Grammatik ausbauen läßt. Meines Wissens geschieht dieser Versuch hier zum ersten Male. Er ist aus der Praxis meines Unterrichts am Katharineum zu Lübeck erwachsen.

Ich gebe zunächst in aufzählender Form die wichtigsten grammatischen Tatsachen, die von dieser Einteilung Licht empfangen, und suche dann die zuvor angedeuteten Grundlinien festzulegen.

1. Scharf heben sich die affizierten und effizierten Objekte von den Satzergänzungen ab, die in anderen Kasus als im Akkusativ stehen. Schon die Erkenntnis, daß diese anderen Satzergänzungen nicht affizierte oder effizierte Objekte sind, führt zu einer grundlegenden Klarheit bei der Behandlung der verschiedenen Satzergänzungen, die durch ihren Inhalt einen Satz erst 'ganz' machen. Die Satzergänzungen im Genetiv weisen einer Sache eine bestimmte Zugehörigkeit an: Asia populi Romani facta est; est prudentis sustinere ut cursum, sic impetum benevolentiae; oder sie drücken Teilvorstellungen aus: aliorum vitia cernere, oblivisci suorum (vitia oblivisci würde die vitia als Ganzes fassen, die dann hier affiziertes Objekt zu oblivisci wären). Die Satzergänzungen im Dativ bezeichnen ein zwischen Personen oder Dingen bestehendes Verhältnis äußerer Zugehörigkeit: mihi est nomen Gaio; quae tibi causa viae? mihi Tantalus auctor; oder der Dativ drückt das Ziel aus, auf das das Subjekt seine Handlung richtet: civibus consulere, receptui canere, amicis persuadere. Die Satzergänzungen im Ablativ, wenn wir von den wenigen Resten seiner alten lokativen Funktion absehen, drücken eine Trennung oder eine innige Gemeinschaft (schaffendes Mittel, bewirkende Ursache, begleitende Umstände u. ähnl.) aus: rem publicam exercitu privare noluit; lacrimis ait illa profusis. Nun sind aber die Verba, die Satzergänzungen im Genetiv, Dativ, Ablativ als denknotwendig fordern, in überaus zahlreichen Fällen noch dazu mit affizierten und effizierten Objekten verbunden, z. B. librum tibi dono, loco eum moveo, die Einreihung dieser Verba also nur in die Syntax des Genetivs, Dativs und Ablativs hat leicht etwas Verwirrendes. Noch schwieriger aber im praktischen Unterricht liegt die Sache, wenn manchmal ein Verbum einen Akkusativ, ein andermal einen anderen der casus obliqui als denknotwendige Satzergänzung neben sich zu stehen hat: avi memini und avum memini, cives consulere und civibus consulere. Hier hilft zum Verständnis des lateinischen Textes ganz außerordentlich die festgewordene Einfühlung in die Funktionen des affizierten und effizierten Objekts.

2. Die Zeit- und Raumbestimmungen im Akkusativ sind nichts anderes als effizierte Objekte. Septuaginta annos natus; murus decem pedes altus erat; bestiolae quaedam unum diem vivunt; viam tridui progressi sunt; quingenta stadia facere; pedem e villa egressi non sumus; quantum distet ab Inacho Codrus usw. Quanto distet



würde nicht die endgültige Entfernung messen, sondern würde einen Maßunterschied angeben. Jedes Maß und jede Summe dagegen ist ein effiziertes Objekt. Unser deutsches 'das macht 100 Mark', das im Lateinischen mit dem Verbum facere sein genaues Vorbild hat, ist ein überzeugender Beleg. Wenn dagegen stare, constare (kosten) den Instrumentalis als denknotwendig fordern, so hängt das schon mit einem Wandel der Grundbedeutung dieser intransitiven Verben zusammen. Stare = stehen kann natürlich auch ein effiziertes Objekt haben (duas horas stare). Ebenso wie es heißt: totos dies dormire. Diese Einsicht *erklärt* überhaupt erst den Akkusativ bei Zeit- und Raumbestimmungen, mit dem sonst die Schüler nie etwas anzufangen wissen.

3. Auch das pronominale Akkusativobjekt in Bildungen wie illud glorior, hoc tibi assentior oder die verwandte Bildung maximam partem (lacte vivere) ist ein *effiziertes* Objekt. Litteris studere bringt eine deutliche Zielrichtung der Tätigkeit des Subjekts zum Ausdruck, während hoc unum studeo den Umfang des studere darstellt. In der Wendung virtute sua gloriari gibt der Ablativ den Grund des Rühmens an; in illud glorior faßt der Akkusativ das Maß und den erstrebten Umfang des Rühmens zusammen. Es liegt also nicht nur ein Wechsel des Kasus vor, sondern ein Wechsel der Funktion, der erst die Verschiedenheit der Kasus hervorruft. — Der einheitliche Begriff lacte vivere effiziert das Objekt maximam partem. Die Milchnahrung nimmt den Hauptteil ihrer Ernährung ein. Alle diese pronominalen Akkusative und ähnliche Bildungen, die sich unschwer auf Maßbestimmungen zurückführen lassen, sind psychologisch als effizierte Objekte zu verstehen.

4. Ein affiziertes + ein effiziertes Objekt haben alle Sätze nach dem Muster Romani Numam regem creaverunt, senatus Catilinam hostem iudicavit, Pompeius mare tutum reddidit. Ein gleiches Verhältnis liegt in dem sogenannten Akkusativ des Ausrufs vor: heu me miserum! Deutlich geht die Entstehung dieses 'Ausrufes' aus Horaz, Ep. I 7, 92 hervor: 'pol me miserum, patrone, vocares, si velles verum mihi ponere nomen'. In '*quos* ego!' haben wir dagegen ein affiziertes Objekt. Die denknotwendige Überlegung: soll ich die quos ändern (affizieren) oder neuschaffen (effizieren)? führt sofort zum Verständnis des Textes.

Hierher (affiziertes + effiziertes Objekt) gehören auch lateinische Ausdrücke wie rem cognitam habere, equitatum ex Gallia coactum habere, persuasum habere, wo der Schriftsteller nicht das ingressive Zustandekommen (cognovi) oder das der Aktionsart des Tempus nach Abgeschlossene (gleichfalls cognovi), sondern einen effizierten Endzustand ausdrücken will. Reiche Möglichkeiten einer scharfen Übersetzung ins Deutsche eröffnen sich hier, die sich aus der restlosen Erfassung des lateinischen Textes ergeben.

5. Affiziertes + ein zu effizierendes Objekt liegen vor: Caesar pontem faciendum curavit, dux urbem militibus diripiendam tradidit, bellum gerendum suscepit.

6. Wenn die transitiven Verba im Lateinischen in der Form des Passivums erscheinen, so treten die affizierten und effizierten Objekte in die Form des Nominativs, sie bleiben aber dem Sinne nach natürlich Objekte. Denn ob *aktiv oder passiv, es vollzieht sich an ihnen ein Vorgang*, und das ist die Funktion eines Objekts nach transitiven Verben. Maeror me impedit oder maerore impedior bleibt im Grunde das gleiche. Subjekte brauchen nicht immer im Nominativ, Objekte nicht im Akkusativ zu stehen. Cincinnatus dictator dictus est. Aus dem dictus est hört ein feines Ohr doch den ernennenden Römer heraus, und der Gewählte ist das effizierte Objekt seiner Wahl.

Bei den passiven Gerundivbildungen liegt das Verhältnis wie in dem Cincinnatusbeispiel. Linquenda tellus et domus et placens uxor: es sind Aussagen in passiver

Form über ein affiziertes und zugleich ein zu effizierendes Objekt. — Facinus laudandum, proelia memoranda, iniuria non ferenda. Ein Unterschied von den Beispielen in Nr. 5 ist nicht vorhanden. In dem Ausdruck omnibus hominibus moriendum est steckt das Subjekt in dem Dativ (sogenannter dativus auctoris); das mori, das in moriendum enthalten ist, soll in dieser Form seine Effizierung erfahren. Ein affiziertes Objekt fehlt hier (bei der unpersönlichen Wendung). — Aber auch wenn die Gerundivbildungen in anderem Kasus als Nominativ oder Akkusativ erscheinen, bleibt die Tatsache des affizierten + zu effizierenden Objekts unverändert bestehen: consilium cepit patriae liberandae; patriae ist das affizierte Objekt, liberandae das zu effizierende, nur daß beide hier aus ersichtlichen Gründen in der Form des Genetivs hervortreten. Nicht anders ist es in Sätzen wie locus ad aciem instruendam natura idoneus erat. Die bunte, oftmals verwirrende Fülle der lateinischen Gerundivbildungen erfährt hier durch das Verständnis der affizierten und effizierten Objekte eine außerordentliche Vereinfachung, die dem praktischen Unterricht eine ganz andere, natürliche Richtung gibt.

7. Doch die Objekte der transitiven Verben erscheinen nicht nur in *starrer* Form (librum, aciem, patriam), sondern auch vielfach in einer *nicht starren* Form, die ich schwingende Form nennen möchte. Besonders fällt dieser Unterschied auf, wenn ein Infinitiv statt eines Substantivs hervortritt: bellum coepit ist etwas anderes als bellare coepit. Denn bellum ist affiziertes Objekt, bellare dagegen, wie wir gleich unten sehen, effiziertes Objekt in schwingender Form. Durch die Setzung mancher Verben erregen wir den Anfang einer Art Wellenbewegung. Postulo! Mit dem Aussprechen dieses Wortes verbindet sich augenblicks die Vorstellung eines nun einsetzenden Hineinwirkens in den Raum. Ein Fluidum strömt von dem Subjekte aus. Man muß nur das Wort nicht als tote Vokabel, sondern als lebendige Funktion fassen. Auch geistige Wellen können wir uns nach dem Vorgange physikalischer Wellen wohl vorstellen.

So stellen auch die Verben possum, conor, audeo, soleo, coepi, constituo usw. das Sich-auswirken eines Subjekts in einem Verbalvorgange dar: possum enumerare, constituo proficisci, coepit bellare.

Der Objektsinfinitiv nach derartigen Verben hat nicht die starren Grenzen, die ein einfaches Nomen hätte. Darum ist der Objektsinfinitiv ein Objekt in schwingender Form. Die von dem handelnden Subjekt ausgehende Wellenbewegung schwingt so in den nicht begrenzten Raum hinein, gleichwie ein ins Wasser geworfener Stein seine Kreise, ohne bestimmte Begrenzung, immer weiter zieht. Alles geistige Wirken eines Menschen kann man sich nach diesem Vorgange anschaulich machen. — Ist der Objektsinfinitiv nun ein affiziertes oder ein effiziertes Objekt? Bei scharfer Prüfung der Sachlage ergibt sich, daß das Objekt ein 'hergestelltes' ist, also ein effiziertes. 'Bellum coepi' d. i. ich affiziere das begrifflich feste bellum, indem ich das bellum aus einem Ruhezustand in einen Bewegungszustand umsetze; dagegen 'bellare coepi' besagt: bellare ist das bellum in unbegrenzter Form; ein solches kann ich überhaupt nicht affizieren; es ist in seinem Sein schon etwas Effiziertes, empfängt also diese Eigenschaft nicht erst vom übergeordneten Verbum. Während also in epistolam scribo das Verbum erst die epistola effiziert, liegt in bellare coepi nur eine äußerliche Verbindung von Verbum und etwas schon Effiziertem vor. — Der Begriff des Effizierten, also Hergestellten scheint zwar anfänglich dem Begriff des Schwingenden zu widersprechen. Doch auch in Ausdrücken wie epistolam scribo ist die epistola, im Grunde genommen, auch noch etwas Werdendes; im Gegensatz aber zu z. B. epistolam inflammo offenbart sich der scharfe Gegensatz von affiziertem und effiziertem Objekt. In allen Objektsinfinitiven liegt also ein effiziertes Objekt in schwingender Form vor.

8. Verba wie cogere, sinere und pati, iubere und vetare fordern als denknotwendig zunächst ein affiziertes Objekt zu sich: dux incolas coegit, Caesar milites iussit; doch weiter als denknotwendig verbindet sich damit ein Infinitiv: discedere, reverti. Dieser Infinitiv ist wieder ein effiziertes Objekt. Während aber (s. Nr. 4) im Satze Romani Numam regem creaverunt beide Objekte, das affizierte wie das effizierte, in starrer Form vorlagen, sind die Infinitive discedere, reverti effizierte Objekte in schwingender Form. Der Gegensatz zwischen starr und schwingend springt hier besonders in die Augen.

9. Die Verba sentiendi und declarandi setzen, wenn ihnen eine Aussage folgt, diese in den A. c. I. — Zwei Sätze wie te venire veto (s. Nr. 8) und te recte fecisse puto sind hinsichtlich des te grundverschieden. Im ersten Satz ist das te affiziertes Objekt zu veto; im zweiten dagegen ist te das Subjekt zu recte fecisse. Der ganze Ausdruck te recte fecisse ist eine Einheit, etwas Unzerreißbares, ist etwas von Natur aus Effiziertes, tritt nun zum vorausgehenden Verbum und erscheint als effiziertes Objekt in schwingender Form.

Jeder Satz im Indikativ bringt von Natur aus etwas Effiziertes zum Ausdruck, ob ich sage: Gallia est omnis divisa in partes tres oder arma virumque cano oder cum tacent, clamant. Wird ein solcher Satz (Aussage) abhängig von einem der obigen Verben, so wird er als Ganzes Objekt dieser Verba, und zwar effiziertes Objekt in schwingender Form. Die Subjekte in audio, sentio, video, promitto, iuro sind Kraftzentren, von denen Schwingungen in den Raum ausgehen; deshalb kann man sehr wohl diese Objekte effizierte Objekte in schwingender Form nennen. Der Unterschied von Sätzen wie: eum nondum redisse miramur und quod nondum revertit miramur beruht darauf, daß der Lateiner sehr wohl die schwingende Form von der absolut abgeschlossenen Form zu trennen bestrebt ist. Nicht unbiegsame Logik, sondern psychologisches Einfühlen erschließt uns hier die Texte. Das ist das Problem der lateinischen 'Grammatik' überhaupt.

Wenn nach oportet, iustum est u. a. auch ein A. c. I. steht, so ist er eine Analogiebildung. Ist er doch im Grunde kein schwingendes *Objekt* mehr. Aber die Analogie spielt eine große Rolle in der lateinischen Satzbildung.

In einem Satze wie Homerus caecus fuisse dicitur ist (vgl. Nr. 6) das Passivum nur ein Unterschied in der Satzform; an der innerlichen Struktur hat sich nichts geändert. In jeder passiven Form hört das geschulte Ohr immer das handelnde Subjekt heraus, mag es irgendwie genannt sein oder nicht.

10. Wie ist das Verhältnis in den abhängigen Aufforderungssätzen, die wir doch auch als Objektsätze zu fassen haben? Scripsit, ut veniremus. Die Urform des Satzes lautete: venite! Es war also noch nichts effiziert, wohl aber war etwas zu effizieren. Wir kommen also Satzbildungen nahe wie Caesar pontem faciendum curavit (s. Nr. 5), die der Lateiner leicht gegeneinander austauschen kann. Daher die Fülle seiner Ausdrucksmöglichkeiten, von denen jeder Schüler lernen sollte. In allem aber, was noch zu effizieren ist, drängt sich der Charakter des Schwingenden besonders hervor.

Zu den Objektsätzen gehören schließlich auch die indirekten Fragesätze. Sie stehen im Konjunktiv, weil dieser Modus (beachte den Namen!) eine innerliche Verbindung mit dem übergeordneten Satze anzeigt. Das Problem des Verhältnisses von Indikativ und Konjunktiv ist zwar eines der allerwichtigsten der lateinischen Grammatik, im Grunde genommen aber ein ganz einfaches, sobald man sich an klar ausge-

wählten Beispielen dieses innerliche Schwingen zwischen beiden Sätzen klar gemacht hat.[1])

Dic, quid velis; quam fortes Romani fuerint, nemo est qui nesciat. Erst das tausendfache Lesen solcher lateinischen Sätze im Zusammenhang eines größeren Ganzen eröffnet uns das psychologische Verständnis solcher Schwingungen zweier engverbundenen Sätze, nicht aber eröffnet uns dies eine starre Diktatur der zergliedernden Grammatik! Auch diese schwingenden Objekte sind effizierte Objekte (vgl. Nr. 9, Absatz 2).

Was ist der praktische Gewinn der voraufgehenden Feststellungen?

a) Die bunte Fülle der lateinischen transitiven Verba geht auf zwei große Klassen zurück, die sich darnach unterscheiden, ob sie ein affiziertes oder effiziertes Objekt bei sich haben, und die nach sich die Erscheinungswelt klar und übersichtlich gliedern. *Ändern* und *Neuschaffen* sind die beiden Kategorien, welche diesen Verben zugrunde liegen. Sie bleiben auch die gleichen im abwechslungsreichen Spiel der Genera Verbi und der Kasus, sie kehren wieder in dem mannigfach gegliederten Bau der innerlich abhängigen Sätze — sie offenbaren, daß der schaffende Sprachgeist trotz aller Weiterbildungen an die Marschroute gebunden ist, der die ihm immanente Ordnung die Richtung weist. Die sichere Erkenntnis dieser immanenten Ordnung, in der sich die Ordnung der Naturgesetze widerspiegelt, ist ein *philosophischer Gewinn* und drängt bald zu einer ähnlichen Konzentration auch anderer Kapitel der Grammatik.

b) Wenn wir durch rastloses Durchprüfen der lateinischen Texte genugsam geistige Gelenkigkeit erworben haben, so daß die Kategorien schließlich in unserem Geiste unbewußt ihres Amtes walten, dann lassen gerade diese beiden in uns die wichtige Fähigkeit wachsen, die wir zum wahren Studium des Lateinischen nicht entbehren können, die Fähigkeit, allmählich Texte wirklich *lesen* zu können und somit schon aus den Anfängen eines Satzes — was für das richtige Lesen unentbehrlich ist — auf den denknotwendigen Fortgang schließen zu können. Lesenkönnen heißt im Denknotwendigen fest sein! Der lateinische Satz als ein einheitliches, schwellendes Reis erschließt sich gerade mit Hilfe dieser Kategorien unserem Verständnis. Der Gewinn für einen gesicherten Fortgang der Lektüre ist das *rein praktische Ergebnis.* Das Lesen der Schriftsteller bekommt einen starken psychologischen Untergrund. Denn der Besitz von Kategorien ist psychologischer Erwerb, nicht aber — wie Kant meint — transzendentalen Ursprungs. So klärt auch der praktische Gewinn zugleich von der sprachlichen Seite her eine Frage der Erkenntnistheorie.

c) Das nur Affizierte, das schon Effizierte und noch zu Effizierende in der sich so überaus genau äußernden lateinischen Sprache, gemessen an dem meist so anders gearteten Gegenbilde der deutschen Sprache, führen von Tag zu Tag tiefer ein in das Verständnis beider Sprachen, in dem alle rein *geistig-nationale Ausbildung* zu gipfeln hat. Wir begreifen wieder einmal, warum wir eigentlich Latein lernen *müssen* und was wir aus dem Lateinischen auch für unser Deutsch lernen *können.*

---

1) Eine ausführliche, besonders für den praktischen Unterricht instruktive Reihe von Beispielen zu den obigen Nummern 1—10 gedenke ich demnächst gesondert herauszugeben.

# BERICHTE

## DEUTSCHKUNDE: DEUTSCHER UNTERRICHT; MITTELALTERLICHE LITERATUR; LANDSCHAFTLICHE LITERATURBETRACHTUNG; ROMANTIK

Von Wilhelm Lucke

Die Schulreform hat eine fast unübersehbare Fülle von Beiträgen auch auf dem Gebiet des Deutschunterrichts hervorgebracht. Es ist hier nicht der Ort, auf die zum Teil recht beachtlichen Leistungen einzugehen, wie sie etwa in neuen Lesebüchern oder in sonstigen Werken für den praktischen Bedarf der Schule vorliegen. Vielmehr sei nur auf einige mehr theoretisch und methodisch eingestellte Erscheinungen aufmerksam gemacht. Ich stelle zunächst drei in eine Linie: M. Havenstein, Die Dichtung in der Schule (1), S. Engelmann, Methodik des deutschen Unterrichts (2) und W. Hofstaetter, Der neue Deutschunterricht (3).

Havenstein kann auf eine dreißigjährige Erfahrung als Deutschlehrer zurückblicken. Es ist klar, daß er da vieles zu sagen hat, und sein temperamentvoller, frischer Ton zwingt zum Aufmerken und Nachdenken, auch wo man nicht mit ihm übereinstimmt. Sicher hat er recht, wenn er eine Erziehung zur Sprachkultur fordert. Nur möchte ich ergänzen: soweit solche im Rahmen der Schule möglich ist. Denn letzthin nimmt doch der Stil in Rede und Schrift die dem Charakter entsprechende Form erst an, wenn die Schule meist lange hinter einem liegt. Sehr beachtenswert ist auch die Warnung vor einem Zuviel und Zufrüh der Lektüre. Wer wie ich zwei Dutzend Anstaltslehrpläne durchgearbeitet hat, wird diese Warnungen doppelt unterstreichen. Anzuerkennen ist auch, wie Havenstein Schiller würdigt. Wenn Goethe auch unsere Wissenschaft beherrscht, dem Verständnis der meisten Schüler wird er doch nur in weit geringerem Maße nahegebracht werden können als Schiller. Noch manches ließe sich zum Lobe des Buches sagen; erwähnt sei nur noch die starke Betonung der vaterländischen Aufgabe des Literaturunterrichts. — Aber andrerseits fordert manches Widerspruch heraus. In seinem Kampf gegen Historismus und Alexandrinertum schießt er öfter über das Ziel hinaus. Zugegeben, daß Wieland und Herder keine passende Kost für unsere Schüler sind, daß Klopstock jedenfalls eine zweifelhafte Größe für sie ist, so läßt sich doch vieles zwischen Luther und Lessing im Gegensatz zu Havensteins Meinung wohl genießbar und zum Genuß machen. Hans Sachs ist nicht tot, Huttens 'Ich hab's gewagt mit Sinnen', manches von Luther, von dem er nur die Bibelübersetzung, einige Kirchenlieder und den kleinen Katechismus noch gelten lassen will, können freudige Teilnahme erregen. Auch stilgeschichtlich ist die Schriftstellerei der Reformationszeit bedeutsam und auch Schülern verständlich. Ebenso läßt sich gegen das Lesen mhd. Texte in Übersetzungen genug einwenden. Jedenfalls möchte ich beim Nibelungenlied Inhalt und Form nicht trennen. Das Mhd. braucht sich nicht zwischen Stoff und Schüler zu stellen, wenn, was durchaus möglich ist, erreicht wird, daß der Schüler mit Ausdruck und Verständnis mittelhochdeutsch *lesen* lernt.

S. Engelmann will in ihrer Methodik den neueren Forschungsergebnissen der Kinder- und Jugendpsychologie Rechnung tragen. Sie gibt einleitend einen Überblick, wie sich die Zielsetzung des deutschen Unterrichts geschichtlich entwickelt hat, und stellt dann Forderungen auf über die Vorbildung des Deutschlehrers. Unter vielen klugen Bemerkungen findet sich hier doch auch einiges, was mir übertrieben deucht.

Ich halte es z. B. nicht für ein Unglück, wenn ein Germanist an keiner Vorlesung über Uhland, Storm oder Mörike hat teilnehmen können, wenn er nur sonst gelernt hat, einen Dichter richtig anzufassen. Es ist eine Übersteigerung, zu verlangen, daß der junge Deutschlehrer bereits mit vollem Rüstzeug seine praktische Tätigkeit antrete. Wohl aber ist zu fordern, daß ihm eine stetige Weiterarbeit ermöglicht wird. Der Kern des Buches verbindet, stets ausgehend von der Muttersprache, theoretische Forderungen mit praktischen Beispielen. Die Verfasserin zeigt sich auch hier als kluge, gemäßigte Reformerin, die vielleicht nur in der Verallgemeinerung des aus dem Mädchenschulunterricht Gewonnenen manchmal zu weit geht.

An Hofstaetters Neuem Deutschunterricht sind mehrere Verfasser beteiligt. Das Werk tritt als 2. Auflage der 'Forderungen und Wege für den neuen Deutschunterricht' auf. Es ist jedoch eine völlig neue Arbeit, da, nachdem jetzt die Forderungen großenteils erfüllt sind, der Schwerpunkt nunmehr bei den Wegen liegt. Solche neuen Wege zeigen Kl. Bojunga (Sprache und Schrift), J. G. Sprengel (Prosadichtung), K. Reuschel (Volks- und Altertumskunde) und Hofstaetter selber, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Richtung und Ziel des Sammelwerks behandelt das große einleitende Kapitel 'Deutschkunde und Deutschunterricht' des Herausgebers. Hier spricht ein Vorkämpfer und Praktiker. In eingehender Auseinandersetzung mit andern Richtungen bekennt er sich zur großen innern Konzentration, betont aber dabei das Eigenrecht der Fächer und warnt vor zu weitgehender Querverbindung. Erst wer die Längsschnitte wirklich beherrsche, könne zu einer fruchtbaren Zusammenschau kommen. Auch er sieht in dem Zuviel eine Gefahr. Maßgebend für jeden Lehrplan sei nur das eine, daß es nicht auf den Stoff ankomme, sondern auf den Bildungswert, der in dem Stoffe stecke. Man kann nur wünschen, daß die Grundsätze, nach denen Hofstaetters Werk gestaltet ist, sich immer mehr im Betriebe des Deutschunterrichts durchsetzen möchten.

Wohl überall verlangt der neue Deutschunterricht mehr als bisher eine Erziehung zum Sprechen und zum Vortrag. Dazu ist Vorbedingung, daß der Lehrer selbst einigermaßen das Gebiet beherrscht, was sicher noch zu wenig der Fall ist. Es ist ja heute leider nicht möglich, daß jeder Lehrer einen Kursus für Vortragskunst durchmachen kann, aber einen Einblick in die Technik des Sprechens und die Elemente des schönen Vortrags sollte er sich doch verschaffen. Die beiden Büchlein A. RIESENBERG, EINFÜHRUNG IN DIE SPRECHTECHNIK UND VORTRAGSKUNST (4) und E. DRACH, DIE REDENDEN KÜNSTE (5) können dabei gute Dienste leisten.

Riesenberg ist rein praktisch eingestellt. Aus 30jähriger Erfahrung als Lektor beschreibt er die Übungen, die ihm während seiner Tätigkeit als die wichtigsten und wirkungsvollsten aufgestoßen sind. Überall findet man bei ihm klarverständliche Fingerzeige, mag es sich um Atemtechnik, um den Stimmansatz, Kraft und Ausdauer der Stimme oder um die Bildung der einzelnen Laute handeln. Der Sprechtechnik gegenüber wird die Vortragskunst kürzer behandelt. Immerhin wird auch hier das Wesentliche gegeben, soweit es eben gegeben werden kann. Denn 'wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen'.

Drachs Ausführungen sind erheblich wissenschaftlicher. Auf dem Grunde sprachphysiologischer Untersuchung zeigt er zunächst, wie die Alltagssprache entsteht, und wendet dann die Ergebnisse dieser Sprechkunde auf die Lehre vom Vortrag an. Sein Buch ist nicht für Anfänger gedacht, für diese hält er die von einem Meister geleiteten Übungen für notwendig. Er will vielmehr dem mit den Elementen Fertigen vertiefendes Verständnis oder in Zweifelsfällen helfende Klärung bringen. Drach schreibt frisch und

gewandt, aber bei der zusammengepreßten Darstellung ist die Lektüre des Büchleins nicht ganz einfach. Doch wird der Deutschlehrer, der sich darein versenkt, reichen Gewinn daraus ziehen können. So scheint mir, um ein Beispiel zu geben, sehr beachtenswert, was Drach über den Unterschied zwischen dem Schauspieler und Rhapsoden sagt. Nach meiner Erfahrung werden häufig von Lehrern, die wohl das Zeug dazu hätten, durch eigenen Vortrag zu wirken, indem sie die beiden ganz verschiedenen Gebiete verquicken, Fehler begangen, die dann bei den Schülern noch erheblich vergröbert sich fortpflanzen.

Das von Hofstaetter 1917 zuerst herausgegebene Büchlein 'Deutschkunde' hat wohl die erste Bresche in die enge Umwallung geschlagen, mit der sich der Deutschunterricht bis dahin umgeben hatte, und ein Hinauswandern in schöne, wenig bekannte Gefilde ermöglicht. Jetzt scheint die Zeit gekommen, umfassendere Darstellungen des ganzen Reiches der Deutschkunde zu bringen. Das soll in den von HOFSTAETTER und PANZER herausgegebenen 'GRUNDZÜGEN DER DEUTSCHKUNDE' geschehen, von denen der erste Band vorliegt (6). Das Werk möchte 'nach Möglichkeit alle Auswirkungen unseres völkischen Seins darstellen und die Bedingungen aufzeigen, unter denen es erwuchs und abrollte'. In dem vorliegenden Bande behandelt Kl. Bojunga die Sprache, K. Brandi die Schrift, E. Boucke den Prosastil, A. Heusler die Verskunst, H. Abert die Musik und C. Neumann die bildende Kunst. Schon diese Namen zeigen, daß das Unternehmen etwas zu sagen hat. Dabei ist hoher Wert auf eine abgerundete Form der Darstellung gelegt. Das tritt besonders in dem ersten Beitrag entgegen, in dem Bojunga überdies zeigt, wie man ein schönes und gleichzeitig durchaus klares wissenschaftliches Deutsch schreiben kann, ohne ein einziges Fremdwort zu gebrauchen. Was den Inhalt anbelangt, so halte ich den Aufsatz von Boucke für denjenigen, der den bemerkenswertesten Fortschritt bringt. Ich weise bloß darauf hin, wie der organische Naturstil auf gewisse Grundzüge des deutschen Nationalcharakters zurückgeführt wird, oder auf die geschichtlichen Ausführungen über die Entstehung der Naturprosa und auf das Herausarbeiten der Hauptmerkmale dieses Stils. Der allgemeinen Theorie schließt sich eine Untersuchung des Stils der einzelnen Abschnitte der deutschen Literatur und ihrer bedeutendsten Vertreter bis zur Gegenwart an. Auch aus ihr spricht strenge historische mit tiefem psychologischen Verständnis gepaarte Schulung.

Nach derselben Richtung wie das eben besprochene Unternehmen strebt auch das große Werk, das H. NOLLAU unter Mitwirkung anderer Gelehrter unter dem Titel 'GERMANISCHE WIEDERERSTEHUNG. EIN WERK ÜBER DIE GERMANISCHEN GRUNDLAGEN UNSERER GESITTUNG' (7) veröffentlicht hat, nur daß darin als Zweck die Erziehung zu deutscher Gesittung noch über das Wissenschaftliche hinaus betont wird: 'Liebe zum deutschen Volk und seiner Eigenart, bewundernder und zugleich schmerzlicher Rückblick auf seine Vergangenheit und Sorge um seine Zukunft trieb uns, ein Werk zu schaffen, das unter Zusammenfassung der verschiedenen Gebiete altgermanischen Geisteslebens ein wissenschaftlich wahres, nicht durch Haß oder Hochmut entstelltes, aber auch nicht in einseitiger Liebe veredeltes Bild der altgermanischen Gesittung gewährte, und das weiterhin die Umbildung und Unterdrückung altgermanischer Gesittungswerte in den Zeiten des Eindringens fremder Bildung in Deutschland und schließlich die neuerliche Wiedererstehung solcher altgermanischer Werte darzulegen versuchte.' Diese Worte stehen an der Spitze der Einleitung des Herausgebers. Sie finden ihre Ergänzung durch den Wunsch am Schluß derselben: 'Möge das Werk der Germanischen Wiedererstehung, zunächst im Wissen und dann auch im Leben und

Wirken unseres Volkes, dazu beitragen, das deutsche Volk aufzuklären, und möge es dem innern Wiederaufbau unseres Vaterlandes förderlich sein. Aber möge auch niemand es auswerten wollen für den Kampf politischer Parteien; wir vertrauen, daß kein Leser dieses Werkes zu der Auffassung gelangen wird, daß anderes als wissenschaftliche Klärung dessen Aufgabe war.'

Der reiche Inhalt kann hier nur angedeutet werden. O. Lauffer berichtet über die Entwicklungsstufen der germanischen Kultur, A. Heusler über altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit (ein Aufsatz von wundervoller Klarheit und, bei strengster Sachlichkeit, hohem sittlichen Schwung). Cl. Freih. v. Schwerin spricht über das altgermanische Recht. Die Entwicklung der germanischen Religion stellt K. Helm dar, von der Tonkunst handelt J. M. Müller-Blattau; Kl. Bojunga vertritt auch hier sein eigenstes Gebiet, Werden und Wachsen der deutschen Sprache, F. v. d. Leyen schildert die altgermanische Dichtung, ihre Umbildung im Mittelalter, ihre Belebung in der Romantik, bei Wagner, Hebbel, Ibsen und die Stellung der neueren Wissenschaft zu ihr. Der Schlußaufsatz von A. Haupt verfolgt das Nachleben der altgermanischen bildenden Kunst durch die Jahrhunderte. Daß alle Aufsätze sich auf der Höhe der Wissenschaft halten, braucht kaum ausdrücklich erwähnt zu werden. Doch sei noch besonders hingewiesen auf die schöne übersichtliche Anordnung des Druckes und die Ausstattung mit wertvollem Bildmaterial.

Wenn aus den besprochenen Veröffentlichungen dem Deutschunterricht reiche Anregung kommen kann, so wird die praktische Verwertung doch nach wie vor abhängen von der Persönlichkeit des Lehrers. Auf seine Ausbildung weisen, wie bemerkt, die methodischen Werke mehr oder weniger nachdrücklich hin. Allein dieser Frage dient das kleine, wertvolle Schriftchen von G. Baesecke 'Wie studiert man Deutsch?' (8), das in zweiter Auflage (die erste 1917) vorliegt. Es kann dem Anfänger manchen wertvollen Rat geben, ihn vor manchem Umweg bewahren. Und es weist insbesondere auch gegenüber dem noch zu oft begegnenden Zweckstudium hin auf den hohen Sinn der Wissenschaft, auf Zucht und Verfeinerung der eigenen Seele und systematische Mehrung ihres Reichtums.

Eine Charakteristik des idealen deutschen Philologen gibt auch K. Burdach in der bisher ungedruckten Einleitung seiner 1902 gehaltenen Vorlesung über Walther von der Vogelweide, und er gibt darüber hinaus eine Deutung des Begriffs der Philologie überhaupt. 'Philologie ist die Wissenschaft vom Logos, d. h. von dem Wort, das zugleich Sinn ist. Es ist die Freude am sinnvollen Wort, am lebendigen Ausdruck des Geistes ... Die Philologie ist die Wissenschaft, die dem Zusammenhang zwischen Wort und Sinn nachforscht, die die Einheit von Wort und Sinn ergründen will, ... indem sie die unendliche Vielheit von Erscheinungsformen dieses Zusammenhangs zwischen Wort und Sinn durch die gesamte Geschichte der Menschheit verfolgt ... Was uns not tut, ist, daß die einzelnen Disziplinen der mittelalterlichen Geschichtswissenschaft Fühlung miteinander gewinnen ... Wir brauchen neben der notwendigen Arbeitsteilung auch eine Arbeitsvereinigung.'

Der Vortrag findet sich in einer umfangreichen Sammlung kleinerer Schriften, die der Verfasser unter dem Titel 'Vorspiel, Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes' zusammengestellt hat (9). Mittelalter, Reformation und Renaissance, Goethe und sein Zeitalter bilden den äußeren Rahmen. Einleitend voran gehen 'Richtlinien': Burdachs Antrittsrede in der Berliner Akademie der Wissenschaften (1902), die erwähnte Einleitung der Vorlesung über Walther und Betrachtungen über deutsche Erziehung. Die meisten Aufsätze waren, wenn auch in Zeit-

schriften verstreut, schon bekannt. Unter den bislang ungedruckten ragen die Vorträge über das 'Nachleben des griechisch-römischen Altertums in der mittelalterlichen Dichtung und Kunst' und über die 'Entstehung des mittelalterlichen Romans' hervor. Man muß es dem Verfasser Dank wissen, daß er seine wertvollen Arbeiten jetzt im Zusammenhange vorlegt und damit ein abgerundetes Bild seiner philologischen Tätigkeit gibt.

Das Mittelalter, dem Burdachs besondere Liebe gilt, wird in der heutigen germanistischen Forschung recht stiefmütterlich behandelt. Eigentlich findet nur der Nibelungenstoff allgemeinere Beachtung. Das steht im Zusammenhang mit den wertvollen Ergebnissen der nordischen Philologie, die ihren wertvollsten Ausdruck in A. Heuslers Nibelungensage und Nibelungenlied finden. Immerhin werden in Einzelheiten auch zu diesem Werk, das endgültig die auf Lachmann zurückgehenden Anschauungen über die Entstehung des Epos beseitigt hat, ergänzende Aufschlüsse gefunden und darin nur angedeutete Wege weiter verfolgt werden können. Etwas derartiges unternehmen die NIBELUNGENSTUDIEN von H. HEMPEL, von denen der erste Teil 'NIBELUNGENLIED, THIDRIKSAGA UND BALLADEN' vorliegt (10). Hempel versucht den Nachweis, daß in der Thidriksaga für den den Untergang der Nibelungen behandelnden Teil zwar zwei Quellen erkennbar sind. Jedoch sei die Sachlage nicht so, daß ein älterer, auf einem kürzeren sächsischen Lied beruhender Bericht von dem Text eines älteren hochdeutschen Epos überlagert und daß diese Bearbeitung erst auf nordischem Gebiet erfolgt sei. Vielmehr hält er dafür, daß die beiden Quellen bereits auf deutschem Boden, und zwar in Soest, zusammengearbeitet seien. Ein weiterer Teil seiner Forschung betrifft das in der Thidriksaga benutzte ältere Epos. Hempel wirft die Frage auf, ob es nur eine Nibelunge nôt gewesen sei oder auch schon die Sigurdsage, für die Heusler ein rheinisches Brunhildenlied als Quelle ansetzt, enthalten habe, und verficht in breitausladender Untersuchung, die vor allem auch Zusammenhänge mit französischen epischen Quellen zu erschließen unternimmt, die These, daß die Sigurdsage, wenn auch in beschädigter Form, schon in dem ersten Teil des älteren Epos bewahrt sei. Wenn auch noch manche aufstoßende Frage im Dunkeln bleibt oder ihre Lösung nicht ganz befriedigt, so liegt doch in Hempels Buch ein Werk exakter Forschung vor, das Hoffnungen auch für den zweiten Teil erweckt, der vor allem die Arbeitsweise und künstlerische Physiognomie des letzten Nibelungendichters beleuchten will.

Weit deutlicher springt der Fortschritt der Erkenntnis auf einem entlegeneren Gebiet in die Augen. F. PANZER sucht in seinem Buche 'ITALISCHE NORMANNEN IN DEUTSCHER HELDENSAGE' (11) nachzuweisen, daß die Erzählung von dem Ritter Samson in der Thidreksaga auf Ereignisse aus dem Leben Robert Guiskards zurückgehe und daß unter dem König Rother des mhd. Epos nicht, wie man manchmal angenommen hat, der lombardische König Rothari zu verstehen sei, sondern daß das Gedicht die Geschichte Rogers II. von Sizilien, des Neffen Robert Guiskards, widerspiegele. Für die Vermittlung der auf der Geschichte Unteritaliens beruhenden Züge an den deutschen Dichter nimmt Panzer mit sehr einleuchtenden Gründen den Hof Welfs VI. in Anspruch. Der Verfasser selber ist nach seiner m. E. zwingenden Beweisführung ein an diesem Hofe lebender Geistlicher gewesen. Im ganzen liegt uns hier eine äußerst aufschlußreiche Arbeit vor, die manches Problem des mittelalterlichen Epos in ein neues Licht stellt und oft auch Licht auf verwandte fremde Stoffe, hier vor allem auf den englischen King Horn, fallen läßt.

Einige interessante Beiträge zur mhd. Literatur finden sich auch in den 'GERMANISTISCHEN FORSCHUNGEN' (12), welche anläßlich des 60semestrischen Stiftungsfestes des Wiener Akademischen Germanistenvereins herausgegeben wurden. Kralik

vertritt mit recht beachtenswerten Gründen die Behauptung, daß in der Nibelungenstrophe 377 statt *die stolzen hergesellen sazen ûf den Rîn* zu lesen sei: *darîn.* Aus dieser Konjektur ergeben sich eine Reihe von Folgerungen, die geeignet sind, Heuslers Ansicht von anderer Seite her zu stützen, daß ein Lied als Quelle der Geschichte der Werbung um Brunhild anzusetzen sei. C. von Kraus untersucht die umstrittene Überlieferung des Waltherschen Liedes '*Ir reinen wîp, ir werden man*' und kommt mit der Umstellung von 67, 32—68, 7 vor 67, 20—31 zu einer sehr ansprechenden Lösung des Problems. R. Much sieht in einem umfangreichen Beitrag den Eintritt der Germanen in die Weltgeschichte in dem Auftreten der Bastarner und Gäsaten zur Zeit des zweiten Punischen Krieges und hält es für sicher, daß in dem Heere Hannibals am Trasimenus und bei Cannae Germanen mitgefochten haben. E. Sievers behandelt die Lautlehre des ahd. Isidor, kürzere Beiträge von Kindermann, Cysarz und Brecht betreffen den Sturm und Drang, Schopenhauer und Heine, Platen und Immermann. Im dritten Abschnitt legt A. Pfalz Grundsätzliches zur Mundartenforschung dar. Er tritt dafür ein, nicht nur die bäuerliche Mundart, sondern auch die landschaftliche Verkehrssprache zu berücksichtigen. Recht fesselnd ist P. Kretschmers Aufsatz 'Die Wortschöpfer', und in reizender Weise plaudert zum Schluß E. Schröder über 'Gesegnete Mahlzeit'.

Aus dem Inhalt der sehr wertvollen Festschrift, welche Freunde und Schüler August Sauer zum 70. Geburtstage dargebracht haben (13), seien einige Aufsätze besonders hervorgehoben. J. Petersen, Zur Lehre von den Dichtungsgattungen führt aus, daß diese Frage, die u. a. von Gundolf als überlebter Begriff abgetan worden ist, gerade auch die Schaffenden unserer Zeit noch unablässig beschäftige. In weitschichtiger Untersuchung weist er nach, daß die Lehre von den Dichtungsgattungen, statt als abgelebter Formalismus erledigt zu sein, aufs neue auch in den Mittelpunkt literaturwissenschaftlichen Interesses trete. An der Erforschung ihrer Probleme sind, wie er im einzelnen darlegt, alle Wissenschaften beteiligt, die mit dem Menschen zu tun haben. Eine Reihe von Beiträgen befassen sich dem Grillparzerforscher Sauer zu Ehren mit der Persönlichkeit dieses Dichters. Am feinsinnigsten scheint mir darunter die Analyse des 'Spielmanns' von B. Seuffert. Der Schluß der Ausführungen sei hier angeführt: 'Sicher steckt viel des Persönlichen in dem Werkchen ... Er stand am Lebensjahrmarkt und fiedelte; seine Weisen kehrten in vielen Wechselklängen wieder, sein Herz hing an jedem einzelnen Takt, aber den Zuhörern wurde der tiefe Sinn des Ganzen nicht immer klar. Er nahm Spenden der Anerkennung verlegen an und wußte doch, was er beim Spiel fühlte, fühlte keiner mit: «den lieben Gott spielte keiner» mit ihm. Da kam die große Flut der neuen Zeit ... Und was er spielte: sei treu dem Herrn, weh dem, der lügt, wollte man nicht hören. Da starb der alte, arme Spielmann und ward — feierlich begraben.' — Sauer ist auch der Begründer der Literaturbetrachtung auf der Grundlage der Landschaft und des Stammes. Hierher gehörende Fragen erörtert u. a. J. Nadler, Schlesien und die Lausitz 1814—1848. Nadlers Schilderung ist lebhaft, aus einer Fülle des Wissens geboren, aber in ihrem Bestreben, alles dem Prinzip einzuordnen, geht sie manchmal zu weit und fordert zum Widerspruch heraus. Auch K. Burdach hat seinen Beitrag 'Universelle, nationale und landschaftliche Triebe der deutschen Schriftsprache im Zeitalter Gottscheds' gerade mit Rücksicht auf die eben erwähnte wegweisende Bedeutung Sauers gewählt. Der Aufsatz ist ein Bruchstück seines liegengebliebenen Werkes über die nhd. Schriftsprache. Er hat das Thema am Vorabend des Weltkrieges, am 30. Juli 1914, der Philosophisch-Historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgetragen. Der Streit zwischen Schlesien und Meißen um die Vorherrschaft der deutschen Sprache wird darin in einem großen

geistesgeschichtlichen Rahmen mit aller Burdach eigenen Gelehrsamkeit und doch in anschaulicher, teilweise packender Form geschildert.

Stammeskundlich eingestellt ist auch, wie schon der Titel besagt, die 'GESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR IN BÖHMEN UND IN DEN SUDETENLÄNDERN' VON R. WOLKAN (14). Das Buch will zeigen, was Deutsche dieser Gebiete im Laufe der Jahrhunderte an literarischen Werten geschaffen und wie sie dabei stets den Zusammenhang mit dem großen Stammlande aufrecht erhalten haben. Es beansprucht wohl kaum den Namen einer eigentlichen wissenschaftlichen Leistung, sondern will ein Familienbuch sein. Der Vaterstadt des Verfassers, Böhmisch-Leipa, ist es im besonderen gewidmet. Seinem Zweck entspricht es in seiner flüssigen Sprache und geschmackvollen Ausstattung. Allerdings erscheint in der Behandlung der Gegenwart die Darstellung manchmal mehr oder weniger als bloße Namenaufzählung. Sicher gibt es manchen sudetendeutschen Dichter, der noch fest in der Heimat wurzelt, aber der Geburtsort wird in unserer Zeit mit ihrem übergreifenden Verkehr kaum mehr allein für die stammesgeschichtliche Einordnung und eine Charakteristik von dieser Seite her maßgebend sein können.

In den Zusammenhang landschaftlicher Literaturbetrachtung gehört auch das 'NIEDERDEUTSCHE BALLADENBUCH', hrsg. von A. JANSSEN und J. SCHRÄPEL (15). Börries von Münchhausen hat ihm ein geistreiches, feinsinniges Geleitwort auf den Weg gegeben. Er kennzeichnet darin die Ballade als romantische Erscheinung und nimmt sie demgemäß als Frucht der niederdeutschen Erde in Anspruch. Die Auswahl der Gedichte, die nach Zyklen (Schwert und Schild, De Spök, Dood und Düwel, Von Holden und Unholden, Märchen und Legenden, Dar wassen twee Königskinner, Een Lied van de See, Schelme und Schufte) geordnet sind, zeugt von erlesenem Geschmack. Der Rahmen ist zwar weit gespannt — so ist auch die Ostpreußin Agnes Miegel vertreten —, aber es kommt auch mancher wenig bekannte Dichter zum Wort. Überwiegend ist, zumal in den die Mehrzahl bildenden mundartlichen Gedichten schwerer Ernst, doch auch der Humor fehlt nicht, ja er treibt in einigen Stücken erlesene Blüten. Das Buch wird einem immer lieber, je öfter man darin liest.

Während Münchhausen Niederdeutschland als das Land der Romantik ansieht, nimmt J. A. LUX, EIN JAHRTAUSEND DEUTSCHER ROMANTIK (16) Österreich dafür in Anspruch. Das Buch trägt den Untertitel: Zur Revision der deutschen Literaturauffassung. Diese ist nach ihm preußisch-protestantisch. In Berlin 'wurde preußisch-protestantische Geschichtsauffassung gelehrt nach den Bedürfnissen der hohenzollernschen Machtpolitik mit einer entschiedenen Spitze gegen den christlich-germanischen Geist der alten Reichsidee und der jahrhundertelangen Vormacht Österreichs. Hier wurde im selben Geist Literaturgeschichte betrieben nach Grundsätzen, die sich aus den Ideen der Reformation ergeben haben.' Das Kunstideal dieser Auffassung soll einzig ein ästhetisch-formales gewesen sein, reine Menschlichkeit ohne Ethos. Diesem preußisch-reformatorischen, ästhetisch-pantheistischen Geiste gegenüber hebt Lux das romantische Ideal 'als ein volkstümliches Element, das durchaus auf absolute Werte hinweist', auf den Thron. Man wird dem Katholiken durchaus das Recht zubilligen, seinen konfessionellen Standpunkt auch in der Literaturbetrachtung zu vertreten, wird auch den Österreicher verstehen, welcher meint, daß sein Vaterland nicht immer in der selbst in Wien preußisch orientierten Literaturforschung zu seinem Recht gekommen sei. Man wird auch manches Interessante aus dem sehr frisch geschriebenen Buche entnehmen können, vor allem über die österreichische Barockdichtung und das Wiener Volksstück. Aber etwas weniger Einseitigkeit und etwas mehr Genauigkeit

darf man von einem Werk, das sich die Revision der Literaturauffassung zum Ziele setzt, doch vielleicht verlangen. Da wird Luther mit ein paar Zeilen abgetan: 'Die Wittenbergische Nachtigall, die übrigens ihr Kirchenlied dem katholischen Liede nachgesungen hat, brachte einen ganz anderen Ton in die Literatur... Ein Vermaledeien und Schimpfen geht an, wie es die deutsche Sprache noch nie gehört hat.' Da ist Denis 'einer der ganz Großen, der den deutschen Parnaß von Weimar um ein Beträchtliches überragt'. Da liest man: 'In den «Wahlverwandtschaften» behandelt er das Seelenleben und die Moral wie chemische Stoffe; der freie Wille ist ausgeschaltet, ganz im protestantischen Sinne. Der Ehebruch wird gerechtfertigt durch die chemische Formel: Kalkstein ist mit einer freien Säure verbunden; bringt man Schwefelsäure hinzu, verbindet sich der Kalk mit ihr zu Gips, die Luftsäure muß scheiden — der Chemiker wird darum «Scheidekünstler» genannt.' Kleist wird nur an zwei Stellen erwähnt. Seine Romantik paßte nicht in das von Lux konstruierte Bild. Einmal wird als sein Vorläufer der von Friedrich dem Großen wegen seines 'Postzuges' gelobte Ayrenhoff mit seinem Stück 'Hermanns Tod' (Hermann und Thusnelda) genannt (S. 137). Er selber singt 'sein Preislied auf Österreich (!) in der «Hermannsschlacht»'. (S. 171) Der Raum verbietet, weiter auf Einzelheiten einzugehen. Doch sei wenigstens hingewiesen auf die sehr kühne Umgestaltung des Anfangs des 'Heinrich von Ofterdingen' (S. 158). Wenn Lux meint, daß nur nach Ablegung der von ihm gekennzeichneten Scheuklappen die deutsche Literatur richtig verstanden werden kann, so ist dagegen zu sagen, daß er selber die Scheuklappen nicht weggenommen, sondern nur mit anderen vertauscht hat.

In Bd. I, S. 547ff. dieser Zeitschrift habe ich eine Reihe von allgemein richtunggebenden Werken über neuere Literaturwissenschaft besprochen. Ich reihe ihnen noch an J. Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik (17). Denn das Buch umgrenzt zwar die literarische Erscheinung der Wende des XVIII./XIX. Jahrh., schreitet aber aus dem begrenzten Raum weiter ins Allgemeine und wird so zu einer Methodik der Literaturwissenschaft. In ungemein klarer, fesselnder Darstellung setzt sich der Verfasser mit den einzelnen Richtungen und der Fülle der vorhandenen Literatur auseinander. In bezug auf sein engeres Thema kommt er zu dem Ergebnis, daß Klassik und Romantik in keinem diametralen Gegensatz stehen, daß von einer Polarität beider nicht gesprochen werden könne. Aber 'den Geist der Romantik auf eine reine Formel des Seins zu bringen, wird nicht möglich sein, weil damit sein Hauptcharakteristikum, das unendliche Werden, verwischt würde'. Und doch läßt sich schließlich aus der Gleichrichtung aller geistesgeschichtlichen Erscheinungen eine Zusammenfassung gewinnen. 'Die Romantik erweist sich dann als eine infolge umformender Generationserlebnisse einsetzende irrationalistische Steigerung und Aufhebung des klassischen Gleichmaßes, wodurch die Spannung zwischen den Polen unbegrenzt erhöht wird. Sie ist eine europäische Zeiterscheinung, die aber in Deutschland durch den Zusammenfall mit der klassischen Höhe eine besonders glückliche Entwicklungsbedingung findet und zur Notwendigkeit wird durch die deutsche Eigenrichtung, den unruhvollen Werdensdrang des deutschen Geistes, der zur Selbstbesinnung gebracht wird unter besonderer Teilnahme der unverbrauchten Jugendlichkeit ostdeutscher Stämme.' Allerdings ist das noch keine Definition des Wesens der romantischen Dichtung. Die Dichtungsgeschichte muß 'zwischen Weltanschauung und Stil ein verbindendes Mittelglied einfügen, ... nämlich die Persönlichkeit des Dichters mit seinen Schicksalen und Erlebnissen, seinem Formwillen und seiner Ausdruckskraft'. Damit wird sie zu einer Ergänzung der Geistesgeschichte.

1. M. Havenstein, Die Dichtung in der Schule = Handbuch der Deutschkunde hrsg. v. Schellberg und Sprengel Bd. VI. Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1925. VIII, 148 S. 8°. Brosch. 3.60, Halbl. 4.20 RM.
2. S. Engelmann, Methodik des deutschen Unterrichts. Leipzig, Quelle & Meyer 1926. X, 193 S. 8°. 6 RM.
3. W. Hofstaetter, Der neue Deutschunterricht. Leipzig, B. G. Teubner 1926. IV, 260 S. 8°. 7 RM.
4. A. Riesenberg, Einführung in die Sprechtechnik und Vortragskunst. Leipzig, B. G. Teubner. 131 S. 8°. Geb. 4.80 RM.
5. E. Drach, Die redenden Künste. Leipzig, Quelle & Meyer 1926. 151 S. 8°. 1.80 RM.
6. Grundzüge der Deutschkunde, hrsg. v. W. Hofstaetter und F. Panzer. Bd. I. Leipzig, B. G. Teubner 1925. VIII, 259 S. 8°. 10 RM.
7. Germanische Wiedererstehung. Ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung, hrsg. v. H. Nollau. Heidelberg, K. Winter 1926. VIII, 702 S. gr. 8°. 28 RM.
8. G. Baesecke, Wie studiert man Deutsch? 2. Aufl. München, Beck 1926. 39 S. 8°. 1.60 RM.
9. K. Burdach, Vorspiel. Gesammelte Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. u. Geistesgesch. Buchreihe Bd. I—III. Halle a. S., M. Niemeyer 1925, 1926. I. Bd. 1. Teil: Mittelalter XII, 400 S. gr. 8°. 16 RM. I. Bd. 2. Teil: Reformation und Renaissance XII, 200 S. gr. 8°. 14 RM. II. Bd. Goethe und sein Zeitalter. Anh. Kunst und Wissenschaft der Gegenwart. XII, 585 S. gr. 8°. 22.50 RM.
10. H. Hempel, Nibelungenstudien. Nibelungenlied, Thidriksaga und Balladen. Heidelberg, Winter 1926. X, 274 S. 8°. 16 RM.
11. F. Panzer, Italische Normannen in deutscher Heldensage = Deutsche Forschungen Bd. I. Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1925. 100 S. gr. 8°. 6 RM.
12. Germanistische Forschungen. Festschrift anlässlich des sechzigsemestrigen Stiftungtfestes des Wiener Akademischen Germanistenvereins. Wien, Österr. Bundesverlag f. Unterr., Wiss. u. Kunst 1925. 256 S. 8°. 13 Sch.
13. Festschrift, August Sauer zum 70. Geburtstag am 12. Oktober 1925 dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Stuttgart, J. B. Metzler [1925] VIII, 403 S. gr. 8°. 14 RM.
14. R. Wolkan, Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen und in den Sudetenländern. Augsburg, J. Stauda, 1925. IX. 184 S. gr. 8°. 7 RM.
15. Niederdeutsches Balladenbuch, hrsg. v. A. Janssen und Joh. Schräpel. München, Callwey 1925. 317 S. 8°. 8 RM.
16. J. A. Lux, Ein Jahrtausend deutscher Romantik. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia [1925]. 270 S. 8°. Halbl. 9 RM.
17. J. Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Leipzig, Quelle & Meyer 1926. XI, 203 S. 8 RM.

## AUSLANDSKUNDE: FRANZÖSISCH (LITERATURGESCHICHTE, GESCHICHTE, PREUSSISCHE SCHULREFORM)

Von Eduard Schön

Im Verlag Max Hueber, München, erscheinen unter dem Titel 'Epochen der französischen Literatur' eine Reihe von Monographien und Biographien, die von führenden Romanisten geschrieben sind. Aus ihnen ragt ein 'Racine' von Karl Vossler (1) hervor. Es ist ein gar nicht sehr umfangreiches Werk, und doch macht es einem mehr Mühe, seiner Herr zu werden, als die dickleibige Lebensbeschreibung alten Stiles. Mehr Mühe, aber auch mehr Freude. Freude zunächst, wie bei Voßler immer, an dem sinnlichen Element der Sprache. Wer Ohren hat zu hören, der kann gar nicht anders als sich immer wieder unterbrechen, das einzelne nochmals zu genießen, sich nochmals und nochmals beglücken, reizen, überraschen, einfangen zu lassen. Wie Voßler selbst ein Künstler des Worts ist, so scheint mir auch in dem, was er über die Wortkunst Racines, seine Sprache und Verskunst sagt, der Höhepunkt des Buches zu liegen. Das Buch gliedert sich in die fünf Kapitel: Racines Charakter und Lebensführung, der Mensch und seine Zeit, die Dichtung, Tragik und Bühne von Euripides bis Racine, Racines Sprache und Verskunst.

Ein würdiger Gegenstand ist würdig und groß behandelt, ja so groß, daß man als Lehrer bange Zweifel hat, ob man nicht unrecht hat, Racines fremde und schwierige Kunst in die Schulstube zu versetzen und damit zu entweihen. Voßler bahnt dem Verstehen Racines alle Wege, auch solche, die über das Zeitgeschichtliche und Lebensgeschichtliche hinwegführen. Es ist kaum zweifelhaft, daß sein Racine in weiten Kreisen literarisch und künstlerisch interessierter Menschen als ein Geschenk für alle über ihr Fach hinaus im Geist Verbundenen wird aufgenommen werden. Ebenso werden die Lehrer der höheren Schulen ihm für die neue Gabe zu danken haben. Sie werden manches literarhistorische Urteil über Racine revidieren müssen an der Hand neuer Ansichten von Voßler, so etwa die übliche Parallele Corneille-Racine, die übliche Kontrastierung der weltlichen und der religiösen Dramen Racines, die umlaufende Meinung über Racine als Dichte rder Liebesleidenschaft, über den confident, über das Historische in seinem Werk, über das künstlerische Problem Racines. Neu wird ihnen manches sein, was da steht über: Racine und die Antike, Racine und Port-Royal, das Tragische von Euripides bis Racine. Voßler findet eine neue Formel für die Tragödie Racines und prüft alle Werke an ihr. Er sagt: 'Seine höhere und echtere Dichtung entdeckt den eigentlichen Wert des Mißerfolges in der Selbstbesinnung, die er in großen Menschen auslöst. Wenn wir den Mißerfolg als den dramatischen Gegenstand seiner Dichtung bezeichnet haben, so müssen wir zugleich die Selbstbesinnung als ihren Antrieb, als ihre eigentliche Inspiration gelten lassen.' (72)

Er gewinnt diese Formel vorwiegend aus einer ganz hohen und überzeitlichen Betrachtung des Werks und scheint mir nicht geneigt, das Eigenartige der Kunstform als Eigenartiges des Erlebens zu deuten. Und doch finde ich: auch Racine hat nur das und gerade das gestaltet, was ihm im Leben bedeutsam wurde. — Das Buch wird gewiß enthusiastische Zustimmung finden, wird aber auch als stellenweise subtil empfunden werden. Man wird es mehrmals und langsam lesen müssen, um der gedrängten Fülle seines Schönen inne zu werden.

Eugen Lerch gibt in derselben Sammlung (Epochen der französischen Literatur) einen Band heraus, den er 'Romain Rolland und die Erneuerung der Gesinnung' nennt(2). Der zweite Titel 'Die Erneuerung der Gesinnung' ist dabei besonders ins Gewicht fallend. Es handelt sich in dem Buch nicht schlechthin um den Künstler Rolland und die wesentlichen (formalen) Merkmale seines Kunstwerks, sondern eher um den heroischen Kämpfer, den gläubigen, aufrichtigen, ernsten, tapferen Menschen. Dessen Bild zu zeichnen, ist Lerch vollauf gelungen. Denn er bringt eine unerläßliche Voraussetzung dafür mit: die Liebe zu seinem Helden. Der Kämpfer, der Prediger, der Ethiker Rolland findet in dem streitbaren, moralisierenden, wollenden Lerch die verständnisvollste Würdigung. Es scheint, als ob sich beide Naturen eng berühren in ihrer vorwiegend ethischen Einstellung den Fragen der Kunst gegenüber: Kunst habe eine sittliche Berufung, habe eine hohe Mission zu erfüllen; habe zu zürnen, zu tadeln, zu lenken, zu leiten, zu wirken, zu wollen; Kunst sei nicht Beschauung, Bespiegelung, sondern Deutung und Zielsetzung. Gut. Über 'l'art pour l'art' sind wir wohl alle heute hinaus. Aber ob Kunst aktivistisch sein soll, indem sie predigt, moralisiert, räsoniert, kritisiert, oder indem sie in einer machtvollen Sinngebung das 'Du sollst' überhaupt nicht direkt ausspricht, sondern aus dem hohen Vorbild heraus ausstrahlen und wirken läßt, diese Frage ist vorab erst zu beantworten. Und wenn man den Blick auf die wahrhaft großen Kunstwerke richtet, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein, und wenn man auf Rollands Werk sieht, auch nicht. Rollands Schöpferkraft ist nicht die größte, seinem Werke fehlt das Relief, Fügung und Ordnung der Teile, gleichmäßige Größe, strenge Monumentalität. Der Umfang des von ihm dargestellten Menschentums ist nicht be-

trächtlich. Das gewaltige Pathos seiner sittlichen Persönlichkeit, der heroische Zug eines edlen, ernst strebenden Menschen bricht zwar prachtvoll und mitreißend hervor, aber seine häufigen Kulturkritiken und Auseinandersetzungen, das allzu üppig wuchernde Gedankliche stören die Ökonomie des Ganzen, ziehen einen aus der reinen Luft der Kunst heraus in die trübe Sphäre, in der man mit dem Dichter debattiert, streitet, über Tagesfragen Meinung gegen Meinung setzt, machen aus blutvollen Menschen blasse, nur durch die Idee mit Leben erfüllte Schemen. Lerch sucht gerade das Gedankliche in Rollands Werk zu retten, ja als höhere Kunst gegenüber der 'realistischen' Kunst zu bewerten. Er tut das durch den Hinweis auf unsere Klassiker. Nach meiner Meinung ein unberechtigter Hinweis. Ideendichtung bei Schiller und bei Rolland ist durchaus zweierlei. Schon jetzt dürfte manches aus dem Werk Rollands absplittern und abbröckeln, weil es Gestaltung allzu aktueller Fragen, weil es Zeitkritik gewesen ist, die heute schon nicht mehr zutrifft. Lerch hat sich selbst seine Grenzen gezogen in der Darstellung des Rollandschen Werkes, und man darf sagen, er ist der selbstgestellten Aufgabe gerecht geworden. Aber es ist, meine ich, nicht unbedenklich, wenn man Rolland den Künstler in Rolland den Ethiker aufgehen läßt. In Lerchs Buch kommt Rolland der Künstler zu gut weg. Über diesen hat Lerch nicht das letzte Wort gesagt. Moderne Franzosen urteilen über das Kunstwerk Rollands vielfach anders als er. Genauer abzugrenzen wäre wohl auch noch Rollands Anteil an der Erneuerung der Gesinnung gegenüber den vielen anderen Erneuerern. Auch in diesem Punkte kommt Rolland in Lerchs Buch zu gut weg.

In dem gleichen, für die neuere romanistische Forschung sehr rührigen Verlag sind Abhandlungen Klemperers unter dem Titel 'Romanische Sonderart' neu aufgelegt (3). Es sind dies einige Aufsätze, die auf einen längeren Zeitraum verstreut in verschiedenen Zeitschriften erschienen, jetzt zu einem Sammelband vereinigt sind. Obwohl mir die meisten Aufsätze schon bekannt waren, so hat ihr erneuertes Studium doch neuen Gewinn eingetragen. Sie beleuchten sich gegenseitig und leuchten nun in ihrem weiter ausgreifenden Umfang und in ihrer mehr fühlbaren Einheitlichkeit in die Persönlichkeit des Verfassers, in die Art seines geistigen Strebens und seines wissenschaftlichen Charakters hinein. Klemperers Bemühen ist immer auf den letzten geistigen Grund aller Erscheinungen gerichtet, auf das Seelische, das da wirkt, auf den Sinn, der das Stumme beredt und das Erstarrte lebendig macht. Sein Sinndeuten macht ihn zu einem Vorkämpfer der idealistischen Neuphilologie. Seine Deutungen Corneilles, Molières, der französischen Romantik (in diesen Aufsätzen) sind eigenartige und geistvolle Versuche, bis zu dem Letzten und Wesentlichen, dem inneren Einheitspunkt vorzudringen, aus dem alles einzelne wie eine natürliche Entfaltung hervorzugehen scheint. Er gelangt dabei schließlich zu letzten formelhaften Prägungen wie Nationalreligion, Entgrenzen, die wie alle Zusammenfassungen zu Synthesen leicht bestritten werden können, aber allen denen willkommen sein werden, die durch das Labyrinth der Einzelheiten ein Leitseil verlangen. Auch wer Klemperers Sinngebung sich nicht zu eigen machen kann, wird dann immer so weit doch geführt, daß er zu einer eigenen Deutung den Ansatz findet. Es sind viele Kritiken in jenen Aufsätzen vorhanden, Auseinandersetzungen mit Lerch, Küchler, Deutschbein, Morf, Lanson, Voßler, Curtius. Auch sie sind nicht nur um ihres sachlichen Gehalts willen wertvoll, sondern auch als Beiträge für die Erkenntnis des Gelehrten und des Menschen Klemperer. An so verschiedenen und so fremdartigen Geistern heben sich die Umrisse der Eigenart Klemperers immer deutlicher hervor. Ich nannte vorhin seine Zusammenschau großen Zuges. Sie ist darum überzeugend und weckt Vertrauen, weil ihr ein sehr scharfsinniges Zergliedern, ein reinliches Scheiden und Sondern vorausgeht. Klemperer

versteht, Komplexes zu entwirren, klärende Durchblicke zu schaffen, neue Verbindungslinien zu ziehen. So sieht er neu; aber, was mehr ist, er versteht neu. Gerade darin finde ich in seinen Aufsätzen eine reizbare Wachsamkeit, keinen unwissenschaftlichen, weder durch Hassen noch durch Lieben trübenden Geist in Forscherarbeit einziehen zu lassen. So versteht Klemperer auch da noch, wo andere nicht mehr verstehen, im Falle Renan oder im Falle Barrès, so ist gerade er geneigt zu vermitteln im Streit der 'Positivisten' und 'Idealisten' unter den Neuphilologen, so ist gerade er berufen, vor ungerechter Verkennung der französischen Kultur in der an sich berechtigten Erregung der Nachkriegsjahre zu warnen. Klemperer liebt — auch das zeigt erst die Gesamtschau dieser Aufsätze recht deutlich — das kräftige Unterstreichen, das affektvolle Hervorheben. Er erscheint als Redner, der eindringlich macht, auch da, wo die Aufsätze nicht eigentlich Vorträge sind. Er entwickelt seine Gedanken meist als Gegenmeinung wider Meinung, am Widersprechen erst entsteht eigenes Urteilen. Diese ständige Rednerhaltung drückt sich auch in der Sprache aus durch die vielen Superlative (ungemein deutlich, eminent französisch, organischst, mechanischst usw.), die herausheben, betonen, einhämmern wollen. Olympische Ruhe und Gelassenheit wird man in diesen Aufsätzen nicht suchen dürfen, aber viel geistige Feinheit, schmiegsame Einfühlung, neues Schauen, rednerische Haltung.

Die Abhandlungen 'Romanische Sonderart' sind als Vorstudien oder prinzipielle Erörterungen für das große Hauptwerk Klemperers aufzufassen, seine 'Geschichte der französischen Literatur', die er mit Band V, 1. u. 2. Teil (Romantik, Positivismus) zu veröffentlichen beginnt(4). Wer das Grundsätzliche noch eingehender studieren will, der sei auf Klemperers Büchlein 'Die moderne französische Literatur und die deutsche Schule', vor allem aber auf seinen 'Offenen Brief an Voßler' in dem 'Jahrbuch für Philologie' (1926) hingewiesen. Über das, was Klemperer will und was er nicht will, hat er selbst alles Nötige gründlich gesagt. Er sagt es außerdem oft im Werk selbst. Leider, meine ich. Denn es stört den ruhigen Gang der Darstellung, es beeinträchtigt die rein künstlerische Wirkung des Buches, wenn so oft zu lesen ist, weshalb er so oder so einordnet, urteilt, wertet. Wenn ein origineller und feiner Kopf wie Klemperer so vieles neu sieht, wenn grundsätzlich neue Auffassungen eine weitreichende Wirkung ausüben, so ist an Anlässen zur Selbstrechtfertigung kein Ende. Immer ist einem fremden Mißverstehen vorzubeugen, immer die eigene Absicht ins rechte Licht zu rücken. Klemperer als Neuerer fürchtet, falsch verstanden zu werden. Darum die vielen Plaidoyers in eigener Sache. Klemperer als scharfsinniger Analytiker ist mit vielen fremden Formulierungen nicht zufriedengestellt. Darum ein ständiges Zurechtrücken, Sicherstellen, eine häufige Auseinandersetzung mit fremder Meinung. Ich sehe Klemperer auch hier wieder in Rednerhaltung, sehe die Gesten eines Disputierenden. Wissenschaftliche Auseinandersetzung, so nötig sie gewiß ist, sollte sich außerhalb des Rahmens des Kunstwerks halten — und das ist die Darstellung einer Literaturgeschichte —, sollte im Vorwort, in Anmerkungen, im Anhang ihr Feld sehen.

Ein gewaltiges Unternehmen ist es, das Klemperer seiner Kraft als Ziel setzt. Nach der Zeit der Spezialstudien wagt er es, eine 'Geschichte der französischen Literatur' zu schreiben, in einer großen Schau ein gewaltiges Schrifttum zu umspannen und geistig zu deuten. Auf dem letzten liegt der Hauptakzent bei dem idealistischen Neuphilologen. Positivistisches Herausrechnen der literarischen Werke aus Lebensgeschichte, Zeitgeschichte, aus Umwelt, Rasse, sozialen Einflüssen ist nicht versucht oder doch auf das geringe Maß des hier Zulässigen herabgedrückt. Dafür spielt eine größere Rolle 'das Französische' als eine seelische Gesamtstruktur. Französische Romantik wird so in fein-

sinniger Weise von Romantik überhaupt abgetrennt, französische Rhetorik in tieferem Verstehen neu gewertet, die Richtung des französischen Geistes auf das Staatliche als entscheidender Zug seines Wesens aufgezeigt.

Eine besondere Stärke Klemperers liegt in der thematischen Durchführung seiner Aufgabe. Wie sich große Ideen entwickeln, ändern, wie sie in unzähligen Abschattungen aus den Werken hervorleuchten, das ist gut gezeigt. Freilich sieht man auch dabei gerade die Gefahr der Darstellung Klemperers. Napoleon als die Ouvertüre des XIX. Jahrh., Viktor Hugo als der Repräsentant und Inbegriff der Romantik erscheinen zu sehr als ein Bündel Themen, zu wenig als plastische Gestalten. Klemperer hat über das Wesen der Romantik in eindringender Analyse einen eigenen Begriff gebildet. Aber er scheint selbst zu fühlen, wie die Fülle und Ganzheit des Lebens wissenschaftlicher Besonderung und Bloßlegung des einzelnen widerstrebt, wie schwierig es ist, in Rubriken einzuordnen, mit Etiketten zu versehen. Er ordnet freilich ein, aber fügt immer hinzu, daß die oder jene Erscheinung auf eine andere Rubrik hinweise. So wird man nicht mit ihm rechten dürfen, wenn man manchen Schriftsteller anders einrangiert sehen möchte, wie etwa Comte, Scribe, Sainte-Beuve, Balzac. Denn gerade Klemperer macht es immer wieder deutlich, daß im Leben beisammen und ineinander verflochten ist, was Wissenschaft trennen und nacheinander betrachten muß. So groß und so notwendig auch einerseits Klemperers Versuch einer neuen geistigen Ordnung der französischen Literatur ist, so macht gerade Klemperer andererseits den Leser skeptisch gegen alle geistige Scheidung und Fixierung überhaupt. Das kann ich aber nur als heilsam erachten, jedenfalls für die Lehrer der höheren Schule. Denn gerade wir werden stets von der Gefahr bedroht, allzu schematisch einzuordnen. Ist z. B. nicht Balzac in den üblichen Literaturhandbüchern für die Schule allzu einseitig nur der 'Realist'?

Um Klemperers Leistung gerecht zu werden, muß man sie einmal an dem messen, was wir bisher an Gesamtdarstellungen der französischen Literatur haben. Das letzte größere Werk in deutscher Darstellung ist wohl Birch-Hirschfeld. Diesem gegenüber ist der Fortschritt Klemperers unverkennbar. Der Lehrer, der Freund französischer Literatur, der Kenner und auch der gebildete Dilettant wird von jetzt ab zu Klemperers Werk greifen. Auch der Anfänger, der junge Student? Er wird seine Schwierigkeiten haben. Das Werk könnte aber auch da noch brauchbarer gemacht werden, wenn ihm ein eingehendes Register und eine kritische Bibliographie angehängt würden. Da die einzelnen Bände auch in sich geschlossen und für sich allein benutzbar sein sollen, so dürften Register und Bibliographie nicht erst dem Schlußband eingefügt werden. — Über die folgenden Bände soll fortlaufend weiter berichtet werden, allerdings summarischer, als es bei diesem ersten Referat angängig war.

Im 'Handbuch der Literaturwissenschaft', das Oskar Walzel mit einer Reihe hervorragender Gelehrten herausgibt, ist jetzt der Teilband 'Romanische Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution' erschienen. Die französische Literaturgeschichte dieses Zeitraums hat Fritz Neubert geschrieben(5). Was alle Teile des 'Handbuchs' auszeichnet, ist auch Zierde des Neubertschen Teiles: eine ganz hervorragende Illustrierung. Sie verdient alle Anerkennung. Diese vielen Kupferstiche, Holzschnitte, farbigen Bildtafeln, Zierstücke, diese herrlichen alten Bilder von Bühnendekorationen, Bucheinbänden, Kostümen, Städten, Interieurs, Titelblättern, diese glänzende Reproduktionstechnik, die elegant, scharf und klar viel Gutes, das bekannt, und manches Gute, das unbekannt, wiedergibt — das alles liefert einen hervorragenden Buchschmuck von künstlerischem Wert. Aber es schmückt nicht nur, es ergänzt den Text, es wiederholt, bestätigt, veranschaulicht, was Neubert im Text zu sagen hat über Re-

naissance, Klassik und Rokoko. Gelegentlich steht sogar unter einem Bilde (Goujons Diana, Girardons und Regnaudins Apollogruppe, Poussins Urteil Salomos) eine Deutung, die da zeigt, wie sich in Wortkunst das gleiche ausdrückt, was die Schwesterkünste in derselben Zeit gestalten. Man hätte viel mehr solcher deutenden Hinweise gewünscht, welche die alles gleich prägende Kraft eines einheitlichen Zeitstils so anschaulich dartun. Immerhin, es ist kein Zweifel, daß in dieser innigen Durchdringung von Text und Bild, die wohl auch gerade dem gebildeten Laien entgegenkommen will, der Versuch, Vergangenes wieder lebendig und anschaulich zu machen, gut gelungen ist. Im Text hat Neubert die entscheidenden Züge von französischer Renaissance, französischer Klassik und französischem Rokoko wirksam aufgezeigt. Ansichten der neueren Forschung kommen zu ihrem Recht (z. B. Bewertung der französischen Klassik, geringere Einschätzung des englischen Einflusses im XVIII. Jahrh.). Das Biographische, das äußere Zeitgeschehen, das im engeren Sinne Philologische wird im Kleindruck dem Wichtigeren, der geistesgeschichtlichen Entwicklung, untergeordnet und auf ein bescheidenes Maß herabgedrückt. Offensichtlich hat Neubert auch an die Männer der Fachwissenschaft gedacht und nicht nur an die gebildeten Laien, die in anderen Fächern zu Hause sind. Ein nicht vollständiges, aber neueste Arbeiten berücksichtigendes bibliographisches Verzeichnis kann zu weiterem Eindringen in Einzelheiten, zu eigenem Quellenstudium die Mittel liefern. Die Berücksichtigung der Interessen des Fachkundigen ist jedoch, nach meinem Eindruck, nicht immer zu vereinbaren gewesen mit der Befriedigung von Wünschen, die ein breiteres Publikum der gebildeten Laien zu stellen hat. Das Liniengewirr der Einflüsse und Abhängigkeiten, die vielen Nebenpersonen verhindern die plastische Rundung, die große Geschlossenheit, den umspannenden Überblick aus der Ferne, die gerade der Nichtfachmann braucht. So wird das Buch doch das meiste dem Fachmann zu geben haben. Es steckt gewissenhafte Arbeit darin, eine ernste Bemühung, neuere Auffassungen der Wissenschaft und neuere Kunstformen der Literaturgeschichtschreibung zu vereinen. Leider stört die Sprache den, der Bilder bildhaft zu sehen sich gewöhnt hat. 'Die charakterischen Anläufe ... vertiefen sich', 'ein anderer hatte seine gewichtige Stimme in die Wagschale geworfen' sind wahllos aufgegriffene Beispiele einer Redeweise, die in überaus zahlreichen Fällen zeigt, daß sie das Bild nicht mehr als Bild sieht und respektiert, sondern nur noch in verblaßter, verwaschener Bedeutung verwendet.

In der 'Sammlung romanischer Elementar- und Handbücher', die Meyer-Lübke herausgibt, ist in der literaturgeschichtlichen Reihe ein 'GUY DE MAUPASSANT' von HEINRICH GELZER erschienen (6). Da das umfangreiche und sorgsam gearbeitete Werk von Paul Mahn über Maupassant vorliegt, so scheint Gelzer davon abgesehen zu haben, von Grund auf einen totalen Neubau aufzuführen. Auch sein Werk rundet sich zu einer Ganzheit, aber es gliedert sich zugleich als ein Teilstück in die Maupassantforschung ein. Gelzer hat da allerlei Neues zu bieten, so über Maupassants Pariser Zeit während des Krieges 1870, so vor allem über Flauberts Einfluß, so auch über einige häufig verwendeten Stilmittel Maupassants, über Feuillets Einfluß, über die Kunst des frühen und die des späten Maupassant. Er gibt auch gute Analysen einzelner Werke, wie z. B. der Novelle 'L'Héritage', die namentlich dem Anfänger zeigen, welches die künstlerische Eigenart Maupassants ist; er ordnet die Masse der Novellen und zeigt, welche künstlerischen Formen der Maupassantschen Novelle eignen. Ganz groß angepackt hat Gelzer seine Aufgabe jedoch nicht. Maupassant ist doch, wie auch Gelzer deutlich hervorhebt, groß als Erzähler; man darf wohl sagen, er ist einer der großen Erzähler der Weltliteratur. Ich denke, ihn mit den ganz großen Erzählern der Weltliteratur zusammenzustellen, wird das Wesentliche der Maupassantschen Erzählungskunst schärfer umreißen helfen. Und

dann: Wir haben heute dank einer neuen Geistigkeit zu Maupassant und seiner Welt- und Kunstauffassung eine viel größere Distanz. Die gestattet, den Wert seiner künstlerischen Leistung schärfer abzugrenzen. Der Sinnenmensch und der Artist Maupassant ist seiner Zeit stark verpflichtet, das Erzählertalent nicht so sehr. Gelzer weist einmal auf Monets Malerei hin, mit vollem Recht und blitzartig die ganze Zeit beleuchtend. Hier liegen, meine ich, noch fruchtbringende und lohnende Aufgaben, das Welt- und Lebensgefühl des Sensualisten Maupassant und seine trostlose und ungeistige Sinnenkunst noch schärfer zu erfassen aus der Zusammenschau mit dem Welt- und Lebensgefühl der Zeit, mit Positivismus und Naturalismus in Kunst und Philosophie, mit Impressionismus und artistischer Methodik in der Malerei und Wortkunst, mit Pessimismus und Verachtung der Metaphysik, mit skeptischem Spiel und Dekadenzstimmung. Auch darin liegt ein — von Gelzer nicht angegebener — Grund für die große Verbreitung und Wirkung seiner Werke: sie enthalten Tendenzen, die der Zeitstimmung entgegenkommen. Heute ist diese offenbar stark verändert. Es wäre gewiß lohnend festzustellen, welche Aufnahme Maupassant heutzutage in Frankreich findet. Eine solche Untersuchung würde wiederum helfen, das Werk aus der Zeit zu begreifen, und damit der größeren Aufgabe, das Werk objektiv nach seinen Formmerkmalen zu bestimmen, Vorschub leisten.

Der Gießener Professor VON ASTER hat in seinem Buch 'DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION IN DER ENTWICKLUNG IHRER POLITISCHEN IDEEN'(7) den Versuch gemacht, eine überaus oft und unter den verschiedensten Gesichtspunkten behandelte Epoche der Weltgeschichte reinweg oder doch vorwiegend nach der Entwicklung ihrer politischen Ideen darzustellen. Nicht also um die großen dramatischen Ereignisse, um farbenreiche Zeitbilder, um erschütternde Emotionen handelt es sich hier, sondern um ein ruhiges Entwirren und Herausheben politischer Ideen. Weit ausholend, aber klar und kräftig zusammenraffend beginnt von Aster mit einem Überblick über die rechts- und staatsphilosophische Entwicklung von Machiavelli an. Damit wird die Revolution ideengeschichtlich bestimmt und eingegliedert. Diese Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß nicht immer eine streng chronologische Darlegung gegeben wird, sondern die politische Idee zusammengefaßt und herausgehoben für sich erscheint, so 'die Menschen- und Bürgerrechte', 'die Grundfragen der Verfassung', 'Die Eigentumsfrage in der Konstituante', 'Bauern- und Arbeiterpolitik der Konstituante'. Das trägt durchaus zu Klärung und tieferem Verstehen bei. Denn nun erscheinen 'die Menschen- und Bürgerrechte' in dem ideengeschichtlichen Zusammenhang, in den sie hineingehören, d. h. als ein geistiges Erzeugnis der Aufklärungsphilosophie und als eine Nachwirkung der Ideen der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung. Eine solche Rück- und Vorschau — bis in die Gegenwart mit Räterepublik und Faszismus —, ein solches vergleichendes Zusammensehen, bei dem die nationale Formung und Färbung der Idee sichtbar wird, wird in einem auch auf staatsbürgerliche Erziehung hinzielenden Geschichtsstudium im fremdsprachlichen Unterricht von großem Nutzen sein. In von Asters Buch steckt ein gut Teil Völkerpsychologie, ein wertvoller Beitrag zur Frankreichkunde. Es hilft, eine sehr verworrene Zeit, deren Deutung und Wertung die Geister geschieden und die Leidenschaften entfacht hat, zu klären, was man freilich auch mit von Asters Unterstützung sich nicht als eine leichte und bequeme Arbeit vorstellen darf. Dem Neuphilologen, der das Studium der Französischen Revolution immer als eine seiner Hauptaufgaben wird betrachten müssen, sei das Buch angelegentlich empfohlen.

LOUIS BERTRAND hat in seinem 'LOUIS XIV'(8) eine Darstellung des Werks Ludwigs des Vierzehnten gegeben, die eine Apologie des Königs ist. Ludwig der Vierzehnte ist ihm nicht mehr und nicht minder als *der* große Franzose. Wie Dante Italien, Goethe

Deutschland vertritt, so Ludwig Frankreich. 'Er ist der Delegierte Frankreichs vor dem Rat der Jahrhunderte und der Nationen.' Ja, mehr noch, er ist nicht nur die am meisten repräsentative Gestalt des Franzosentums, er ist darüber hinaus '*der* moderne Lateiner'. Mehr kann man nicht verlangen. Erst seine Forschungen auf nordafrikanischem altem Römerboden und erst der Weltkrieg haben Bertrand befähigt, Ludwig so groß zu sehen. Er spricht 'nur vom französischen Standpunkt'. Das kann man mühelos feststellen. Wer Ludwig verkleinerte wie der Memoirenschreiber Saint-Simon, wie die deutsche Pfalzgräfin Liselotte, wie der Geschichtschreiber Michelet, wie der Prediger Fénelon, kommen schlecht weg bei Bertrand. Der Standpunkt, der Ludwig von der Gegenwart aus beurteilt und wertet, führt zu seltsam anmutenden, das Vergangene trübenden und umwertenden Vergleichen, wenn z. B. die Madame de Maintenon als défaitiste bezeichnet wird. Was Bertrand sich vorgenommen hat und was er als das Neue seiner Monographie zu bezeichnen berechtigt ist, ist die Zeichnung des psychologischen Gesamtbildes des Königs. Als geschlossener, klar zu durchschauender Charakter steht Ludwig der Vierzehnte vor uns. Bertrands gestalterische Kraft scheint mir nicht gering; seine klassisch rationalistische Betrachtungsweise, seine aktivistische politisierende Geschichtsauffassung sind durchaus französisch. Wer ihn liest, erfährt manches Neue über Ludwig den Vierzehnten, sieht den ganzen Mann und sieht, wie Franzosen urteilen, die sich selbst gern Vollfranzosen dünken.

Unter die vielen Bücher, die in dem Frankreich der Nachkriegszeit Wege weisen wollen, ist 'Mesure de la France' von Drieu de la Rochelle zu rechnen(9). Es ist 1922 geschrieben und berührt, wie alle 'aktuellen' Bücher, schon heute, wo manche Dinge ein anderes Gesicht bekommen haben, hier und da als nicht mehr der Zeit gemäß. Der Verfasser kann sich nicht ganz als Sieger fühlen, zuviele Verbündete waren nötig, um den Deutschen niederzuringen. Frankreichs Verbrechen ist es, nicht genug Kinder zu haben. Die niedrige Geburtenziffer ist die Hauptfrage so vieler ernster Patrioten. Wie kann Frankreich in der neuen Weltkonstellation sein ihm gebührendes Maß finden? Drieu de la Rochelle sieht nur ein Mittel: Europa muß sich föderieren oder untergehen. Das Buch enthält sonst noch allerlei Gedanken über den Untergang der geistigen Autoritäten, über die alles verzehrende Maschine, über eine neue Grundlegung unserer Kultur, über den Sport und seine Bedeutung. Es ist ein in eindringlicher, ernster, bewegter Sprache geschriebener Versuch, ruht aber nicht auf der mächtigen Basis von überzeugenden Dokumenten.

Die beiden folgenden Bücher sollen darum in diesem Sammelbericht besprochen werden, weil sie beide als Einführungen in den Aufgabenkreis gedacht sind, welche die preußische Schulreform den Neuphilologen gestellt hat. Hans Strohmeyer gibt in seinem Buch 'Das neusprachliche Gymnasium'(10) einen Überblick über Entstehung und entscheidende Wesenszüge der Reform und erörtert die Aufgaben, die mit den Leitgedanken des kulturkundlichen Unterrichts, der Konzentration, des Arbeitsunterrichts gegeben sind. Er schreibt in erster Linie als Neuphilologe für Neuphilologen, zieht aber auch die anderen Unterrichtsfächer in den Rahmen seiner Betrachtung, so daß in der Tat das Gesamtziel und die Gesamtarbeit dieses neuen Schultyps in einer erstmaligen großen Zusammenschau umfaßt werden. Strohmeyer tritt warm für die Reform ein. Sie gibt im neusprachlichen Gymnasium gerade dem Neuphilologen die Führung, sie drückt ihn dafür freilich — jedenfalls in Preußen — an der Oberrealschule in die zweite Linie. Strohmeyers Buch zeigt in der Einzelerörterung überall den erfahrenen Praktiker, dessen nüchterne Bescheidung und Sinn für das Maß des Erreichbaren keine zündende Werbekraft haben, dafür aber ruhigem Erwägen als der ewig goldene Mittelweg erscheinen werden.

'Wege zur Durchführung der Richtlinien' sind angegeben in Fasers 'Lehrverfahren und Lehraufgaben für Französisch und Englisch' (11). Faser stellt auf dem Grunde der Fachberatungen und eigenen Unterrichtserfahrungen dar, wie im Geist und im Sinn der preußischen Schulreform heute ein französischer und englischer Unterricht zu erteilen sei. Dabei verweilt er lange bei der Methode des Sprechverfahrens (der direkten, imitativen Methode), die 'in jeder Beziehung gesiegt habe'. Die 'Richtlinien' scheinen ihm darin recht zu geben, die vielfach befolgte Praxis dagegen nicht. Das Lehrverfahren, das entwickelt wird, ist also das der Sprechmethode und das Fasersche. Dem Fachmann ist im ganzen alles bekannt, im einzelnen neu wohl eine über das übliche Maß hinausgehende Verwertung Gouinscher Lehrgrundsätze und eine von Faser durchgeführte Untersuchung der 'Schwierigkeit der Lese nach ihrer Form'. Was die letzten Jahre an neuen Gedanken gebracht haben, wird gewissenhaft registriert. Die Neuerer läßt Faser meist selbst zu Worte kommen. Die Bewegung ist inzwischen über das Stadium, in dem Faser sie fixiert hat, schon vorgedrungen. Eine Neuauflage wird darum bald nötig sein. Die Form, in der Faser sein Buch aufbaut, hat entschieden ihre Nachteile. Er zerstückelt es in 290 Einzelabschnitte, die das Ganze ohne Relief lassen. Es ist zerhackt und überdisponiert. Es fehlt ihm zu Entwicklungen und Begründungen der ruhig tiefe Atem. Anfängern kann es, wenn es up to date gehalten wird, eine nützliche Einführung in die neuen Aufgaben bieten.

1. Karl Vossler, Racine. München, Max Hueber 1926. 189 S. Geb. 8 *RM*.

2. Eugen Lerch, Romain Rolland. München, Max Hueber 1926. 331 S. Geb. 9.50 *RM*.

3. Victor Klemperer, Romanische Sonderart. München, Max Hueber 1926. 470 S. Geb. 14.50 *RM*.

4. Victor Klemperer, Geschichte der französischen Literatur. Band V, 1. Teil. Leipzig, B. G. Teubner 1925. 288 S. Geh. 10 *RM*, geb. 12 *RM*.

5. Fritz Neubert, Romanische Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution. Teil: Französische Literatur in Oskar Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft, in Lieferungen, je 2.20 *RM*. Wildpark-Potsdam, Verlag Athenaion 1926.

6. Heinrich Gelzer, Guy de Maupassant. Heidelberg, Carl Winter 1926. 208 S. Geb. 10 *RM*.

7. von Aster, Die französische Revolution in der Entwicklung ihrer politischen Ideen. 1926. 331 S. Geb. 6 *RM*.

8. Louis Bertrand, Louis Quatorze. Paris, Fayard o. J. 414 S.

9. Drieu de la Rochelle, Mesure de la France. Paris, Grasset 1922. Sammlung: Les cahiers verts. 163 S.

10. Hans Strohmeyer, Das neusprachliche Gymnasium. Braunschweig, Westermann 1926. 270 S. Geb. 5.50 *RM*.

11. Ludwig Faser, Lehrverfahren und Lehraufgaben für Französisch und Englisch. Marburg, Elwert 1926. 112 S. Geb. 6 *RM*.

## GESCHICHTE: DEUTSCHE PROBLEME DER GEGENWART

Von Franz Schnabel

Aus der unendlichen Fülle des überlieferten historischen Stoffes muß jede Generation von neuem ihre Auswahl treffen, wenn sie nicht in der Masse versinken will. Auch wir suchen darum in unserem heutigen Dasein nur jene Tatsachen der Vergangenheit, die in irgendeiner Weise vom Leben und von der Gegenwart postuliert sind. Die geschichtlichen Erscheinungen können uns dabei wertvoll sein als Normen und Antriebe oder als Typen, aus denen wir Erkenntnis und Erfahrung zu schöpfen vermögen, oder aber sie sind uns wichtig als die Ursachen, die unsere Gegenwart geschaffen haben. In Wertbeziehungen und in Wirkungsbeziehungen liegen in der Tat die beiden psychologischen Wurzeln des historischen Interesses, und jedes Zeitalter ist darum mit anderen

Fragen an die Vergangenheit herangetreten, hat neue Probleme aufgeworfen und aus eigenen Nöten, Wünschen und Erfolgen an die Geschichte sich gewendet und sie befragt. Es ist freilich kein Zweifel, daß mancher, der vorschnell seine Schlüsse zieht und die historische Betrachtung vom eigenen ethischen Wollen auch in den Stunden des Forschens nicht zu scheiden vermag, die Geschichte nicht etwa nur in der Auswahl des Stoffes, sondern sogar in Beurteilung und Darstellung dienstbar macht, und es ist auch kein Zufall, daß diejenigen beiden Forscher, denen die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter die bei weitem größten Anregungen verdankt, Ernst Troeltsch und Max Weber, im tiefsten Grunde ihres Wesens und ihnen selbst vielleicht unbewußt ahistorisch gewesen sind. Trotzdem wird der Historiker sich immer der Anregungen freuen, die er aus Gegenwartsproblemen und ihren Kündern empfängt, auch wenn es oft sehr gewalttätige und gewaltsame Konstrukteure sind, die sich des geschichtlichen Stoffes bemächtigen; die Aufgabe der Wissenschaft aber wird es sein, die also gewonnenen neuen Gesichtspunkte und Beweise an den Quellen zu prüfen und durch die Erkenntnis der Wahrheit die Gegenwart vor falschen Schlüssen, vor Enttäuschungen und vor Irrwegen zu bewahren. Mit diesem allgemeinen Vorbehalt treten wir an einige Werke heran, die durch geschichtliche Studien die Probleme und Bewegungen unserer Gegenwart klären, die Gestaltung der Welt durch geschichtliche Beweise lenken wollen.

Im Mittelpunkt unserer Sorgen und Arbeiten steht ja gerade heute die gewaltige politische und kulturelle Krisis, in welcher sich unser Vaterland befindet und die mit dem beliebten und abgegriffenen Schlagwort vom Wiederaufbau ganz und gar nicht behoben werden kann. Soweit die unbefriedigenden politischen Verhältnisse in Betracht kommen, hat der bekannte Kulturhistoriker Georg Steinhausen eine schonungslose und mutige Schrift darüber veröffentlicht, die nicht totgeschwiegen werden darf (1). Daß wir es hier mit der Arbeit eines echten Historikers zu tun haben, ersieht der Leser aus der gedanklichen Grundrichtung des Buches, das nicht etwa — wie dies so geläufig geworden ist — durch Weltkrieg und Revolution eine große und plötzliche Wendung aller Dinge erstehen läßt. Vielmehr kennt der Verfasser die historische 'Katastrophenlehre' ganz und gar nicht, sondern er sucht die Elemente des Niederganges ganz ebenso im Ancien Régime, wie einst Alexis de Tocqueville die Ursachen der großen Französischen Revolution sehr weit in die Vergangenheit des französischen Staates zurückverfolgt hatte. Die 'Rückständigkeit' und 'Erstarrung' im alten Militär- und Beamtenstaate wird mit treffenden historischen Beispielen belegt; die Veräußerlichung, die Betriebsamkeit und die innere Unselbständigkeit — diese tiefsten Ursachen unseres politischen Niederganges — werden als die eigentlichen Kennzeichen des wilhelminischen Zeitalters in ihren psychologischen Ursachen wie in ihren furchtbaren Folgen dargelegt. Nur daß freilich dann der Weltkrieg und was ihm folgte diese Ansätze gewaltig gefördert hat, indem überlieferte Hemmungen beseitigt wurden und der Stil der Kaiserzeit über einer traditionslos gewordenen Gesellschaft als verführerisches und verhängnisvolles Vorbild zu glänzen beginnt. Nicht daß der demokratische Staat neue und andere Gedanken gebracht hat und durchführen will, wird ihm vorgeworfen, sondern daß er seinen höchsten Ehrgeiz darin sucht, es gerade so gut — oder gerade so 'genügend' — zu machen wie die Männer des monarchischen Deutschlands. Und diese Erscheinung — die eben die alten Vorkämpfer des demokratischen Gedankens am stärksten überrascht hat — wird in ihren tieferen Ursachen aufgezeigt. Ob diese Ursachen tatsächlich so sehr und so ausschließlich in den geistigen Grundlagen des demokratischen Gedankens gesucht werden können, mag freilich fraglich sein. Der Verfasser

hat daneben noch die politischen Erbfehler der deutschen Nation genannt, aber er hütet sich doch, diese in ihrer historischen Wirkung zu übertreiben; denn wir verdanken ja gerade ihm und seiner kulturgeschichtlichen Lebensarbeit die tiefgreifende Erkenntnis, daß man von Erbanlagen der Völker und Stämme kaum sprechen darf und daß die Geschichte und die Geschicke die Menschen und die Völker formt. Der Führermangel in der letzten Generation ist ohne Zweifel eine erschütternde Tatsache; aber es wäre zu prüfen, ob er nicht eine Erscheinung der großstädtischen Entwicklung und eine Begleiterscheinung der ganzen abendländischen Bildung ist — weit mehr jedenfalls als eine unmittelbare Folge der Staatsform und der gesellschaftlichen Nivellierung. Der politische Niedergang steht überhaupt im engsten inneren Zusammenhang mit der furchtbaren Kulturkrisis, in der wir uns befinden; daß Steinhausen auch hierüber ernste Studien gemacht und persönliche Erfahrungen gesammelt hat, weiß jedermann, der seine Aufsätze der letzten Jahre und besonders seinen ergreifenden Lebensbericht — in der bekannten Meinerschen Sammlung von Autobiographien lebender Historiker — gelesen hat. Mit Spannung wird man dem Buche über den 'kulturellen Niedergang' entgegensehen.

Daß übrigens die moderne Demokratie voll schwerer innerer Problematik ist, haben gerade die Bannerträger des demokratischen Gedankens in der Vergangenheit am besten gewußt, und das einige Jahre vor dem Kriege erschienene Buch von Robert Michels, dem Turiner Soziologen, sprach zuerst das Wort von den 'oligarchischen Tendenzen' in der modernen Demokratie, ohne die ein Führertum überhaupt nicht denkbar ist. Das Buch, das damals in den Kreisen der Historiker und Soziologen große Beachtung fand, ist jetzt in neuer Bearbeitung erschienen (2), und sein Autor, der inzwischen, wie so viele in Italien, die Synthese von Massenwillen und Führertum gesucht und gefunden hat, mag sich darauf berufen, daß der Weg von der Demokratie zur Diktatur doch nicht so gewunden ist, als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen mag. Der Historiker jedenfalls wird aus seinem Buche reiche Anregungen schöpfen können, die ihm wertvolle Winke geben zur Betrachtung bestimmter Epochen der Vergangenheit, wie etwa des Bonapartismus oder der marxistischen Gedankenwelt, von denen in dem Buche an vielen Stellen die Rede ist. Daß Michels sich vor Beispielen aus der Geschichte des Altertums hütet, zeugt von einem guten historischen Blick; denn die Kritik an der modernen Demokratie ist früher ja gerade von den Vertretern der alten Geschichte besonders nachdrücklich geführt worden — es sei nur an Pöhlmann oder an Jakob Burckhardt erinnert; aber den modernen Großstaaten sind eben doch die wesentlichsten Eigentümlichkeiten der antiken Polis, die Souveränität der Urversammlung und das allgemeine Staatskrippenwesen, immer fremd geblieben, mußte ihnen immer unbekannt bleiben. Um so treffender sind die Parallelen aus der neueren Geschichte, die nach einem klugen Worte, das Friedrich Naumann bei der Lektüre des Buches geschrieben hat, deutlich beweisen, wie auch die Demokratie in der Politik einen gelernten Beruf sehen muß und daß sie aufräumen muß mit den 'Phrasen' und 'Träumen' einer unmittelbaren Volksherrschaft. Daß dies in erster Linie für die Arbeit in der auswärtigen Politik gilt, ist eine alte Wahrheit, die unzählige Staatsmänner bewiesen haben und die jetzt sehr verdeutlicht wird durch eine Studie über den 'Beruf des Diplomaten'. Der Verfasser nennt sich Severus Clemens, und es soll, wie man hört, ein hoher Diplomat der alten Schule hinter dem Decknamen sich verbergen (3). Jedenfalls spricht der Inhalt von Erfahrungen, die bei der Eigenart des diplomatischen Berufes nicht aus Büchern gelernt werden konnten. In klugen Skizzen wird die diplomatische 'Berufsmentalität' umschrieben, und die Erfordernisse einer erfolgreichen

Tätigkeit werden dargelegt. Aber dies alles geschieht nicht systematisch, als ob es sich darum handelte, einen Lehrplan und eine Prüfungsordnung für Kandidaten der diplomatischen Karriere zu entwerfen; vielmehr ist deutlich zu erkennen, wie der Verfasser die Qualitäten nicht dort sucht, wo die Examina gemacht und abgenommen werden und wie er auch im demokratischen Staate eine andere Auslese für möglich hält, weil sonst die schöpferischen Persönlichkeiten noch seltener werden, als es im letzten Menschenalter der Fall gewesen ist.

An alle diese Fragen des modernen Staatslebens rührt auch das Buch von Hermann Martin: 'Demokratie oder Diktatur?' — aber es rührt eben nur daran (4). Die verschiedenen Erscheinungsformen der aus der Demokratie hervorgegangenen Diktatur werden an Cäsar, Cromwell, Napoleon und Mussolini illustriert, aber daß der Aufstieg solcher Figuren doch auch durch die Haltlosigkeit der Volksherrschaft, aus der sie emporgetaucht sind, begründet gewesen ist, kommt dem Verfasser nicht recht zum Bewußtsein. Die Erörterungen bleiben oft sehr an Äußerlichkeiten haften und führen weder an die Problematik noch an die Größe der demokratischen Staats- und Gedankenwelt. Dem Lehrer, der im Unterrichte der Oberklassen die politischen Strömungen der Gegenwart berühren will, möchten wir überhaupt anraten, sich sehr viel mehr an die Quellen selbst zu halten als an solche vorübergehende Erzeugnisse einer schnell arbeitenden Publizistik; und für die Behandlung des deutschen Parteiwesens steht ja die bekannte Quellensammlung von Felix Salomon mit einem dritten Bändchen zur Verfügung, das die Zeit seit 1918 behandelt und bis 1925 fortgeführt ist (5). Hier sind die neuen Parteiprogramme sowie die sonstigen wichtigen Kundgebungen der einzelnen Parteien wortgetreu zum Abdruck gebracht — eine sehr verdienstliche Arbeit und für den Leser eine eindrucksvolle und lehrreiche Lektüre.

Übrigens sind die schweren geistigen und sozialen Spannungen, in denen wir leben, besonders auch dadurch so sehr vertieft und verschärft worden, daß bequeme Theorien hervorgeholt wurden, um latente Gegensätze ins Bewußtsein zu erheben und zum Austrag zu bringen. Allen voran steht in dieser Hinsicht die Rassentheorie, die mit wissenschaftlichen Mitteln vorhandene Abhängigkeiten begründen, vergangene Abhängigkeiten zurückführen möchte und wirtschaftliche oder soziale Gegensätze auf das Gebiet der Weltanschauung überträgt, um sie dadurch vollends unlösbar zu machen. Auch die geschichtliche Wissenschaft muß zu solchen Diensten sich bequemen; und während die deutschen Historiker der letzten Generation die deutsche Geschichte von allen jenen subjektiven Schiefheiten gereinigt haben, welche durch die großen verfassungspolitischen Kämpfe in der Zeit der nationalen Einigung hineingetragen worden waren, beginnt nun durch die enorme und erstaunliche Ausbreitung der Rassentheorien die deutsche Geschichte abermals ein neues, fremdartiges Antlitz anzunehmen und eine Vereinfachung zu erfahren, die der Vielgestaltigkeit des Lebens niemals gerecht werden kann und schon darum unwahr und unwirklich ist. Man braucht nur das gelesenste Geschichtsbuch dieser Richtung — die 'Weltgeschichte der Gegenwart' von Albrecht Wirth — in die Hand zu nehmen, um zu erkennen, welche geschichtliche Weisheit heute an die Jugend der gebildeten Stände herangebracht wird (6). Nicht als ob Wirth den Standpunkt der orthodoxen Rassentheoretiker teilte: er weiß sehr wohl, daß es in Europa nur wenig reinrassige Menschen gibt und daß die Feststellung seelischer und geistiger Rasseneigentümlichkeiten schwerer ist als die der physischen. Aber die Motive der Handelnden werden doch in auffallend starkem Grade auf Rassenressentiments zurückgeführt, und die Urteile werden souverän vom völkischen Standpunkte ausgeteilt: daß dabei auch Bismarck ebensowenig bestehen kann wie Disraeli oder

mancher andere, der das XIX. Jahrh. gestaltet hat, ist freilich begreiflich. Der umfassende Rahmen, der dem Werke gegeben ist und der bewußt und sachgemäß mit der europäozentrischen Betrachtungsweise der alten Welthistorie bricht, zeugt von einem weiten Blicke des Autors; um so bedauerlicher ist andererseits die unwissenschaftliche und stillose Ausdrucksweise und die geistige Enge, die Wert und Unwert ausschließlich nach rassentheoretischen Gesichtspunkten verteilen möchte.

Das beliebteste Buch, aus dem die Gegenwart ihre Kenntnis der Rassenkunde zu schöpfen pflegt, hat Hans Günther geschrieben (7). Es hat gewissermaßen das bekannte Werk von Houston Stewart Chamberlain abgelöst, hat wie dieses rasch nacheinander viele Auflagen erlebt und ist durch eine rührige Propaganda in Massen vertrieben worden. Aber es ist sehr bezeichnend für den Wandel des öffentlichen Interesses und der allgemeinen Stimmung, daß in dem jetzigen Standardwork die anthropologische Begründung die historische abgelöst und verdrängt hat, daß die Rassentheorie jetzt mit stärkster naturwissenschaftlicher Unterbauung ihrer Lehren auftritt und daß freilich auch die neue Fundamentierung eine unsichere Sache nicht gewisser macht. Fünf europäische Rassen werden unterschieden, ihre körperlichen und ihre seelischen Eigenschaften werden dargestellt und beschrieben, zahlreiche Abbildungen sollen in Woltmanns bekannter Methode die überlegenen anthropologischen Kennzeichen der nordischen Rasse, die Inferiorität der anderen verdeutlichen, wobei die zahlreichen großen Männer der abendländischen Geschichte auffallen, die als reine Vertreter des germanischen Menschentums vorgeführt werden. Ein eingehendes Kapitel handelt sodann, auf dieser vorgeblich exaktwissenschaftlichen Grundlage, über die nordische Rasse in Vorgeschichte und Geschichte. Will man alsdann noch tiefer in das Dunkel der Frühzeit und in das geheimnisvolle Menschentum der frühesten Bewohner Europas vordringen, so mag man sich von Otto Hauser, dem bekannten anthropologischen Schriftsteller, über die 'zentraleuropäische Urrasse' unterrichten lassen (8). Es handelt sich vor allem um die von Hauser entdeckte und zuerst 1907 beschriebene Kulturstufe von La Micoque in der Gascogne, über die er in der Zwischenzeit noch öfters geschrieben hat, indem er durch ganz Europa ihre Zeugen erweisen wollte. Die Aufstellungen Hausers haben viel Widerspruch erfahren, nun sind in dem neuesten Buch alle Materialien zusammengestellt und reiche Abbildungen beigegeben. Die Schule wird sich freilich niemals — oder jedenfalls heute noch nicht — mit diesen prähistorischen Einzelheiten beschäftigen dürfen, und auch die Rassentheoretiker finden vielfach den Boden unsicher und meiden ihn lieber. Um so eifriger tummeln sie sich, wie gerade Chamberlain und Hans Günther zeigen, in der germanischen Frühzeit, und darum begrüßen wir es mit besonderer Freude, daß Ludwig Schmidt, der kompetente Forscher auf diesem Gebiete, uns mit einer 'Geschichte der germanischen Frühzeit' beschenkt hat (9). Auf dem gediegenen Grunde ernster und nüchterner Forschungen beruhend, mit dem ganzen Rüstzeug eines gelehrten Apparates ausgestattet, berichtet das Buch über alles, was aus der frühgermanischen Zeit als gesicherte Kenntnis und was als unsichere Vermutung zu gelten hat. So werden wir über zahlreiche wissenschaftliche Streitfragen unterrichtet wie über Namen und über die Herkunft der Germanen, und es wird die Linie der geschichtlichen Entwicklung bis in die Völkerwanderungszeit gezogen — eine sehr verdienstliche, geschlossene Darstellung, die wir nicht mehr entbehren möchten und die in der Tat eine längst und schwer empfundene Lücke in der geschichtlichen Literatur ausfüllt. Dabei liegt es dem Verfasser völlig ferne, mit unbeweisbaren und unableitbaren Rasseneigentümlichkeiten zu operieren, so daß das Buch auch in dieser Hinsicht einen heilsamen Führer zur Ver-

nunft und zur Besinnung darstellt. Sollte man Illustrationen zu dem Buche vermissen, so wird man eine ausgezeichnete Ergänzung finden in dem Bilderatlas von Carl Blümlein, der nach Funden und Denkmälern das römisch-germanische Kulturleben verlebendigt, mit großer Beherrschung des weitschichtigen Materials in sachlich geschiedenen Gruppen die Bilder ausbreitet und auch äußerlich dem bekannten Luckenbachschen Atlas angeglichen ist: der Geschichtsunterricht wird mit großem Nutzen von diesem neuen Hilfsmittel, das bereits in Neuauflage vorliegt, Gebrauch machen (10).

Doch — die Lehre vom Germanentum und die darauf gebaute moderne Rassentheorie ist so vielgestaltig und umfassend, daß nur wenige Gelehrte auf allen Gebieten zugleich heimisch sein können und eine große Sachkenntnis dazu gehört, den bestehenden Theorien gegenüber eine wissenschaftliche Haltung zu bewahren. Aus dem Buche des Wiener Soziologen Friedrich Hertz über 'Rasse und Kultur' spricht ein solcher ruhiger und überlegener Geist: wir möchten uns nicht scheuen, dieses Werk als das eigentliche Grundbuch zu bezeichnen, das die Rassentheorie nach allen Seiten prüft und über alle in Betracht kommenden Fragen orientiert (11). Es ist entstanden aus einer vor zwanzig Jahren gegen Chamberlein gerichteten Flugschrift, und die Polemik gegen die 'Grundlagen des XIX. Jahrh.' ist an manchen Stellen fast unverändert in das neue Buch hinübergenommen. Aber die kritische Untersuchung ist nun umfassend geworden und losgelöst von der Auseinandersetzung mit einem einzelnen Gegner. Der Autor beleuchtet die psychologischen Grundlagen der Rassentheorie am Beispiel von Aristoteles' Rechtfertigung der Sklaverei, er erörtert das Problem der Rassenmischung, dessen ausschlaggebende Bedeutung für den Untergang der antiken Welt er bestreitet; er leugnet — sicherlich nicht ohne Einseitigkeit — die Existenz von Rassencharakteren und ist geneigt, der Umwelt die Schuld an der geistigen Differenzierung zuzuschreiben, indem er die Fortschrittsfähigkeit der Menschenrassen sehr nachdrücklich betont — alles historische und geschichtsphilosophische Fragen von höchstem Belang, die die Gegenwart aufs tiefste bewegen und die der Verfasser unter Darbietung reicher Tatsachen mit literarischen Belegen und geistvoller Beweisführung abhandelt. Man möchte wünschen, daß jeder, der mit Geschichte sich beschäftigt, über diese wichtigen Vorfragen alles historischen Verständnisses sich klar werde. Daß sehr viel Herrenwille und das Bestreben, Abhängigkeiten zu rechtfertigen oder zu konstruieren, hinter den Rassentheorien sich verdecken, wird in einer Schrift von F. Bernstein über den 'Antisemitismus als Gruppenerscheinung' des näheren ausgeführt (12): eine tüchtige historisch-soziologische Arbeit.

Neben dem Rassenproblem ist es besonders das Agrarproblem, das unsere Gegenwart bewegt — nicht nur in Deutschland, sondern in allen Ländern Europas. Das Entschwinden der Bauerngrundlage hat in allen alten Kulturstaaten die schwersten wirtschaftlichen und geistigen Krisen zur Folge gehabt, die Vorkriegszeit hat die Fragen der inneren Kolonisation, der landwirtschaftlichen Intensivierung und der überseeischen Konkurrenz bereits leidenschaftlich erörtert, aber die Lösung ist der Gegenwart und Zukunft überlassen geblieben. Die Lebenserinnerungen von Adolf Damaschke, deren erster Band die Jugendgeschichte behandelt hatte (s. Neue Jahrb. 1925 S. 684), berichten in dem nun vorliegenden zweiten Teile von jenem Kreise selbstloser und mutiger Männer, der durch die Namen Friedrich Naumann, Adolf Wagner und Adolf Damaschke umschrieben ist und der durch die Lösung der Agrarfrage die nationale Erneuerung durchzuführen hoffte (13). Indem wir hier in eingehender Erzählung in die vielfältige Kleinarbeit des politischen Kampfes, in die Arbeit der Zeitungen und Parteiversammlungen, der Gemeindepolitik und der Wahlkämpfe

hineinblicken dürfen, wird uns nochmals jene hochgemute Zeit ins Gedächtnis zurückgeführt, die neue Wege zu gehen wagte und grundsätzliche Fragen durch grundsätzliche Kämpfe erörtern konnte, ohne befürchten zu müssen, daß darüber Staat und Gesellschaft in die Brüche gehen könnten. Daß auch damals die Verschiebung bequemer gewesen ist als die Aussprache und die Tat, zeigen diese wertvollen Erinnerungen freilich auf vielen Seiten, und wir werden darum in dem stoffreichen Buche eine wertvolle Quelle zur innerpolitischen Geschichte des wilhelminischen Zeitalters sehen dürfen. Was aber das Agrarproblem im besonderen betrifft, so hat ihm ja schon damals, in den neunziger Jahren, LUJO BRENTANO eine allseitige Beleuchtung in Lehrbuchform widerfahren lassen, und es zeugt von der Wichtigkeit der Materie für die Gegenwart, daß der Autor das Buch, das alle agrarischen Übelstände aus dem Monopolcharakter des Bodens herleitet, in umgearbeiteter, alle modernen Agrarprogramme berücksichtigender Form wieder herausgebracht hat (14). Der Historiker und zumal der Geschichtslehrer wird an dieser 'Agrarpolitik' des großen Nationalökonomen nicht achtlos vorbeigehen können. Denn historische Erscheinungen von ungemein hoher Bedeutung sind in ihrem inneren Zusammenhange dargelegt, es sei nur auf das Kapitel über Grundeigentum und Grundrente hingewiesen oder auf die Darstellung der geschichtlichen Bedeutung von Liebig oder auf das Gesetz vom abnehmenden Bodenertrage.

Auch das Verfassungsproblem beschäftigt unaufhörlich die deutsche Gegenwart, indem der Kampf zwischen Unitarismus und Föderalismus, der sich durch die ganze deutsche Geschichte zieht, von neuem entbrannt ist — seit der unitarischen Gestaltung der neuen Reichsverfassung und dem Wiederaufleben des Sondergeistes, der besonders von Bayern geführt wird. Der bekannte und grundlegende Verfassungskommentar von GERHARD ANSCHÜTZ, der seit der dritten Auflage eine völlige Umarbeitung erfahren hat, stellt gerade diesen unitarischen Charakter des Weimarer Werkes besonders nachdrücklich heraus, verknüpft ihn mit den politischen Tendenzen des XIX. Jahrh. und zieht überall treffende Vergleiche mit dem Werke der Paulskirche und mit der Bismarckischen Reichsverfassung (15). Die klare Interpretation und die bequeme Zusammenstellung aller wichtigen Verfassungsfragen hat dieses Buch schon längst zum unentbehrlichen Begleiter aller derer gemacht, die mit geschichtlichen und öffentlichen Dingen sich zu beschäftigen haben. Während aber der unitarische Geist durch den Juristen und Staatsrechtslehrer am besten dargestellt werden konnte, sind die föderalistischen Tendenzen unserer deutschen Gegenwart am ehesten geschichtlich zu verstehen, und zwar am besten durch den Historiker Bayerns. M. DOEBERL, der bayerische Landeshistoriker an der Universität München, hat — eigener Studienneigung und der Aktualität des Gegenstandes entsprechend — der Frage 'Bayern und Deutschland' eine besondere Schriftenreihe gewidmet, aus der uns die beiden Hefte 'BAYERN UND DIE BISMARCKISCHE REICHSGRÜNDUNG' (16) sowie 'BAYERN UND DAS PREUSSISCHE UNIONSPROJEKT' (17) vorliegen. Auf Grund der umfassenden bayerischen Staatsakten, die bisher unbekannt waren, schildert der Verfasser die bayerische Politik in diesen beiden wichtigen Epochen der großdeutsch-kleindeutschen Auseinandersetzung, zeigt die enge und notwendige Verbindung des großdeutschen und des föderalistischen Gedankens und bietet auf diese Weise die wertvollsten Beiträge zur Vorgeschichte der uns heute wieder so stark beschäftigenden Fragen der großdeutschen Lebensgemeinschaft und der inneren Gestaltung des Reiches. Was Haltung und Sicherheit des Urteils betrifft, so stehen die Arbeiten von Doeberl weit über dem neuesten Buche von R. F. KAINDL, 'ÖSTERREICH, PREUSSEN, DEUTSCHLAND' (18), das die deutsche Ge-

schichte in großdeutscher Beleuchtung darstellen will, dabei aber — von einzelnen, scharf betonten Zugeständnissen abgesehen — die alte Geschichtsauffassung von Onno Klopp erneuert. Während die kleindeutsche Geschichtsbetrachtung längst von allen Historikern aufgegeben ist und die zeitgenössischen Werke, gegen welche sich die Polemik von Kaindl richtet, meist nur Werke dritten oder vierten Ranges sind, reißt nun dieser großdeutsche Heißsporn alte, längst zur Ruhe gekommene Streitfragen wieder von neuem aus dem Schutte heraus und dient damit weder der Wissenschaft noch dem großdeutschen Gedanken. Denn es ist schlechterdings nicht einzusehen, was die Schärfe, mit der das Preußentum und seine das alte Reich zerreibende Politik getadelt wird, nun etwa dem kommenden großdeutschen Gemeinschaftsgedanken nutzen soll, und auch nicht, inwiefern dies einer ruhigen und besonnenen Betrachtung entspricht, die — wie Kaindls Zitate selbst beweisen — längst sich durchgesetzt hat, so daß heute kein ernsthafter Historiker mehr im Sinne Droysens oder Treitschkes zu sprechen wagt. Gerade auch österreichische Historiker wie Srbik und Bittner haben darum schwere und gewichtige Bedenken gegen dieses Buch des verdienstvollen Geschichtschreibers der Karpathendeutschen erhoben, der, im Kampfe des Grenzlanddeutschtums ergraut, seine historisch-politischen Tagesaufsätze zu einem solchen polemischen Werke aneinandergereiht hat. Uns will daher scheinen, daß der Geist des alten Großdeutschtums sehr viel klarer in der kleinen, aber gewichtigen Schrift von Herbert Dankworth gefaßt ist (19). Hier wird sehr glücklich und fein der Versuch gemacht, die kulturellen Grundlagen des großdeutschen Gedankens zu bestimmen: es wird auf Stammesgefühl und auf die föderalistischen Neigungen weiter Volkskreise hingewiesen, auf die romantischen Grundlagen bei konservativen und bei revolutionären Parteigängern, auf den Sinn für Kontinuität, wie er die hohe Beamtenschaft auszeichnete und auf die Abneigung gegen Preußen, deren Wurzeln bis ins XVIII. Jahrh. zurückreichen — nicht zuletzt auch auf die Einsicht in die Dynamik der europäischen Mächte, die eine Erhaltung oder Restauration des Systems Metternich zu erfordern schien. Denn es ist ja kein Zweifel, daß alle Fragen, welche das ganze Europa angehen, durch die Zerschlagung der Donaumonarchie unendlich verwirrt und erschwert wurden und daß Metternich der letzte große Staatsmann gewesen ist, dem eine vollendete Organisierung Europas vor Augen schwebte. Unter ganz anderen, schwierigeren Bedingungen arbeitet nun die Gegenwart an einer Gestaltung Europas, und man braucht nur die Flugschrift von Gertrud Bäumer über 'Europäische Kulturpolitik' zu lesen, um neben dem Willen zur Schaffung eines europäischen Gemeinschaftsbewußtseins die Resignation und die bewußte Fernhaltung von allen heiklen Fragen der intereuropäischen Konkurrenz zu verspüren (20). Mit feinen historischen Bemerkungen wird gelegentlich die alte Zeit der vollendeten europäischen Gesellschaft und des Systems europäischen Gleichgewichts gestreift, die Hoffnung der Zukunft aber baut sich ausschließlich auf außerstaatliche und kulturelle Faktoren: auf die Wissenschaft und insbesondere auf die Mission der Neuphilologen zur Wiederherstellung der geistigen Einheit Europas, auf das Institut für geistige Zusammenarbeit, auf die Kulturpolitik des Völkerbundes, von dem gesagt wird, daß er berufen sei, das Gleichgewicht zwischen der lateinischen und germanischen Kultur wiederherzustellen!

1. Georg Steinhausen, Der politische Niedergang Deutschlands in seinen tieferen Ursachen. Osterwieck, A. W. Zickfeldt 1927 VII, 206 S. 6 RM.

2. Robert Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. 2. Aufl. Leipzig, Alfred Kröner 1925, XXXV, 528 S. 15 RM.

3. Severus Clemens, Der Beruf des Diplomaten. Berlin W 8, Verlag für Politik und Geschichte 1926. 107 S. 4 RM.

4. Hermann Martin, Demokratie oder

DIKTATUR? Berlin SW 68, Verlag für Politik und Wirtschaft o. J. 296 S. 6 *RM*.

5. FELIX SALOMON, DIE DEUTSCHEN PARTEIPROGRAMME. Bd. III. 4. Aufl. Leipzig, Teubner 1926. 164 S. 4 *RM*.

6. ALBRECHT WIRTH, WELTGESCHICHTE DER GEGENWART. Braunschweig, Georg Westermann 1924. 594 S. 14 *RM*.

7. HANS F. K. GÜNTHER, RASSENKUNDE DES DEUTSCHEN VOLKES. 6., umgearbeitete Aufl. München, J. F. Lehmann 1924. 504 S. 9 *RM*.

8. OTTO HAUSER, DIE GROSSE ZENTRALEUROPÄISCHE URRASSE. Langensalza, Julius Beltz 1925. 206 S. 7 *RM*.

9. LUDWIG SCHMIDT, GESCHICHTE DER GERMANISCHEN FRÜHZEIT. Bonn, Kurt Schroeder 1925. 357 S. 6 *RM*.

10. CARL BLÜMLEIN, BILDER AUS DEM RÖMISCH-GERMANISCHEN KULTURLEBEN. 2. Aufl. München, R. Oldenbourg 1926. 122 S. 4 *RM*.

11. FRIEDRICH HERTZ, RASSE UND KULTUR 3., gänzlich umgearbeitete Auflage, Leipzig. Kröner 1925. 426 S. 8 *RM*.

12. F. BERNSTEIN, DER ANTISEMITISMUS ALS GRUPPENERSCHEINUNG. Berlin, Jüdischer Verlag 1926. 223 S. 5 *RM*.

13. ADOLF DAMASCHKE. ZEITENWENDE. AUS MEINEM LEBEN, Band II. Leipzig, Grethlein 1926. 494 S. 8 *RM*.

14. LUJO BRENTANO, AGRARPOLITIK. 2., neubearbeitete Aufl. Stuttgart, Cotta 1925 VIII, 294 S. 12 *RM*.

15. GERHARD ANSCHÜTZ, DIE VERFASSUNG DES DEUTSCHEN REICHES. EIN KOMMENTAR FÜR WISSENSCHAFT UND PRAXIS. 5. Aufl. Berlin, Stilke 1926. 452 S. 6 *RM*.

16. M. DOEBERL, BAYERN UND DIE BISMARCKISCHE REICHSGRÜNDUNG. München, R. Oldenbourg 1925. 318 S. 7 *RM*.

17. M. DOEBERL, BAYERN UND DAS PREUSSISCHE UNIONSPROJEKT. München, R. Oldenbourg 1926. 175 S. 7 *RM*.

18. R. F. KAINDL, ÖSTERREICH, PREUSSEN, DEUTSCHLAND. Wien, Braumüller 1926. XXVII, 321 S. 10 *RM*.

19. HERBERT DANKWORTH, DAS ALTE GROSSDEUTSCHTUM. Frankfurt a. M. Sozietätsdruckerei 1925. 129 S. 2 *RM*.

20. GERTRUD BÄUMER, EUROPÄISCHE KULTURPOLITIK. Berlin, F. A. Herbig 1926. 51 S. 3 *RM*.

## DIE ZWEITE TAGUNG DES REICHSBUNDES DER DEUTSCHEN SCHULLANDHEIME IN DÜSSELDORF

VON RUDOLF NICOLAI

In Verbindung mit dem Pädagogischen Zentralinstitut in Berlin hatte der Reichsbund der deutschen Schullandheime für den 1. bis 3. Oktober 1926 zu einer Tagung nach Düsseldorf eingeladen. War das Kennzeichen der ersten Tagung 1925 in Berlin das Entdecken des Landheims gewesen, so gab diese zweite deutlich zu erkennen, daß aus den tastenden Versuchen nunmehr eine starke Bewegung geworden ist. Die Heime haben sich zu einem Reichsbund zusammengeschlossen, der die Aufgabe hat, die Schullandheimbewegung in Deutschland zu fördern und somit erneuernd auf das Schulwesen einzuwirken. Er soll eine Mittelstelle in allen pädagogischen, organisatorischen und wirtschaftlichen Dingen sein und ist beauftragt mit der Wahrnehmung gemeinsamer Belange den Behörden und der Öffentlichkeit gegenüber. Dem Reichsbund können auch die Schulen beitreten, die den Besitz eines Landheims anstreben.

Der Vorsitzende des Reichsbundes, Dr. *Nicolai* (Buchholz i. Sa.), gab in einem einleitenden Bericht Kunde vom Stande und den Zielen der Bewegung. Zählte man im Jahre 1919 erst 5 Landheime, so ist ihre Zahl im Jahre 1926 auf 140 angewachsen. 56 Heime gehören höheren Schulen, 34 den Volksschulen, 23 den Mädchenschulen, der Rest verteilt sich auf gemischte schulische Vereinigungen bzw. Privatschulen. Führend in der Landheimbewegung ist Hamburg mit 35 Heimen und Sachsen mit 25 Heimen; es folgen Frankfurt a. M. mit 8, und Breslau, Berlin und Rheinprovinz mit je 7 Heimen. Obwohl die ganze Landheimbewegung ein in der Geschichte des deutschen Schulwesens wohl einzigartig dastehender Vorgang der Selbsthilfe der Eltern und Lehrer ist, so kann der Gedanke nur dann seine volle Auswirkung haben, wenn die Behörden ihm

die nötige Unterstützung gewähren. Die Versammlung beschloß deshalb einstimmig, folgende Eingabe an das Reichsministerium des Innern zu richten:

> Die in Düsseldorf zur Tagung der deutschen Schullandheime versammelten Männer und Frauen aus den verschiedensten Teilen Deutschlands bitten den Herrn Reichsminister des Innern, in dem Entwurf zum Reichsschulgesetz dem Landheimgedanken den ihm gebührenden Platz anzuweisen. Die deutschen Schullandheime, die für alle Schulen von der Volks- bis zur höheren Schule durch ihre erzieherischen, gesundheitlichen und unterrichtlichen Bestrebungen von größtem Wert sind, sind in besonderem Maße fähig, an der inneren Erneuerung der deutschen Jugend mitzuarbeiten. Dies kann nur geschehen, wenn Reich und Länder die Schullandheimbewegung tatkräftig fördern.

Dem Ministerium für Volksbildung in Sachsen, das in seiner soeben erschienenen Denkschrift 'Zur Neuordnung des höheren Schulwesens in Sachsen' (Verlag Meinhold & Söhne, Dresden) dem Landheim die erste Anerkennung im öffentlichen Schulwesen gewährt hat, wurde der Dank der Versammlung ausgesprochen.

Auf Grund ihrer Erfahrungen mit dem Heime der Düsseldorfer Oberrealschule am Fürstenwall, das im Allgäu liegt, sprach der Leiter der Schule, Oberstudiendirektor Dr. *Tiedge* und Prof. *Frenken* über den Wert der Landheime in erzieherischer Hinsicht. Beide kamen, der eine vom Standpunkt des wissenschaftlichen Lehrers, der andere von dem des katholischen Theologen ausgehend, zu dem Ergebnis, daß das Landheim außerordentlich hohe Werte enthalte. — Der Nachmittag war den Fragen des Unterrichts und der Erziehung gewidmet. Für die Volksschulen sprach Lehrer *Früchtenicht* (Hamburg), für die Mädchenschulen Frl. *Berger* (Krefeld) und für die Höheren Schulen Studienrat *Breckling* (Hamburg). Während von den Volksschulen der Gelegenheitsunterricht als das Zweckmäßigste angesehen wurde, trat der Redner der höheren Schulen entschieden für planmäßigen, wenn auch den Bedingtheiten des Landheims angepaßten Unterricht ein. Der Vertreter des Ministeriums für Volksbildung in Sachsen, Ministerialrat Dr. *Mencke-Glückert*, setzte sich in der Aussprache ebenfalls für geregelten Unterricht ein. Im übrigen stellte er für Sachsen staatliche Mittel als Landheimbeihilfe für bedürftige Schüler in Aussicht. Am Abend wurde in einem Film das Leben in Hamburger Heimen gezeigt. — Der folgende Vormittag war wirtschaftlichen Fragen gewidmet. Dr. *Sahrhage* (Hamburg) gab Auskunft über die rechtliche Stellung der Landheime den Steuerbehörden gegenüber; er brachte zum Ausdruck, daß die Heime zum Teil mit Unrecht zu steuerlichen Leistungen herangezogen worden sind. Der Reichsbund klärt seine Mitglieder laufend über diese Fragen auf. Die Finanzämter vor allem in den bisher besetzt gewesenen Gebieten geben Heeresgerät zu günstigen Bedingungen an den Reichsbund ab. Frau Stadträtin *Weyl* (Berlin) berichtete über die groß angelegten Pläne der Stadt Berlin im Sammelheim Zossen. Lehrer *Schirrmann* (Altena) zeigte, wie das deutsche Jugendherbergswerk mit dem Landheim eine ganze Strecke Wegs zusammengehen kann. Turninspektor *Crotto* (Bonn) wies darauf hin, wie der Wandertag in engere Verbindung mit dem Landheim gebracht werden kann. Eine Besichtigung des Musterschulgartens in Düsseldorf unter Führung des Rektors *Steinmeyer*, ein Besuch des Landheims der Krefelder Mädchenschule in Littard und eine gemeinsame Rheinfahrt schlossen die Tagung ab.

---

# NACHRICHTEN

## ALTERTUMSKUNDE

An einer der Pomündungen bei Comacchio wurden zahlreiche Gräber eines ausgedehnten Friedhofes freigelegt, der ohne Zweifel zu der alten italisch-griechischen Hafenstadt *Spina* gehörte. Diese griechische Kolonie, deren Lage bisher noch nicht genauer nachgewiesen war, ist nach kurzer Blüte allmählich durch die Ablagerungen des Stromes vom Meere abgeschlossen und von Sumpfland verschlungen worden. Die bisherigen Funde an Vasen, wertvollen Schmuckstücken, Glas- und Bernsteingegenständen sind sehr bedeutend, die Grabungen werden mit Unterstützung der italienischen Regierung fortgesetzt.

Im J. 1925 veröffentlichte Friedrich Köhler (Hamm) eine Schrift '*Wo war die Varusschlacht?*' (Dortmund, Ruhfus), worin er die Hypothese verfocht, daß ein schon früher bekanntes Römerlager bei Kneblinghausen zwischen Lippstadt und Warstein i. W. das letzte des Varus vor der Vernichtung seines Heeres gewesen sei. Er verband die Forschung mit der Suche nach dem Lager des Germanicus (Tac. Annal. I 61, wo er *primo* statt *prima* schreibt), so daß die Altertumskommission für Westfalen im September und Oktober 1926 mit Unterstützung des Archäologischen Instituts Ausgrabungen vornehmen ließ, über deren Ergebnisse ein wissenschaftlicher Bericht zu erwarten steht. Möge die vielbehandelte Frage (s. die 'Säkularbetrachtung' Neue Jahrb. 1909 XXIII 323 ff. und zuletzt Fr. Koepp, Die Römer in Deutschland 1926[3] S. 26 ff.) endlich ihre Lösung erfahren!

Der südwestlich von der Hagia Sophia unter dem Atmeidan gelegene große *Hippodrom in Konstantinopel*, wo jetzt noch die eherne Schlangensäule von Delphi steht, wird durch die Verwaltung des Britischen Museums freigelegt werden. Man hofft eine große Anzahl von Kunstwerken vorzufinden, wenn auch vieles zerstört oder weggeführt ist, wie schon 1204 die jetzt in Venedig befindlichen Rosse des Lysippos von der Bronzequadriga am Eingang.

In den *Nekropolen von Ephesos* sind letzten Herbst von dem Museum in Smyrna und dem Österreichischen archäologischen Institut Nachgrabungen vorgenommen worden, die zu wichtigen Ergebnissen geführt haben. Man entdeckte einen altchristlichen Kultusbezirk, in dem sich an die Gräber von Heiligen eine große *Katakombenanlage* mit Gräbertypen der verschiedensten Art anschließt. Die Menge der Beigaben und Inschriften ist außerordentlich. Unter der Leitung des türkischen Archäologen Asis Bey und des Wiener Professors Josef Keil werden die Arbeiten weitergeführt.

Bei Ausgrabungen in *Ravenna* stieß man auf die Überreste des im Beginne des V. Jahrh. errichteten Kaiserpalasts des Honorius (384—423) und seiner Schwester, der Kaiserin Galla Placidia († 450). Dabei wurde auch die später in den Palast eingebaute palatinische Kapelle ans Licht gebracht. Die freigelegten Räume weisen prachtvolle Fußböden mit musivischen Arbeiten auf.

Als 84. Winckelmannsprogramm der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin veröffentlicht *Arnold von Salis* eine Abhandlung über *das Grabmal des Aristonautes* (mit 3 Lichtdrucktafeln und 16 Abbild. im Text). Das eindrucksvolle Denkmal des jungen in den Kampf stürmenden Kriegers vom Hauptfriedhof Athens (s. Neue Jahrb. 1915 XXXV Taf. 18) ist verschieden datiert worden. Auf Grund der Motiv- und Stilbetrachtung unter der Kontrolle historischer, topographischer und antiquarischer Tatsachen wird es von dem Verfasser erst den letzten Jahrzehnten des IV. Jahrh. zugeschrieben; terminus ante quem ist das Gräbergesetz des Demetrios von Phaleron, das 317 den künstlerischen Grabschmuck streng beschränkte.

## DEUTSCHKUNDE

Der Tod hat im Jahre 1926 schwere Lücken in die Reihe der führenden Ger-

manisten gerissen. Außer Friedrich Kluge, Gustav Roethe, August Sauer und Berthold Litzmann, über deren Heimgang wir bereits berichtet haben, sind in letzter Zeit auch *Franz Muncker* und *Wilhelm Braune* gestorben. Muncker ist vor allem durch seine Klopstockbiographie, ferner durch die Herausgabe der Werke dieses Dichters und durch die Neubearbeitung der Lachmannschen Lessingausgabe bekannt geworden. Seit dreißig Jahren leitete er die etwa 60 Bände umfassenden 'Forschungen zur neueren Literaturgeschichte'. Wilhelm Braunes Gotische und Althochdeutsche Grammatik sowie sein Althochdeutsches Lesebuch gehören zum unentbehrlichen germanistischen Rüstzeug. Auch mit den bis zum 16. Bande von ihm und H. Paul herausgegebenen 'Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur' ist sein Name unlösbar verknüpft.

Die *Sektion für Dichtkunst* der Preußischen Akademie der Künste wurde am 26. Oktober durch den Minister Dr. Becker eröffnet. Dieser teilte dabei mit, daß die preußische Staatsregierung für 1927 die Einstellung eines Betrages von 3000 *RM* in den Etat beabsichtige, der für einen von der Sektion auszuschreibenden Staatspreis bestimmt sei. Außerdem hat die Witwe des Ehrenmitgliedes der Akademie Eduard Arnhold der Akademie einen jährlichen Betrag von 2000 *RM* für einen literarischen Eduard-Arnhold-Preis überwiesen. Zum Vorsitzenden der Sektion wurde Wilhelm von Scholz gewählt.

Der *Kleistpreis* wurde von dem Beauftragten der Kleiststiftung für 1926, Dr. B. Diebold, in zwei Teilen vergeben. 1000 *RM* erhielt der österreichische Dichter Alexander Lernet-Holenia für seine dramatischen Arbeiten Österreichische Komödie, Ollapotrida und Demetrius, 500 *RM* Alfred Neumann für den Roman 'Der Teufel'.

Das 3. Heft des 'Euphorion' 1926 bringt aus neuerschlossenen Quellen eine reiche Fülle von *Beiträgen zur Geistesgeschichte des XVIII. und XIX. Jahrh.* Besonders erwähnt seien die von Ad. Bach veröffentlichten Briefe aus dem Kreise La Roche-Brentano, die von H. Schneider mitgeteilten Briefe von Joh. Arnold Ebert in Braunschweig, die Briefe aus dem Lager der Unbedingten, welche G. Fittbogen, der Briefwechsel der Bettina von Arnim mit Hortense Cornu, welchen O. Mallon veröffentlicht hat.

Der *Goethe-Kalender 1927*, hrsg. von K. Heinemann (Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung 1926, IV, 122 S. 3 *RM*) bringt in Erinnerung an den hundertjährigen Todestag der Frau von Stein († 6. Januar 1827) alle Gedichte, welche Goethe für sie geschrieben hat. Die Silhouette der Frau von Stein schmückt wie das Buch selber so auch den Umschlag. Von Goethes größeren Schöpfungen ist das Drama 'Elpenor' abgedruckt. Ein eingehender Aufsatz R. Webers spricht über 'Goethe als Wohltäter'. Am Schluß wird die bedeutendste Goetheliteratur des Jahres 1926 besprochen.

Das von R. Hermes herausgegebene, von A. Janssen geleitete *Niedersachsenbuch* 1927 (Hamburg, R. Hermes 1926, 120 S. 3.50 *RM*) bringt unter seinen Aufsätzen zur niederdeutschen Kultur Beiträge über das niederdeutsche Dorf von R. Mielke, Rassenkunde in Niedersachsen von W. Scheidt und Niederdeutsche Volkskunst von W. Peßler. Die Proben niederdeutscher Dichtung umfassen überwiegend das Volkslied und enthalten wenig bekannte wertvolle Stücke. Sehr fein ist der Bildschmuck des Büchleins.

Über den reichen Inhalt des *Hebbel-Museums in Kiel* unterrichtet ein Aufsatz von R. Stolze im Novemberheft der Zeitschrift 'Niedersachsen' (Bremen, Verlag C. Schünemann).

## AUSLANDSKUNDE

Die *neue Verfassung des britischen Reiches*, die auf der Reichskonferenz im vergangenen Herbst vereinbart wurde, ist die erste geschriebene Verfassung des Imperiums. Sie legt die in der Richtung der politischen Selbständigkeit der einzelnen Teile des Reiches verlaufende Entwicklung der letzten Jahrzehnte fest. Der wichtigste Satz ist die Definition der Dominien: '*They are autonomous communities within the British Empire, equal in status, in no way sub-*

*ordinate one to another in any aspect of their domestic or external affairs, though united by a common allegiance to the Crown, and freely associated as members of the British Commonwealth of Nations.'* Aus dem Titel des Königs verschwindet das 'Vereinigte Königreich'; er soll in Zukunft heißen: *'George V., by the grace of God, of Great Britain, Ireland, and the British Dominions beyond the Seas King, Defender of the Faith, Emperor of India'.* Die Generalgouverneure werden nicht mehr die Londoner Regierung, sondern nur den König vertreten und gegenüber den Regierungen der Dominien nur die Funktionen ausüben, die dem König in Großbritannien gegeben sind. Nur Indien bleibt noch in gewissem Sinne eine Provinz des britischen Königreichs, allerdings auf Grund des Verfassungsgesetzes von 1919 eine Provinz, die zwei gesetzgebende Kammern und neben dem Vizekönig ein vom König ernanntes Ministerkollegium hat. Dieser Zustand ist von vornherein als Übergang zum Stand der Dominien gedacht. — Die völkerrechtliche Einheit der britischen Völker bleibt auch in der neuen Form gewahrt. Nach deutscher staatsrechtlicher Auffassung könnte man von einem Staatenbund mit Realunion sprechen, innerhalb dessen die Gliedstaaten einen verschiedenartigen Aufbau haben. Durch die Realunion wird dieser Staatenbund sich in der Praxis fast als ein Bundesstaat erweisen, der durch Gemeinsamkeit der Anschauungen und Interessen zusammengehalten wird.

*G. B. Shaw* erhielt für das Jahr 1925 den *Nobelpreis* für Literatur. Er nahm ihn an in der Absicht, ihn für die Förderung der geistigen Beziehungen zwischen England und Schweden zu verwenden.

In einem beachtenswerten Artikel des 'Spectator' vom 13. November 1926, betitelt '*Public Schools and Social Service*', behandelt der Direktor der berühmten Schule von Harrow, Dr. Cyrill Norwood, ein wichtiges Problem der großen und führenden Bildungsanstalten, nämlich die gesellschaftliche Exklusivität der Public Schools. Die Elementarschulen, die vom Staat unterstützten höheren Schulen und die Universitäten, in denen sich die Jugend der verschiedensten Gesellschaftsschichten mischt, sind moderner und erziehen besser für die sozialen Aufgaben des Lebens als die noch vornehm abseits stehenden 'Public Schools'. Norwood macht praktische Vorschläge, um das Erziehungssystem dieser Anstalten zu modernisieren.

Eine Psychologie *des Schotten* im Gegensatz zu dem Engländer versucht Ewan Agnew in einem kurzen Aufsatz des 'Spectator' vom 9. Oktober 1926 ('The Scot versus the Englishman').

Daß der erfolgreiche *Flieger Alan Cobham* bei der Rückkehr von seinem Flug über das Empire nicht nur die begeisterte Ehrung des Volkes, sondern auch der offiziellen Welt empfing und vom König in den Adelsstand erhoben wurde, wird in einer Londoner Zeitschrift in bezeichnender Weise begründet: '*He excels in organization and the choice of good landing places. With these solid qualities he is the kind of Englishman we all like to honour — fresh, ingenious, and a master of his job. There is something characteristically British in the way the Empire routes are being explored, by enterprises semi-patriotic, semi-commercial, with no more than a vague official backing. Private enterprise does the nation's work of adventure now as in the days of Drake.*'

Die *Society for the Protection of Ancient Buildings*, eine private Gesellschaft, die sich die Erhaltung der Schönheiten der ländlichen Distrikte zur Aufgabe gemacht hat, kümmert sich gegenwärtig besonders um die künstlerisch wertvollen Brücken, an denen England so reich ist. Ein Bericht aus dem Oktober 1926 befaßt sich mit 500 Brücken aus den südlichen Grafschaften, von denen 76 vor dem Jahre 1750 gebaut sind und die heute noch den gesteigerten Verkehrsansprüchen genügen.

---

Den Bemerkungen über die *katholische Bewegung* im heutigen Frankreich, welche das vorige Heft dieser Zeitschrift brachte, ist heute nachzutragen, daß Ernst Robert Curtius in der Zeitschrift 'Die Literatur' 1926 (Oktober) (Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart) einen Aufsatz über Jacques Ma-

ritain geschrieben hat. Er zeigt, daß in Jacques Maritain der Katholizismus auch philosophisch um die Führung der französischen Elite ringt. Jacques Maritain ist 1914 Professor der Philosophie am Institut Catholique in Paris geworden. Er begann als Kritiker Bergsons (La Philosophie Bergsonienne, Paris, M. Rivière). Die Philosophie, die er derjenigen Bergsons entgegensetzt, ist der Thomismus. Curtius entwickelt Maritains System in seinen Grundzügen unter reichlichen Hinweisen auf Belegstellen in den Hauptschriften. Er tut das, weil er ein Interesse daran hat, 'eine Geisteshaltung kennen zu lernen, die in den Weltanschauungskämpfen unserer Zeit steigende Bedeutung gewinnt'; weil man 'die literarische Bewegung Frankreichs nicht verstehen kann, wenn man von Maritains geistiger Persönlichkeit und seiner Lehre nichts weiß'. Zum Schluß stellt Curtius fest, daß der Thomismus innerhalb der Kirche die größten Chancen habe, weil heute ein starkes Bedürfnis nach fester Bindung vorhanden sei. Aber er fügt hinzu: 'Daß der Thomismus über diese Grenzen hinaus wirken und die Philosophie des XX. Jahrh. wieder führen und bestimmen könne, glauben wir nicht.' Beachtenswert ist, daß die katholische Monatsschrift 'Le Correspondant' Maritain ablehnt, wie Grautoff in seinem 'Französischen Brief' (in dem gleichen Heft der 'Literatur') erwähnt.

'*Schule und Wissenschaft*, ein Wegweiser zu neuzeitlichem Unterricht.' Unter diesem Titel geben Grabert, Hartig und H. Strohmeyer im Verlage Westermann, Braunschweig, eine neue Zeitschrift heraus, von der das erste Heft (Oktober 1926) mit einem Aufsatz des Berliner Romanisten Prof. Wechßler eröffnet wird. 'Wesenszüge der jüngsten französischen Literatur' betitelt Wechßler eine Studie, die versucht, das geistige Bild einer Generation zu umreißen, die zwischen 1888 und 1903 geboren wurde. 'Um was sich diese Jugend heute bemüht, das ist ein dreifach hoffnungsvolles S: le sérieux, la sincérité, la simplicité.' Wechßler zeigt das, indem er zunächst diejenigen Großen Frankreichs nennt, die der heutigen Jugend nicht mehr viel bedeuten: Rousseau, Hugo, France, Taine, Renan, Zola, selbst Barrès. Dann folgt ein Rundgang durch das Schrifttum der letzten Jahre, der darum wertvoll ist, weil Wechßler sich stets bemüht, die einzelnen, in ihrer Fülle verwirrenden Erscheinungen auf wesentliche Grundzüge zurückzuführen, an den überlieferten Geisteswerten wie Ordnung, Klarheit, Gleichgewicht, Form, Person, Gesellschaft, Maß und Orientierung für das Neue zu finden. Zum Schluß stellt Wechßler fest, daß 'der französische Mensch auf seinem Lebensgang jetzt eben an unsere Art zu sehen und zu fragen, recht nahe herangekommen ist'. Da mir diese Studie gerade während eines Aufenthalts in Paris zuging, so habe ich das Urteil eines literaturbeflissenen und des Deutschen sehr kundigen Franzosen erbeten. Er fand die Charakterisierung der jüngsten Epoche durchaus zutreffend, meinte allerdings, daß auch andere Tendenzen noch wirksam seien, daß France und Barrès auch heute noch ihre starke Wirkung ausübten, daß manche der besprochenen Bücher nur einer recht kleinen Gemeinde literarischer Feinschmecker bekannt seien. Den deutschen Neuphilologen kann Wechßlers orientierende Rundschau selbstverständlich wertvolle Dienste leisten.

Eine große Gesamtausgabe der Werke *Baudelaires* erscheint bei Conard (Paris). Sie enthält eine Menge unbekannter oder erst in den letzten Jahren (1917) erschienener Briefe. Herausgeber ist der durch Baudelairestudien bekannt gewordene Literarhistoriker Jules Crépet.

Der Verlag Garnier in Paris bereitet eine Neuauflage des gesamten kritischen Werks von *Sainte-Beuve* vor. Zwei Bände sind bisher erschienen. Sie behandeln die Lyriker des XIX. Jahrh. (Lamartine, Vigny, Hugo, Musset, Gautier) und sind mit einem kritischen Apparat versehen.

## GESCHICHTE

*Harry Breßlau*, der große Meister der mittelalterlichen Urkundenlehre, ist in Heidelberg gestorben, nachdem er mit Kriegsende Straßburg hatte verlassen müssen. Seine Arbeiten zur wissenschaftlichen Urkundenkritik, denen sich als praktische Anwendung seine eigene reiche Editionstätigkeit in den Serien der Mo-

numenta Germaniae anschloß, sind in der internationalen Wissenschaft von hervorragendem Rufe, sein 'Handbuch der Urkundenlehre' ist ein Standardwork der Geschichtswissenschaft geworden, das große Unternehmen der 'Jahrbücher der deutschen Geschichte' verdankt ihm in weit zurückliegenden Zeiten die Bände über Heinrich II. und Konrad II. Mit ihm ist eine europäische Erscheinung in der deutschen Gelehrtenwelt dahingegangen.

Gegen den *Geschichtsunterricht an höheren Schulen*, wie er durch die preußischen Richtlinien angeregt ist, richtet Johannes Haller, der Tübinger Historiker, einen scharfen Angriff im Schwäbischen Merkur Nr. 502/03 v. 27. u. 28. Oktober. Er knüpft dabei an eine von der Württembergischen Ministerialabteilung herausgegebene 'Auswahl geschichtlicher Tatsachen' an. Ihm antwortet der Schöpfer der 'Auswahl', Oberregierungsrat O.Leuze im Schwäbischen Merkur Nr. 524 v. 9. Nov.; er meint, daß Haller von falschen Voraussetzungen ausgegangen sei und voreilige Urteile gefällt habe; insbesondere sei die 'Auswahl' nie als Lehrbuch gedacht, das dem Unterricht und den Prüfungen als Grundlage dienen solle, sondern immer nur als ein Repetitorium.

Ein *Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften* ist auf der Düsseldorfer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Medizin durch eine offizielle Entschließung gefordert worden. Aufgabe dieses Institutes soll es sein, nicht nur das Quellenmaterial zu sammeln und bereitzustellen, sondern auch den Zusammenhang des naturwissenschaftlichen Denkens mit der gesamten Geistesgeschichte herauszuarbeiten. Ausdrücklich wird auf die preußischen Richtlinien hingewiesen, in welchen eine geschichtliche Durchdringung des naturwissenschaftlichen und mathematischen Unterrichts gefordert wird.

Das *Verlagsjubiläum* Pustet-Kösel in Regensburg, das an die Gründung im Jahre 1826 erinnert, ist auch für die Geschichte der Geschichtswissenschaft von Bedeutung; hier haben Sailer und Diepenbrock ihre Werke erscheinen lassen, die 'Sammlung Kösel' enthält auch zahlreiche Bändchen historischen Inhalts.

Der *Streit um die Flaggenfrage* hat auch eine historisch-wissenschaftliche Kontroverse über Herkunft und Bedeutung von Schwarz-Weiß-Rot und Schwarz-Rot-Gold ausgelöst; die Kontroverse wurde geführt zwischen Veit Valentin und Egmont Zechlin. Abschließend unterrichtet darüber E. Zechlin in dem Werke: 'Schwarz-Rot-Gold und Schwarz-Weiß-Rot' (Berlin 1926, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte).

Dem Geschichtschreiber des deutschen Studententums, *Oskar Scheuer* in Wien, ist ein eigenes Heft der Zeitschrift 'Deutsche Hochschule' (1926, Heft 12) gewidmet mit wertvollen Beiträgen von Scheuer und seinen Schülern.

## RELIGION

Im Anschluß an den Historikertag fand in Breslau am 4. und 5. Oktober die *Tagung der Neutestamentler und Kirchenhistoriker* statt. Die innere Einheit der kirchengeschichtlichen und allgemeingeschichtlichen Forschung kam dabei auch äußerlich zum Ausdruck, indem Althistoriker auf der kirchengeschichtlichen Tagung sprachen und theologische Probleme auf dem allgemeinen Historikertag behandelt wurden. So sprach Schaeder-Breslau über 'Die Stellung der mandäischen Schriften im orientalischen Synkretismus', Goetz-Leipzig über 'Franz von Assisi', der vor 700 Jahren geboren wurde, und Ritter-Freiburg über 'Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation', sowie Kaspar-Königsberg und Laqueur-Gießen über altchristliche Probleme.

Auch auf dem *Orientalistentag in Hamburg* (28. September—2. Oktober) kamen eine Menge theologischer und religionsgeschichtlicher Fragen zur Aussprache. Der 28. September galt durchweg alttestamentlichen Problemen. So sprach Bertholet-Göttingen über 'Das Dynamistische im Alten Testament' Robinson-Cardiff über 'Die prophetischen Bücher im Lichte neuerer Entdeckungen', Schmidt-Gießen über 'Das Neujahrsfest im Alten

Testament'. Auch in den Fachsitzungen für Semitistik kam das Alte Testament ergiebig zu seinem Recht, und wie die Tagung durch einen öffentlichen Lichtbildervortrag von Greßmann-Berlin über 'Die neuesten Ausgrabungen im vorderen Orient in ihrer Bedeutung für das Alte Testament und die allgemeine Kulturgeschichte' eingeleitet wurde, so schloß sie mit einem solchen von Sellin-Berlin über seine Ausgrabungen in Sichem. Die Orientalistische Literaturzeitung widmet der Tagung ihr Oktoberheft und bringt unter den zahlreichen Beiträgen auch acht theologische.

Das bekannte Handwörterbuch '*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*' (Mohr-Tübingen), herausgegeben von Gunkel, Zscharnack, Bertholet, Faber und Stephan beginnt in zweiter, völlig neuer Auflage zu erscheinen. Der Mitarbeiterkreis ist wesentlich erweitert. Die Einheitlichkeit der theologischen Richtung ist aufgegeben zugunsten der Gewinnung der jeweils maßgeblichsten Mitarbeiter. So kann man dem Werke mit großer Erwartung entgegensehen. Die erste Lieferung ist bereits erschienen.

Die Verhandlungen des *33. Evangelisch-Sozialen Kongresses* in Saarbrücken am 25.—27. Mai 1926 sind bei Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen) erschienen; ebenso die der Deutschen Vereinigung des '*Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen*' im 3. Heft der 'Eiche' von Siegmund-Schultze (Kaiser-München).

Die *neue Kirchenverfassung in Sachsen* wurde am 1. Oktober durch einen feierlichen Gottesdienst in der Dom- (früheren Hof-) Kirche in Dresden eingeführt. Landesbischof D. Ihmels verlas eine Kundgebung und hielt die Festpredigt. Die Konsistorialbeamten werden nun aus staatlichen landeskirchliche Beamte, an Stelle der weltlichen Koinspektionen bei den Superintendenturen treten Bezirkskirchenämter, die Landessynode wird Trägerin der Gesetzgebung. Sie wählt den Landesbischof und entscheidet über den Haushaltplan der Kirche. Von den 60 Synodalmitgliedern sind 40 weltlich, 20 geistlich, dazu 14 ohne Wahl berufene. Dem Landesbischof steht ein Landeskirchenausschuß zur Seite.

## PHILOSOPHIE

Als 'Ergänzung zu jeder philosophischen Zeitschrift' gibt Dr. Paul Feldkeller-Schönwalde einen '*Philosophischen Weltanzeiger*' heraus. Die Untertitel zeigen die Aufgaben, die diese Zeitschrift sich stellt: 'Internationales Organ der Gegenwartsphilosophie — Für Geographie der Philosophie — Zur Pflege der philosophischen Staatsinteressen'. Möglichst schnelle und eingehende Berichte über die philosophischen Tagungen, Gesellschaften, Schulen, Strömungen sollen die philosophische Zeitgeschichte der Gegenwart widerspiegeln und vor allem den geographischen und ethnologischen Faktor der Philosophie, ihren Welteinfluß und die Frage einer internationalen Philosophie berücksichtigen. Die Bildbeigaben des 1. Heftes zeigen die Teilnehmer des Psychologenkongresses in Groningen sowie die Professoren Heymans-Groningen, Kiesow-Turin und Spranger-Berlin. In einem ausführlichen Aufsatz wird der 'philosophische Ertrag des 8. Internationalen Psychologenkongresses (6.—11. September zu Groningen)' dargestellt, über den bereits im vorhergehenden Heft kurz berichtet worden ist. Es folgt dann eine größere Übersicht über 'Die Philosophie der Völker im Spiegel ihrer Zeitschriften', und zwar zunächst über die Niederlande. Den Beschluß machen kurze Berichte über das 10jährige Jubiläum der Internationalen Schule für Philosophie in Amersfoort, über die Philosophie der Indianer und über die Philosophie des Bolschewismus. Die nächsten Hefte der alle zwei Monate erscheinenden Zeitschrift sollen Berichte über den 6. Internationalen Philosophischen Kongreß, über die gemeinsame Tagung der Mind Association und der Aristotelian Society sowie über den 4. Internationalen Kongreß für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie bringen. Auch diese Zeitschrift ist ein Zeichen der Zeit: auch sie gehört zu den ökumenischen Aufgaben, von denen in den 'Religions'-Nachrichten berichtet wird. Der Horizont ist bisher auch für die Philosophie zumeist auf das Heimatland beschränkt geblieben. Für das andere hatte man die großen Nachschlagewerke von Überweg-Oesterreich,

Eisler u. a. Und doch ist die Bekanntschaft mit der philosophischen Arbeit, die in anderen Völkern geleistet wird, heute nicht mehr zu entbehren. Man kann darum der neuen Zeitschrift nur wünschen, daß sie genug Leser finde, damit sie die Aufgaben, die sie sich stellt, möglichst umfassend lösen kann.

## KUNST

*Matthias Grünewald. Zeichnungen.* Es gibt auch in der Kunstgeschichte Dinge, die über den engen Rahmen der Fachgelehrsamkeit weit hinausragen und von allgemeiner, völkisch-deutscher Bedeutung sind. Das gilt nun von einigen Funden und Entdeckungen, die uns bedeutsame Werke des größten deutschen Malers, des Matthias Grünewald, zurückgegeben haben. Durch alle Zeitungen ist der Fund von neun Zeichnungen des Meisters im Besitz der Familie von Savigny gegangen; der bedeutende Rechtsgelehrte war selbst der Sammler gewesen. Besonders Max Friedlaender, dem Direktor des Berliner Kupferstichkabinetts, ist es zu danken, wenn uns wenigstens sechs Blätter erhalten blieben und dem Berliner Kupferstichkabinett eingereiht wurden. Ein schöner Frauenkopf wanderte in die Schweiz. Zwei Stück, dazu ein schönes Aquarell von Altdorfer, mußten einem holländischen Sammler überlassen werden, weil er Mittel zum Ankauf zur Verfügung stellte. Es ist nicht gerade zur Ehre des großen deutschen Volkes, daß es ausländische Hilfe zur Erhaltung seines nationalen Kunstgutes braucht. Ein Einblick in die Mühsale der Arbeit, die den Berliner Gelehrten gemacht wurden, würde den Fall noch schwieriger erscheinen lassen. Wäre es nicht an der Zeit, daß ein nationaler Fonds vom Reich geschaffen würde, um in solchen Fällen, wo nationales Kunstgut Gefahr läuft, verschleudert zu werden, einzugreifen? Max Friedlaender hat diese Zeichnungen in einer Prachtpublikation veröffentlicht. Eine weitere Veröffentlichung seiner Hand bringt die sämtlichen Zeichnungen des Meisters. Es ist die diesjährige Neujahrsgabe des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, vielleicht ein Anreiz, daß dieser oder jener Kunstfreund diesem Verein, dem die Erforschung der deutschen Kunst anvertraut ist, beitritt.

*Lindenhardter Tafelbilder.* In Lindenhardt, einem kleinen Ort der fränkischen Schweiz, wurden von Karl Sitzmann, einem eifrigen Freund heimatlicher Kunst, auf einem 1503 datierten Holzschnitzaltar Malereien der Flügel und der Rückseite als Frühwerke des Matthias Grünewald festgestellt. Die gelehrte Forschung war blind dagegen geblieben. Der Altar war vor einigen Jahren zur Restaurierung in München, ohne daß er als Werk Grünewalds erkannt wurde. Und doch kann es nach der liebevollen Publikation, die der Entdecker in der Fränkischen Bücherei (Carl Gießel, Bayreuth; 1.50 *RM*) veröffentlichte, kein Zweifel sein, daß es sich hier um ein eigenhändiges Frühwerk des Meisters handelt. Dargestellt sind auf den Flügeln des 1503 datierten Altarbildes die vierzehn Nothelfer, die sowohl in den Typen wie in der durchsichtig-zarten, lichten Malweise so sehr der Verspottung in der Münchener Pinakothek, die ja auch 1503 datiert ist, entsprechen, daß man erstaunt, wie hier nicht eher schon die Handschrift des Meisters erkannt werden konnte. Damit ist uns ein neues, sicheres Werk des Meisters, von dessen reichem Lebenswerk viel der zerstörenden Hand späterer Geschlechter zum Opfer fallen sollte, geschenkt, und es bleibt zu wünschen, daß das nicht der letzte Fund sein wird. Zur Geschichte des Altars sei bemerkt, daß er 1503 für die Pfarrei Bindlach gearbeitet war, aber 1683 bei einem Umbau nach Lindenhardt geschenkt wurde.

## BILDUNGSWESEN

*Pestalozzi-Feier 1927.* Am 17. Februar 1927 jährt sich zum hundertsten Male der Todestag Johann Heinrich Pestalozzis, des Begründers der neuzeitlichen Pädagogik. In der Schweiz wird dieser Gedenktag durch Volksveranstaltungen in weitestem Umfange gefeiert werden. Aber auch in Deutschland rüsten sich die Lehrerverbände, die pädagogischen Institute und die amtlichen Unterrichts- und Erziehungsstellen zu öffentlichen Feiern.

bei denen der Bedeutung Pestalozzis für die Gegenwart gedacht werden wird. Eine Umfrage des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht in Berlin hat ergeben, daß die deutsche Lehrerwelt überall den 17. Februar mit Vorträgen für die Elternschaft und festlichen Veranstaltungen vorbereitet. Die Städte beteiligen sich mit Stiftungen für die Schulbüchereien und Büchergaben an die älteren Schüler und Schülerinnen. Die Stadt Berlin veranstaltet am 17. Februar mittags eine öffentliche Feier. Die Berliner Lehrerverbände vereinigen sich abends 8 Uhr im Lehrervereinshaus zu einer Gedächtnisfeier, bei der Kultusminister Dr. Becker und der Vorsitzende des Deutschen Lehrervereins, Georg Wolff, sprechen werden. Das Zentralinstitut hat es übernommen, als Vorbereitung für die Gedenkfeiern durch sechs Abendvorträge eine Einführung in die Gedankenwelt Pestalozzis zu geben. Es sprechen im Januar und Februar: Prof. Dr. Nohl (Göttingen), Dr. Charlotte Bühler (Wien), Lili Droescher (Berlin), Prof. Dr. Spranger (Berlin), Dr. Flitner (Kiel) und Lic. Dr. Delekat (Berlin).

Der Staatsvertrag zwischen *Preußen und Österreich* über die gegenseitige Durchführung der Schulpflicht ihrer im anderen Staat wohnenden Staatsangehörigen ist ratifiziert worden.

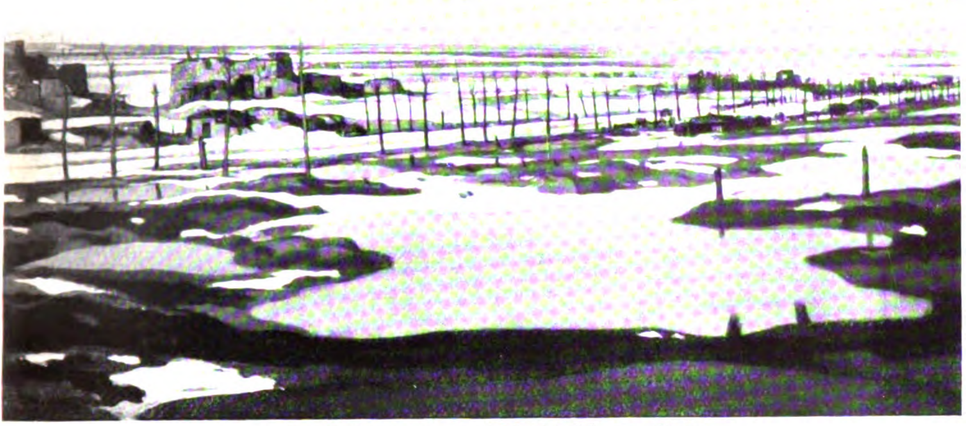
Die *Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt* hat sich eine Abteilung für Erziehungswissenschaft und Jugendkunde angegliedert. Vorsitzender der Abteilung ist Magistratsschulrat Dr. Otto Kürsten, Sekretär Dr. Arthur Hoffmann. Die Abteilung veranstaltet Vorträge und Vortragsreihen und gibt eine neue erziehungswissenschaftliche und jugendkundliche Reihe der Erfurter Akademieveröffentlichungen (Verlag Stenger, Erfurt) heraus, aus der zwei Hefte vorliegen. Die Eröffnung hat am 5. Dezember stattgefunden. Dabei sprach Prof. E. Spranger über das Thema: Der deutsche Klassizismus im Bildungskampfe der Gegenwart.

Die ersten Lehrgänge '*Schule und Berufsberatung*' des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht fanden statt: am 4. und 5. Januar 1927 in Kiel für die Provinz Schleswig-Holstein und am 7. und 8. Januar 1927 in Berlin für die Provinz Brandenburg.

An der *Deutschen Theaterausstellung 1927 in Magdeburg* wird sich auch das Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht in Berlin beteiligen. In einer Abteilung 'Schule und Theater' wird es die Regelung des Theaterbesuches von Schülern und Schülerinnen, ferner die Theatergeschichte als Hilfsmittel bei der Durchnahme dramatischer Dichtungen zeigen. Die Abteilung 'Jugend und Bühne' wird Jugendbühnenstücke bringen, weiterhin Vorträge und gute Aufführungen bestimmter ernst arbeitender Spielgruppen, ebenso solche von Schulen. Gedacht ist endlich an eine Tagung 'Jugend und Bühne'.

Die den *Deutschen Estlands* gewährte *Kulturautonomie* besteht jetzt ein Jahr. Anfang Dezember fand in Reval eine Sitzung des deutschen Kulturrats statt, wobei ein Überblick über die Ergebnisse des ersten Autonomiejahres gegeben wurde. Die Deutschen Estlands haben Ursache, auf diese Jahresarbeit stolz zu sein; mit Recht wurde betont, daß die deutsche kulturelle Selbstverwaltung mit der ersten Ausschreibung der Selbstbesteuerung ihre erste Probe bestanden habe: die Gesamtsumme der dabei ausgeschriebenen Steuern belief sich auf über acht Millionen Mark. Aus dem Bericht des deutschen Schulamts ist ersichtlich, daß es in Estland jetzt 24 deutsche Schulen mit 3582 Schulkindern gibt.

(18. Januar 1927)



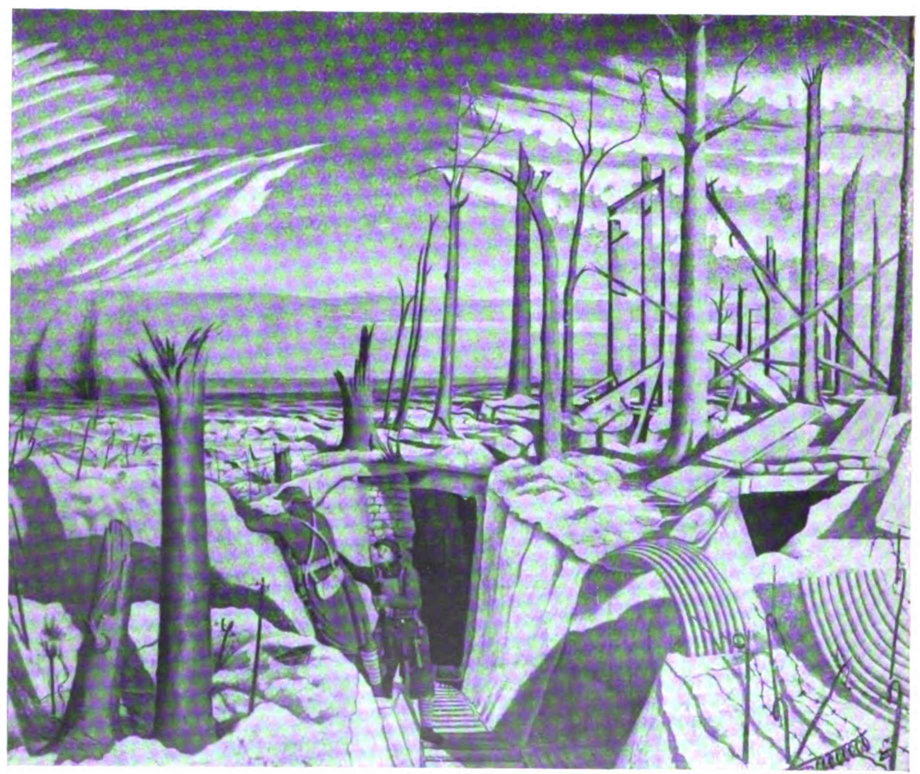
1. D. Y. Cameron: Schlachtfeld von Ypern
Mit Genehmigung des Imperial War Museum, London



2. C. R. W. Nevinson: Straße von Arras nach Bapaume
Mit Genehmigung des Künstlers



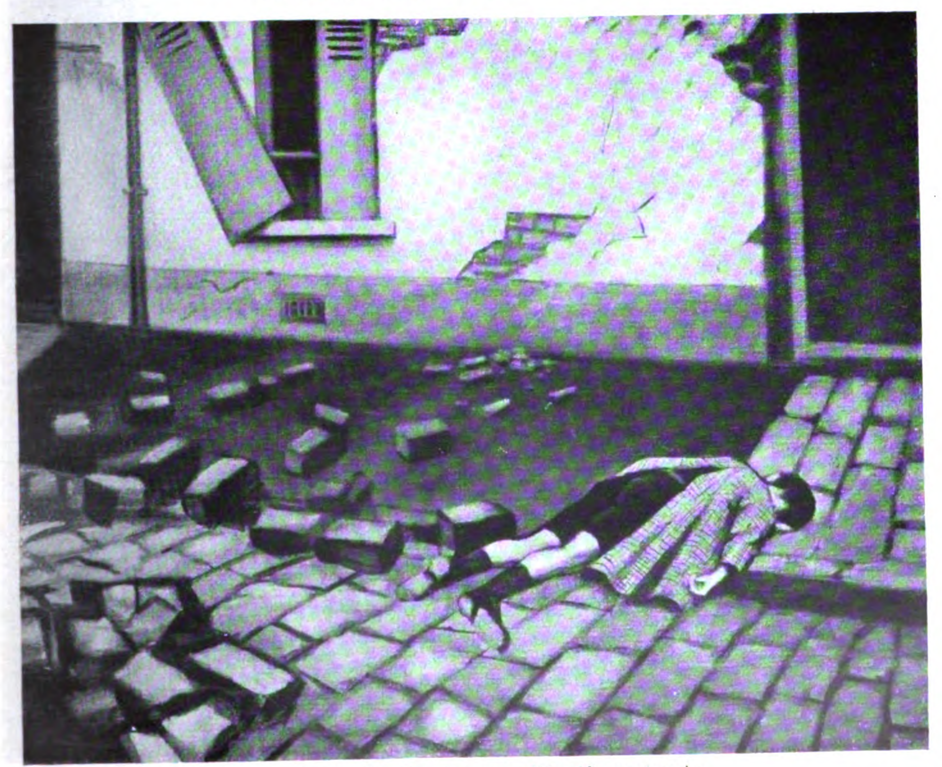
3. John Nash: Aus dem Graben
*Mit Genehmigung des Imperial War Museum, London*



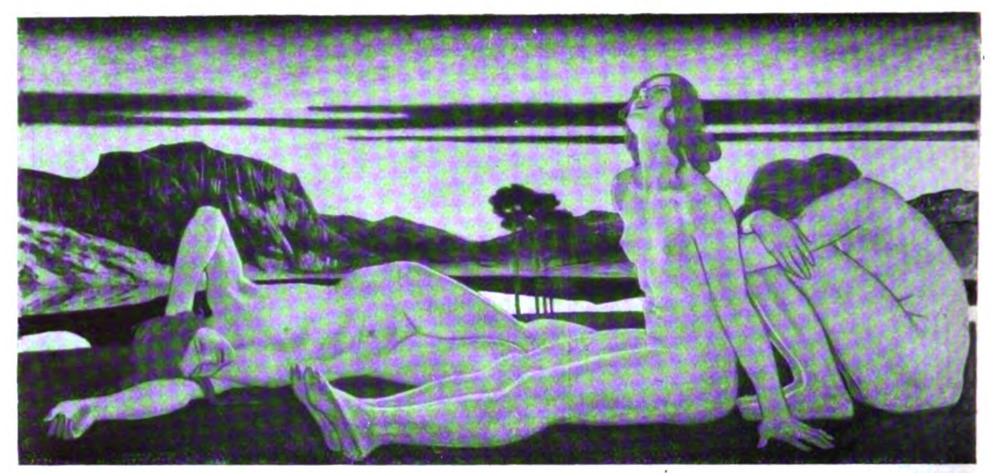
4. John Nash: Oppy-Wald
*Mit Genehmigung des Imperial War Museum, London*



5. H. Lamb: Irische Truppen in Judäa bei einem türkischen Feuerüberfall
Mit Genehmigung des Imperial War Museum, London



6. C. R. W. Nevinson: Die Fliegerbombe
Mit Genehmigung des Künstlers



7. M. *Greiffenhagen:* *Morgendämmerung*
*Mit Genehmigung des Künstlers*

8. S. *Spencer:* *Kreuztragung*
*Mit Genehmigung der Tate-Galerie, London*



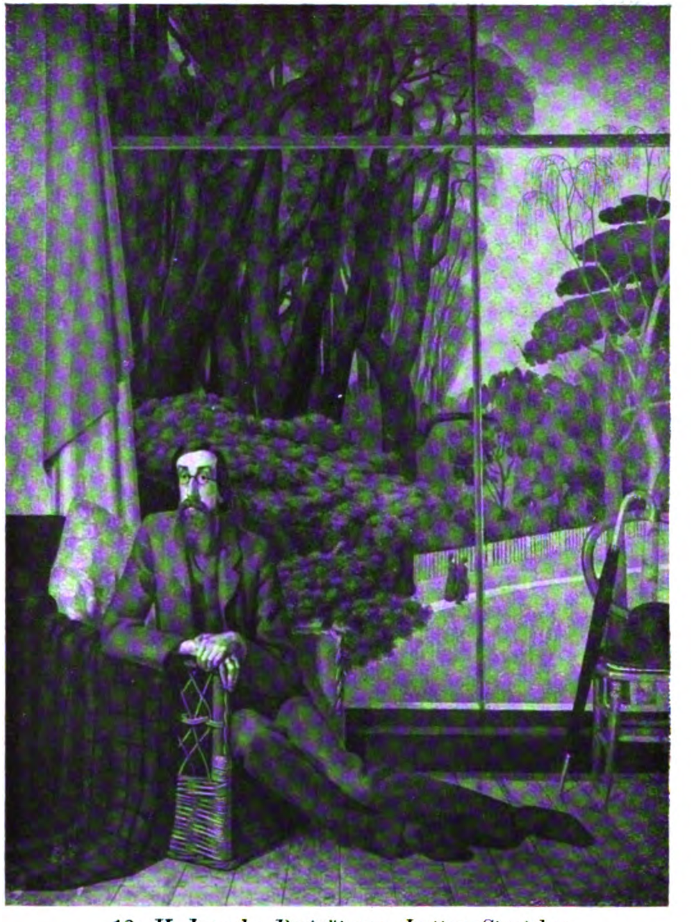
9. W. Orpen: Das Modell
*Mit Genehmigung der Tate-Galerie, London*



10. F. Cayley Robinson: Die lange Reise
*Mit Genehmigung des Künstlers*



**11. W. W. Russell: Mr. Minney**
*Mit Genehmigung der Tate-Galerie, London*



**12. H. Lamb: Porträt von Lytton Stratchey**
*Mit Genehmigung des Künstlers*

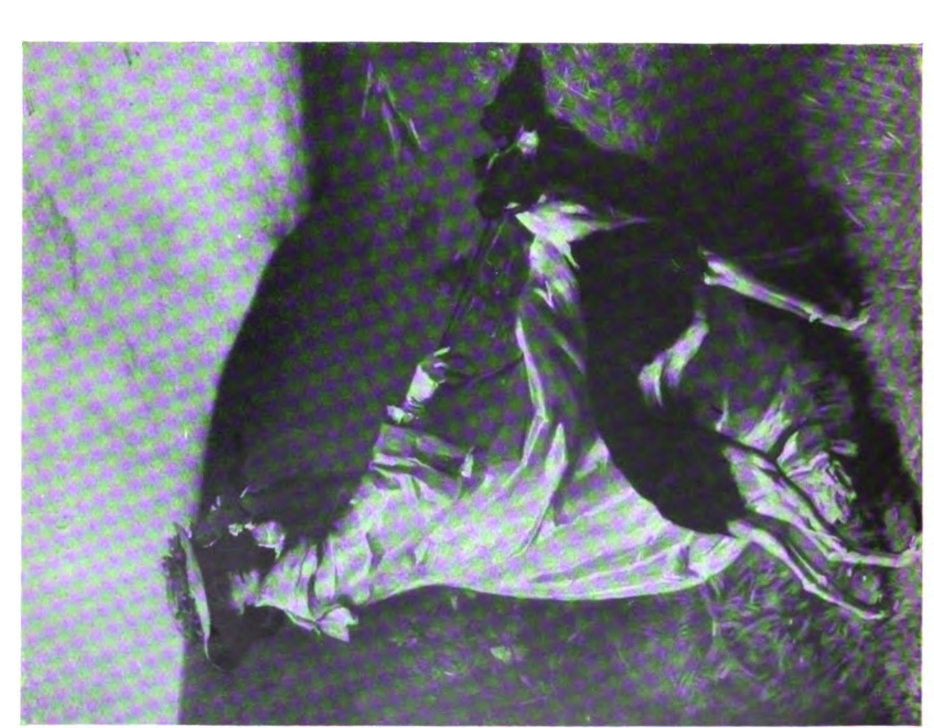


13. G. Clausen: Mädchen am Tor
Mit Genehmigung der Tate-Galerie, London



14. Dodd Procter: Im Schlafzimmer
Mit Genehmigung der Künstlerin

Tafel VIII



15. Ch. W. Furse: Diana vom Hochland

Mit Genehmigung der Tate-Galerie, London



16. A. John: Lächelnde Frau

Mit Genehmigung der Tate-Galerie, London

# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG



HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES ILBERG

3. JAHRGANG 1927 / HEFT 2



LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER
## FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. J. Ilberg-Leipzig unter Mitwirkung von Privatdozent Dr. W. Flitner-Kiel · Oberschulrat Dr. W. Hübner-Berlin · Universitätsprofessor Dr. F. Knapp-Würzburg · Oberschulrat Dr. W. Lucke-Stettin · Hochschulprofessor Dr. F. Schnabel-Karlsruhe Studienrat Dr. E. Schön-Hamburg · Akademiedirektor Dr. K. Weidel-Elbing

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Jährlich 6 Hefte zu 8 Bogen. — Preis für das Halbjahr *RM* 12.—, für den Jahrgang *RM* 24.— Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Die für die Neuen Jahrbücher bestimmten Manuskripte sind an Prof. Dr. Johannes Ilberg, Leipzig S 3, Arndtstraße 53, zu richten.**

**Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückporto beigefügt ist. Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.**

---

Mitarbeiter dieses Heftes:

Univ.-Professor Dr. Heinrich Bulle-Würzburg · Oberstudiendirektor Dr. Adolf Busse-Berlin Privatdozent Dr. Wilhelm Flitner-Kiel · Oberschulrat i. R. Dr. Richard Gaede-Hannover · Dr. phil. Dr. rer. pol. Paul Junker-Berlin-Steglitz · Univ.-Professor Dr. Fritz-Knapp-Würzburg · Professor Dr. Arthur Liebert-Berlin · Amtsrichter Georg Mayer-Eßlingen · Univ.-Professor Dr. Heinrich Meyer-Benfey-Wandsbek · Dr. Hans Nachod-Leipzig · Univ.-Professor Dr. Fritz-Neubert-Breslau Oberstudiendirektor i. R. Dr. Alfred Rausch-Königsberg i. Pr. · Paul Stern-Leipzig · Univ.-Professor Geh. Hofrat Dr. Oskar Walzel-Bonn · Akademiedirektor Dr. Karl Weidel-Elbing

---

Umschlag-Vignette von Professor Alois Kolb-Leipzig

---

Die 'Neuen Jahrbücher' wollen auch in ihrer neuen Gestalt die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nunmehr 100 Jahre hindurch dienen, *die Verbindung zwischen Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten.* Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften zu Leistende hinaus wollen sie die für die höhere Schule als Bildungsschule unerläßliche *Einheit des in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes* zur Darstellung bringen und das *für die Gestaltung des nationalen Lebens Wirksame* herausheben, um so die Erforschung der Vergangenheit zugleich fruchtbar zu machen für das tiefere Erfassen der Aufgaben der Gegenwart und Zukunft.

Die 'Neuen Jahrbücher' vereinigen künftig, der Ausgestaltung unseres höheren Bildungswesens folgend, *alle* ihm heute zugrundeliegenden *geistesgeschichtlichen Wissenschaftsgebiete*, die also, welche der Erforschung der *deutschen*, der wichtigsten anderen *europäischen Kulturen* und ihrer überseeischen Weiterbildungen, sowie der *antiken* als unerschütterlicher Grundlage aller heutigen dienen und die das Werden und Wesen der *Religion, Philosophie und Kunst* wie des *staatlichen Lebens* umfassen.

Den Inhalt bilden *Aufsätze*, ferner für die einzelnen Gebiete in regelmäßiger Folge erscheinende *Berichte* und kürzere *Nachrichten.*

---





# KULTURGESCHICHTLICHE ANSCHAUUNGEN IN DEN DRAMEN DES SOPHOKLES

Von Adolf Busse

Man hat mit gutem Grund gesagt, daß Schiller und Sophokles verwandte Naturen sind. In der Tat, die beiden Dichter gleichen sich nicht nur in dem Zauber, der von ihrer Persönlichkeit ausging, nicht nur in dem hochgesteigerten Idealismus, in der bewundernswerten dramatischen Technik, in der bilderreichen Sprache, sie gleichen sich auch in einem an sich unbedeutenden, aber für ihre Geistesrichtung wichtigen Zuge, ich meine ihr Interesse für die Kulturgeschichte der Menschheit. Schiller hat ausgehend von dem Grundsatz: die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der Freiheit und des Fortschritts, dies Interesse in vielen Abhandlungen und Gedichten, oft in Anlehnung an griechische Kulte, bekundet, Sophokles hat kulturgeschichtliche Anschauungen mehrfach in seinen Dramen entweder zugrunde gelegt oder wenigstens bedeutsam gestreift. Er folgte damit einem Wesenszug der griechischen Volksseele, der sowohl in Kultursagen und Volksfesten wie in literarischen Erzeugnissen deutlich zutage trat. Ein Überblick über alle diese Erscheinungen läßt erkennen, daß über den Ursprung und die Entwicklung der Kultur zwei entgegengesetzte Grundanschauungen herrschten. Wir können sie die pessimistische und die optimistische nennen. Nach der ersten genossen die Menschen in der Urzeit ein Leben seligen Glückes. Es war das goldene Zeitalter, das Leben unter Kronos, von dem Hesiod ein farbenreiches Bild entwirft und dessen Andenken die Athener in dem alljährlich begangenen Feste der Kronien durch üppige Schmausereien, Aufhebung der Standesunterschiede, Bewirtung der Sklaven, Einstellung aller Feindseligkeiten immer wieder erneuerten. Denn man meinte, daß die Entwicklung abwärts gegangen, die Zeit immer schlechter geworden sei. Hesiod systematisierte die Anschauung, indem er vier sich verschlechternde Zeitalter unterschied, und im V. Jahrh. erhob Hippias den Ruf: Zurück zur Natur, zurück zum glücklichen Urzustand. Daß aber der Sophist Anklang fand und die Schwärmerei für die naturhafte Unkultur sich schnell verbreitete, erkennen wir aus dem Spott, mit dem der Komödiendichter Pherekrates auf der Bühne die Romantik der Urzeit überschüttete. Aber auch von der optimistischen Kulturanschauung, der Annahme eines stufenmäßigen Aufstiegs zu höheren Lebensformen und einer allmählichen Vermehrung der Kulturgüter, haben wir sichere Kunde aus alter Zeit. Über den Ursprung der Kulturgüter war man sich allerdings nicht einig. In frommen Kreisen war es üblich, sie als Gnadengeschenke der Götter zu betrachten. Homer läßt die Göttin Athene die griechischen Frauen in der Kunst des Webens unterrichten.[1] Im 20. homerischen Hymnus feiert der Dichter den Hephaistos und die Athene als Wohltäter der Menschheit:

1) β 116, ζ 120, υ 72. Vgl. G. Billeter, Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur. Zürich 1901.

Singe, o Muse, den Preis des erfindungsreichen Hephaistos,
Der im Verein mit Athene, der strahlenäugigen Göttin,
Staunenerregende Künste die Menschen lehrte, die vorher
Wohnten in Höhlen der Berge, vergleichbar den Tieren des Waldes.
Jetzt von dem klugen Hephaistos in jeglicher Kunst unterwiesen,
Leben sie heiteren Sinnes im kreisenden Laufe der Jahre,
Ruhig und sorglos wohnend im Schutze der eigenen Häuser.

Die Göttin Demeter galt als Gründerin des Ackerbaus und der darauf beruhenden bürgerlichen Ordnung und ehelichen Gesittung. Ihr zu Ehren wurde seit undenklicher Zeit in vielen Städten Griechenlands, besonders in Orten Arkadiens und in Athen, das Fest der Thesmophorien gefeiert. Das Fest der Eleusinien, das für Schillers kulturhistorisches Gemälde den Rahmen lieferte, diente der Verehrung von Mutter und Tochter und beschränkte sich wahrscheinlich vor dem Eindringen der orphischen Mystik auf den Preis des Ackerbaus und der im Entstehen und Vergehen der Feldfrüchte wirkenden Naturkraft. Die kulturelle Bedeutung der Technik trat in den Promethien in Erscheinung. Hesiod erzählt an zwei Stellen, in der Theogonie und den Erga, den Mythus vom Feuerraub des Titanen Prometheus. Aber die Heimat seines Kultus war nicht Böotien, sondern Athen. Dort wurde die aus alter Zeit stammende Sage von dem Feuerraube durch den Fackelwettlauf an dem Fest der Promethien wachgehalten. Reisige Jünglinge zündeten abends am Altar des Prometheus im heiligen Hain des Heros Akademos, wo Platon seine Schule gründete, Feuerbrände an und trugen im Wettlauf die brennenden Fackeln nach der Stadt, wo sie in einem Tempel niedergelegt wurden. Auf diesem Mythus baute Aischylos die Handlung im 'Gefesselten Prometheus' auf, stellte aber den Halbgott nicht nur als Bringer des Feuers, sondern in umfassendem Sinn als Schöpfer der gesamten Kultur hin. Der Dichter läßt den Titanen selbst seine Verdienste um die Menschen schildern (252ff.). Er habe ihnen in dem Feuer das Mittel zur Ausbildung aller Kunstfertigkeit geschenkt. Er habe sie gelehrt, Häuser aus Stein und Holz zu bauen und ihre Augen auf die Himmelszeichen als zuverlässige Zeitmesser zu richten. Ihm verdanken sie die Kenntnis der Zahlen und der Schrift, der Mutter der Erinnerung und aller Musenkünste. Auch habe er zuerst den Stieren Joche und Lasten aufgelegt, die zügelfrohen Pferde eingespannt, das erste Schiff gebaut, das leichtbeschwingt das Meer durchfliegt. Von ihm hätten sie gelernt, gegen böse Krankheiten Heilmittel zu bereiten und mit Hilfe der Seherkunde in die Zukunft zu schauen. Die Aufzählung schließt mit den Worten (500):

Und was verborgen liegt im Schoß der Erde,
Das Erz und Eisen, Gold und Silber, keiner
Kann sagen, daß er vor mir es gefunden.
Nein, alles sei mit einem Wort verkündet:
Der Menschheit Künste sind Prometheus' Werk.

Die Vorstellung von dem göttlichen Ursprung der Kulturgüter wurzelte offenbar tief im Volksglauben. Deshalb läßt Euripides diese Anschauung den König Theseus vertreten, den ionischen Nationalheros und Gründer des athenischen

Staates, dem die Athener auch in den Zeiten der Demokratie höchste Verehrung zollten, und legt ihm mit deutlichem Anklang an Aischylos in den 'Hiketiden' (202ff.) folgende Worte in den Mund (nach der Wilamowitzschen Übersetzung):

Ich danke jenem Gotte, der dem Menschen
Sein Dasein über tierisch rohe Wildheit
Herausgehoben, der uns die Vernunft
Und dann die Sprache gab, die den Gedanken
In sinnbelebten Lauten übermittelt.
Er gab uns des Getreides milde Speise,
Das Himmelsnaß, das unsern Gaumen letzt
Und unsere Saaten tränkt. Vor Winterkälte
Den Leib zu schützen hat er uns gelehrt,
Und übers Meer zu fahren, um durch Tausch
An fremder Länder Gütern teilzunehmen.
Und was für unsere Einsicht dunkel bleibt,
Das tut dem Seher sich im Flug der Vögel,
Im Feuer und im Opferfleische kund.
So hat ein Gott das Leben uns geordnet.

Wurde hier die Kultur auf die Gnade der Götter zurückgeführt, so galten auch kluge Männer der Vorzeit als Erfinder und Lehrer der Menschheit. Bei Homer begegnet uns der weise und gerechte Kentaur Cheiron, der erfahrene Meister der Arzneikunde und Erzieher Achills, Iasons und anderer Heroen. Unter den nachhomerischen Helden wurde Palamedes als großer Erfinder gefeiert. Der Sophist Gorgias zählt in seiner Musterrede 'Die Apologie des Palamedes' eine ganze Reihe von Erfindungen auf, die seinen Namen trugen.[1]) Die Erfindertheorie scheint überhaupt unter den Sophisten weit verbreitet gewesen zu sein. Die 'Techne' des Gorgiasschülers Polos begann mit den Worten[2]): 'Viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden worden', und der radikale Politiker Kritias nennt in einem Gedichte[3]) eine große Anzahl von Erfindungen, die an bestimmte Völker geknüpft werden, in einem anderen führt er selbst die Religion auf einen Erfinder zurück. Von dieser unhistorischen Auffassung der Kultur machte sich die Geistesrichtung frei, die uns zuerst in dem Philosophen Xenophanes entgegentritt[4]), jenem großen Aufklärer, der die anthropomorphistische Gottesvorstellung der Griechen und ihre Mantik mit den schärfsten Waffen der Vernunft bekämpfte und die Kultur als das Ergebnis eines allmählichen Aufstiegs der Menschheit betrachtete. Er erklärte (Fr. 18):

Keineswegs zeigten ursprünglich die Götter den Sterblichen alles,
Sondern allmählich finden sie suchend die Wege zum Aufstieg.

In seinen Bahnen weiter wandelnd, bildeten denkende Köpfe des V. Jahrh. eine Theorie des Kulturfortschritts aus, welche die Menschheit auf ihrem Wege vom rohen Naturzustand bis zur Kulturhöhe jener Zeit begleitete. Was

1) Diels, Vorsokr.[4] II 262, 10ff. 2) Plat. Gorg. 448C.
3) DV[4] II 313, 24; 320, 25. 4) Nestle, Vorsokr.[2] S. 82.

wir von den kulturhistorischen Gedanken des Philosophen Anaxagoras und seines Schülers Archelaos wissen[1]), beschränkt sich auf wenige Sätze. Dagegen können wir den wesentlichen Inhalt der Schrift des Sophisten Protagoras 'Über den Urzustand' aus dem Platonischen Dialog rekonstruieren, wenn wir das Platons Geist verratende mythische Gewand abstreifen. Es sind drei Grundgedanken deutlich erkennbar. Erstens: der Mensch ist körperlich weit kümmerlicher ausgestattet als die Tiere. Zweitens: vermöge seiner geistigen Überlegenheit schuf er sich die Lebensmöglichkeiten durch die Erfindung der Feuertechnik, durch Beschaffung von Wohnung, Kleidung und Nahrung, durch Ausbildung der artikulierten Sprache und der Gottesverehrung. Drittens: aber erst, als auf Grund eines sittlichen Bewußtseins und des Rechtsgefühls der Gemeinsinn sich entwickelt hat, erfreut sich der Mensch der bürgerlichen Ordnung und des kulturellen Lebens.

Dies etwa ist die Summe der kulturhistorischen Vorstellungen, die Sophokles im Bewußtsein der Besten seines Volkes vorfand. Er hat in seinen Dramen weitherzig alle Richtungen zu Worte kommen lassen. Von dem goldenen Zeitalter entrollte er ein leuchtendes Bild in dem Drama 'Inachos'[2]), das wie Euripides', 'Alkestis' die Stelle eines Satyrspiels vertrat. Den Gang der Handlung hat v. Wilamowitz[3]) mit intuitivem Scharfblick aus den Fragmenten entwickelt. Als Zeus Io, die schöne Tochter des Königs Inachos von Argos, zu sich emporgehoben hatte, zog Plutos in das Land. 'Das Wasser des Flusses Inachos schwoll, befruchtete die Ebene, sie trug hundertfältige Frucht, die Scheuern füllten sich, jedes Haus bot jedem einen gedeckten Tisch, es war eitel Herrlichkeit wie im Schlaraffenland.' Aber bald griff die eifersüchtige Hera ein. Io wurde in eine Kuh verwandelt, Plutos verließ das Land, die Felder verdorrten wieder, und 'die Menschen feierten mit wehmütigen Gesängen die gute alte Zeit'.[4]) Das Stück hat begreiflicherweise den Athenern sehr gefallen und ist eins der populärsten Dramen des Dichters geworden.

Den göttlichen Ursprung einer sich allmählich entwickelnden Kultur stellte Sophokles in seiner ersten Tragödie 'Triptolemos' dar.[5]) Diese war auf dem alten Mythos vom eleusinischen Heros aufgebaut, der von der Demeter auf schlangenbeflügeltem Wagen von Eleusis ausgesandt wurde, um den Ackerbau, die Grundlage aller Kultur, in der Welt zu verbreiten. Welcker[6]) hat überzeugend dargetan, daß die Handlung des Dramas in dem Streite zwischen dem von seiner Sendung zurückkehrenden Triptolemos und dem Thronräuber Kepheus bestanden hat. Zur Begründung seiner Ansprüche erzählte Triptolemos, wie die Göttin Demeter ihm erschien und ein Ährenbüschel überreichte, wie sie ihn über den Ackerbau, über Pflügen, Säen, Mähen, Garbenbinden belehrte und dann nach den fremden Ländern sandte. Daran schloß sich ein Bericht über die Ausführung des Auftrags, der, ähnlich wie die Wanderung der Io in

1) Graf Üxküll-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungslehren, Berlin 1924, S. 6 ff.

2) Fr. 248—273 N². 3) Euripides' Herakles I¹ 88. 4) Fr. 256 N².

5) Fr. 539—560 N². 6) Die griech. Tragödien I 299.

Aischylos' 'Prometheus', zu einem geographischen Exkurs erwünschten Anlaß gab. Der Held erzählte von dem weiten Weg, den er durchmessen, von den Ländern, die er besucht hatte, und bezeichnete jedesmal die Getreideart des Landes und die daraus bereiteten Speisen und Getränke. Die Handlung schloß mit der Wiedereinsetzung des rechtmäßigen Königs und der Stiftung des Festes der Eleusinien. Dies der Inhalt jener Tragödie, mit der Sophokles 468 im Wettstreit mit Aischylos auf der Bühne den ersten Sieg errang. Welche Erregung sich der Zuschauer bemächtigt hatte, läßt der Bericht Plutarchs[1]) erkennen, wonach der Archon zur Beschwichtigung der Gemüter nicht die fünf Preisrichter ausloste, sondern dem von einem siegreichen Feldzuge heimkehrenden Kimon mit den neun Mitstrategen die Entscheidung übertrug. Vielleicht hat die starke Wirkung des Stücks auch den Bildhauer inspiriert, der das bekannte eleusinische Relief schuf, das aus der Zeit um die Mitte des V. Jahrh. stammt und der Kunst des Pheidias nahesteht. Dies Relief, in dem alten Heiligtum von Eleusis beim Bau eines Hauses gefunden, stellt in altertümlichem Größenverhältnis den jungen Triptolemos zwischen den beiden großen Göttinnen von Eleusis dar. Zur Linken steht Demeter mit dem Skepter in der Hand, zur Rechten ihre Tochter Kore mit der Fackel. Demeter überreicht dem Jüngling ein Ährenbüschel, während Kore ihm einen Kranz auf das Haupt legt. Diese Darstellung weicht mit ihrer einfach strengen Komposition von den Vasenbildern, die den Triptolemos auf einem Schlangenwagen zeigen, merklich ab, entspricht aber ganz der vom Drama geforderten Vorstellung. Ob auch schon Kore dort eine Rolle spielte oder vom Bildhauer aus künstlerischen Gründen hinzugefügt ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Erfindertheorie hat Sophokles in zwei Tragödien vertreten, im 'Palamedes'[2]) und im 'Feueranzünder Nauplios'.[3]) Beiden lag die Sage von dem erfindungsreichen Weisen zugrunde, den Odysseus aus Neid durch verräterische Anklage in den Tod stürzte, den aber sein Vater Nauplios, König von Euböa, furchtbar rächte, indem er die von Troja heimkehrenden und an Euböa in stürmischer Nacht vorübersegelnden Griechen durch Fackeln irreführte, so daß sie Schiffbruch litten und in den Wellen umkamen. Palamedes wurde hier als Wohltäter der Menschheit dargestellt, dem sie mancherlei segensreiche Erfindungen, den Mauerbau, den Leuchtturm, die Zahlenlehre, Buchstabenschrift, Sternkunde, Maß und Gewicht[4]), endlich als Mittel des Zeitvertreibes Brett- und Würfelspiel[5]) verdankt. Wie beliebt dieser Stoff damals gewesen ist, beweist die Tatsache, daß sowohl Aischylos wie Euripides ihn unter dem Titel 'Palamedes' dramatisch gestalteten und Gorgias ihn benutzte, um ein Musterbeispiel der Redekunst zu liefern.

Endlich die Auffassung von dem allmählichen Werden und Wachsen der Kultur hat Sophokles in dem bekannten Chorlied der 'Antigone' zum Ausdruck gebracht. Es ist ein Triumphlied auf die Schöpferkraft des Menschen, der vermöge seiner geistigen Überlegenheit sich zuerst die elementare Natur unterworfen hat, indem er mit dem Boote die Wellen des Meeres durchschnitt, mit dem Pfluge

1) Cim. 8. 2) Fr. 437—440 N². 3) Fr. 392—405 N².
4) Fr. 399. 5) Fr. 438.

die Erde umwühlte. Dann hat er sich die lebenden Wesen untertänig gemacht, die Tiere der Luft, des Meeres, der Erde listig gefangen, den Stier und das Pferd klug gezähmt. Endlich stieg er zur geistigen Kultur und Gesittung empor. Er erfand die Sprache zum Ausdruck seiner Gedanken, gründete Staaten und baute feste Wohnungen. Er weiß gegen alles Rat, selbst gegen schwere Krankheiten hat er Heilmittel gefunden. Dem Tode freilich vermag er nicht zu entrinnen. Aber diese Geisteskraft wirkt nicht immer segensreich. Nur wer damit die Achtung vor den altheimischen Sitten und göttlichen Ordnungen verbindet, ist ein ehrenvolles Glied des Staates, wer frevelhaft die sittlichen Gebote übertritt, stürzt ins Verderben. Dieser Hymnus, so schlicht in seiner Form und so durchsichtig in seinem Gedankengang, stellt uns doch vor ein schwieriges Problem, wenn wir fragen, in welchem inneren Zusammenhang er mit dem Grundgedanken der Handlung steht. Den Weg zur Lösung der Frage hat W. Schmid in einem Aufsatz[1]) gewiesen, dessen Ausführungen leider von den Herausgebern und auch von der feinsinnigen Erklärerin des Stückes Hedwig Jordan[2]) immer noch nicht genügend gewürdigt werden. Entscheidend ist die Auffassung der Schlußstrophe, die wir nur dann richtig verstehen, wenn wir annehmen, daß sich der Chor hier in leisen Andeutungen gegen Kreon und seine skrupellose Mißachtung der heimatlichen Bräuche und der heiligen Satzungen ausspricht. Denn Kreon tritt uns in dem Drama als die Verkörperung des sophistischen Geistes entgegen, er, der alle Ehrfurcht und Scheu vor den überlieferten sittlich-religiösen Geboten verloren hat und diese Gefühlsroheit mit Vernunftgründen rechtfertigt. Auf Grund dieser Auffassung werden wir leicht die Brücke finden, welche den Inhalt der Strophe mit dem Grundgedanken des Dramas verbindet. Die Tendenz des Stückes geht offenbar dahin, die moderne sophistische Aufklärung an den Pranger zu stellen und die Heiligkeit und unbedingte Gültigkeit der sittlichen und religiösen Überzeugungen des Volkes gegen die zersetzende Tendenz des seichten Rationalismus zu verteidigen. Der Dichter stellt in Antigone und Kreon nicht, wie man vielfach gemeint hat, die Vertreter zweier gleichberechtigter sittlicher Mächte gegenüber, sondern flößt der Verfechterin des alten Glaubens und der hergebrachten Sitte sein eigenes Herzblut ein, macht sie zur Verkünderin seiner heiligsten Überzeugungen. Aber wie reimt sich damit die in den drei ersten Strophen enthaltene Verherrlichung des menschlichen Geistes, die sich deutlich im Fahrwasser der sophistischen Denkweise bewegt? Schmid hat gesagt, die Erklärung, daß der Mensch ein Mittel gegen den Tod noch nicht gefunden hat, werfe auf das ganze vorangegangene Lob der Aufklärung und Kultur einen ironischen Schein. Aber diese Auffassung ist angesichts der Anerkennung, daß der Menschengeist sich ebenso zum Guten wie zum Bösen wende, nicht haltbar. Eine vorurteilslose Betrachtung muß vielmehr dazu führen, daß Sophokles die kulturelle Leistung des Menschengeistes im Sinne der Sophisten durchaus würdigt. Und diese Wertschätzung steht auch mit der ganzen Stellung des Dichters zur Sophistik, wie sie Nestle in einem Aufsatz der Zeitschrift Classical Philology (V 135) entwickelt hat, völlig im Einklang. Sophokles

1) Philol. LXII (1903) S. 16. 2) Neue Jahrb. 1909 XXIII 85.

geht mit der Sophistik zusammen, soweit sie sich mit theoretischer Fragestellung und empirischer Forschung befaßt. Ihre Wege scheiden sich, sobald die Sophistik sich anschickt, die Aufklärung bis auf die Weltanschauung und Lebensführung auszudehnen und die unbedingte Gültigkeit der religiös-sittlichen Gebote anzuzweifeln. Dementsprechend hat Sophokles in der 'Antigone' einerseits gegen den ethischen Subjektivismus der Sophistik eine entschiedene Kampfstellung eingenommen, aber andererseits die Ergebnisse ihrer Kulturforschung voll anerkannt. Er zollt der Sophistik hochherzig Beifall, wenn sie die Schöpferkraft des menschlichen Geistes auf dem Gebiete der kulturellen Entwicklung preist, aber er bekämpft mit Entschiedenheit ihre Immoralität, wenn sie die Sittengebote als willkürliche Schöpfungen des Menschen ansieht und sich leichtfertig über sie hinwegsetzt. So aufgefaßt, enthält das Chorlied ein Bekenntnis der gesamten Weltanschauung des Dichters und blickt insofern allerdings über das Drama hinaus, aber es steht auch in innerer Beziehung zur Handlung und spiegelt die Grundidee klar wider. Vielleicht war aber bei dem Entwurf des Liedes noch ein persönliches Motiv wirksam. Wir wissen, daß der Dichter dazu neigte, zu Ehren seines Freundes Herodot Reminiszenzen aus dem Geschichtswerk in seinen Dramen Raum zu geben.[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch bei unserm Chorlied ein Freund Pate gestanden hat. An Protagoras zu denken, verbietet sowohl die Persönlichkeit des glaubenslosen Sophisten wie der stark abweichende Inhalt seiner Schrift. Aber der schon erwähnte Philosoph Archelaos, der zugleich Dichter war und dem Kreise Kimons angehörte, stand mit Sophokles in freundschaftlichem Verhältnis[2]) und hat ohne Zweifel vor ihm seine kulturphilosophischen Ideen ausgeschüttet. Die Überlieferung beschränkt sich freilich auf die Nachricht[3]), er habe gelehrt, daß die Menschen sich allmählich über die anderen lebenden Wesen erhoben und zur Kultur fortschritten, indem sie Fürsten erwählten, Gesetze aufstellten, Staaten gründeten, Erzeugnisse der Handfertigkeit und alles andere erfanden. Aber diese dürftige Mitteilung läßt wenigstens soviel erkennen, daß Archelaos den Menschen als Schöpfer seiner Kultur betrachtete und einen langsam erfolgenden Aufstieg zu besseren Lebensbedingungen annahm. Das ist aber die Kulturauffassung, die Sophokles in dem Chorlied mit dichterischer Kraft zu einem eindrucksvollen Liede gestaltete, und das ist auch die Auffassung, die dem deutschen Dichter und Denker vorschwebte, als er in seiner akademischen Antrittsvorlesung den Begriff der Universalgeschichte entwickelte und ihr die Aufgabe stellte, den Menschen auf seinem Entwicklungsgange 'vom ungeselligen Höhlenbewohner zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann zu begleiten'. Ja, Sophokles und Schiller sind tatsächlich geistesverwandt.

1) Vgl. Ant. 904ff., Oed. Col. 338ff., El. 62ff. mit Herod. III 199; II 35; IV 95.
2) DV[4] I 412, 15. 3) DV[4] I 412, 6.

# ANTIKE TECHNIKER UND ARCHITEKTEN

VON HEINRICH BULLE

Fortschritte der Philologie kommen heutzutage am entschiedensten da, wo ein neues Sachverständnis die Mühen der philologischen Wortkritik aufnimmt und weiterführt. Vorbedingung dazu ist allerdings, daß der 'Sachverständige' Methode und Rüstzeug der Philologie beherrscht, eine freilich seltene Vereinigung. Ein Musterbeispiel dieser Art ist das fesselnde Vitruvbuch des leider plötzlich und allzufrüh dahingegangenen Karlsruher Architekten W. SACKUR.[1]) An die geistige Spannkraft des Lesers stellt freilich seine Darstellungsweise ungewöhnliche Anforderungen, nicht nur wegen der zahlreichen Fachausdrücke. Aber Ziel und Linie seiner Beweisführung sind doch nur scheinbar verdeckt und verdunkelt durch die Fülle der Vor- und Rückwärtsverweise, durch Anmerkungen, die zu Einzeluntersuchungen werden, durch immer neues Abspringen auf Parallelen und Beispiele aus anderen Gebieten und Zeiten, besonders der mittelalterlichen und neueren italienischen Baukunst und -technik. Denn alles das sind notwendige Hilfsmittel eines bis ins letzte *anschaulichen* Denkens, dem hinter dem Wort sogleich das Ding selbst und der Mensch, der es schrieb, lebendig wird. So folgt man mit Spannung den vielverschlungenen Pfaden einer Entdeckerfreude, die sich überall die gleichgearteten Sehmenschen und Praktiker aus der Literatur herausfischt und gelegentlich den übrigens hochgeschätzten und meist sehr treffend beurteilten Buchgelehrten temperamentvoll eins auswischt, wenn sie einmal gar zu arg danebeninterpretiert haben.

Als Konstrukteur und Techniker fühlt Sackur in den antiken Schriftwerken ohne Umschweife das ihm Verwandte heraus, die Sprache des Technikers, der aus eigener Erfahrung schreibt, gegenüber der des Sammlers, gelehrten Redaktors oder Paraphrasten. Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie einst in der Hochblüte der Wortphilologie ein Ch. L. F. Schultz (1856) den Vitruv für 'einen albernen Menschen, ein Kind, das vom Bauen keinen Begriff hat,' erklären konnte, eine Beurteilungsweise, die selbst in F. Rebers Einleitung zu seiner heute noch besten Vitruvübersetzung (1865) noch etwas nachspukt — und wie nun Sackur den 'Praktiker des Bauplatzes' in ihm erkennt, der das Handwerk bis ins letzte beherrscht, aber über ihm steht, und der den ganzen *geistigen* Inhalt der antiken Technik so lebendig in sich hat, daß seine X Bücher von der Architektur die neuen künstlerisch-technischen Triebe der Renaissance befruchten und so zum Ausgangspunkt der modernen Technik werden konnten. Vitruv ist, wie er selbst sagt, ein '*architectus, cuius iudicio probantur omnia quae ab ceteris artibus perficiuntur opera*', also der sachverständige Treuhänder des Bauherrn genau wie der heutige Architekt, auch in seiner rechtlichen Stellung. Im Mittelalter mit der überindividuell gebundenen Tradition seiner Bauhütten und Handwerke fehlt dieser Berufstyp, wie denn Sackur diesem Zeitraum auch das 'technische Denken' abspricht, jenes

1) *Walter Sackur*, Vitruv und die Poliorketiker. Vitruv und die christliche Antike. Bautechnisches aus der Literatur des Altertums. Berlin, Ernst & Sohn 1925.

'besondere Verhältnis zwischen Forschung, d. h. durch Wissen errungener Anschauung, und Schaffen', aus welchem die technische Literatur hervorgeht und zu der die handwerklichen Rezeptbücher des Mittelalters nicht gehören. In Deutschland fehlt noch im XVII. Jahrh. der Architekt als ein den Handwerkern übergeordneter Künstler, und die Fürsten holen sich dazu Italiener, ein für die deutsche Baugeschichte entscheidend wichtiger Umstand. Dem Vitruv aber ist nun durch Sackur sein volles Recht als dem geistigen Ahn der Architektengeschlechter von der Renaissance bis heute zurückgegeben.

Zwei andere Männer der Technik werden uns durch Sackur lebendig, Apollodor von Damaskus und der bisher völlig rätselhafte Athenaios. Apollodor ist der Architekt der Kaiser Trajan und Hadrian, der Erbauer des gewaltigen Trajansforums, dessen Reste soeben weiter aus der modernen Überbauung herausgeschält werden. Als architectus des römischen Heeres hat er die im Altertum vielbewunderte Donaubrücke beim Eisernen Tor errichtet, von welcher die Trajanssäule ein abgekürztes Bild bewahrt hat und über die er selbst eine uns verlorene Denkschrift herausgab. Erhalten ist seine griechisch geschriebene Schrift über Belagerungsmaschinen, ein an Hadrian gerichteter Bericht — mit Erinnerung an ihre gemeinsame Dienstzeit unter Trajan —, in welcher er dem Kaiser auf seinen Wunsch Anweisung gibt, wie die Belagerung einer Stadt mit technisch ungeübten Leuten zu führen ist. Mit allen Einzelheiten und Maßen werden die Kriegsmaschinen beschrieben, so die 'Widderschildkröte', d. i. ein fahrbares Schutzdach, unter dem der Widderbaum gegen die Stadtmauer schwingt, der sechs Stockwerke hohe Belagerungsturm mit oberer Fallbrücke, die Klappleiter, die aus vier Teilen bis zur Mauerhöhe emporgehoben wird u. a. Sackur zeichnet diese Maschinen bis in die kleinsten aber wichtigsten technischen Teile, welche die Verbände der Holzbalken herstellen, die *περιστομίδες* oder *fibulae*, hölzerne Klammern, die die Stelle unserer heutigen Schraubenbolzen vertreten, die *κανόνες*, Besatzlatten, die *χελώνια*, 'Schildkrötchen', dreieckige Knaggen oder Keilhölzer, die der heutige Italiener noch im Gerüstbau unter dem Namen *gatelli*, 'Kätzchen', verwendet. Andere Elemente der antiken Zimmermannstechnik gewinnt Sackur aus der Wiederherstellung der bei Vitruv beschriebenen Hebekrane für große Lasten, wobei auch die mächtige Hebemaschine auf dem Haterierrelief im Lateran in ihren getreu nach der Natur gegebenen Einzelheiten verständlich wird, besonders das in einem 'Korbe' (*καρχήσιον*) drehbare Fußende. Was die Erfahrung des modernen Praktikers aus dem Bericht des Apollodor ohne Mühe entnimmt, war aber für den kaiserlichen Empfänger als technischen Laien mit Zeichnungen begleitet, und auch die Codices enthalten noch solche. Obwohl der hochverdiente Herausgeber und Kommentator der Poliorketiker[1]) diese Bilder sehr hoch einschätzte, halten sie dem kritischen Blicke des Technikers nicht stand. Sie sind sämtlich ungeschickte Versuche später Abschreiber, die Originalbilder, die sie schon nicht mehr vor

1) *Rudolf Schneider*, Griechische Poliorketiker. Mit den handschriftlichen Bildern herausgegeben und übersetzt. Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. X—XII, 1908—1912.

Augen hatten, durch eigene Rekonstruktionen nach dem Texte zu ersetzen, so gut oder vielmehr so schlecht es ging; sie entbehren somit jeglichen Quellenwertes.

Von ebenso persönlicher Färbung wie des Apollodor Instruktionsbuch für Pioniere ist das Werkchen des Athenaios *Περὶ μηχανημάτων*. Hier nun ist dem modernen Praktiker mit bewundernswertem textkritischem Instinkt eine glänzende philologische Entdeckung gelungen: der Athenaeus, wie er in den Codices steht, ist eine Kompilation aus zwei verschiedenen Bestandteilen. In der Mitte — von Sackur als Zutat des Athenaeus minor ausgeschieden — steht eine Beschreibung von Kriegsmaschinen, die, wie bekannt, mit dem Kapitel des Vitruv über Poliorketik übereinstimmt und aus der Poliorketik des Diades, des Kriegsbaumeisters Alexanders d. Gr. stammt. Nur sind neben anderen Zusätzen noch Erläuterungen hinzugekommen, die aus einem anderen Sammelwerk entnommen sind, das wir noch besitzen, dem Anonymus Byzantinus, der aus dem X. Jahrh. stammt. Jene Kompilation ist also wohl spät, wie sicher die Bilder in Renaissancestil, denen wiederum keinerlei Quellenwert zukommt. Was übrigbleibt, wenn man den vitruvischen Paralleltext herausnimmt, bildet eine gedanklich geschlossene Einheit, von der nur noch ein weiterer Satz in die Mitte jenes Textstückes geraten ist, das die Verknüpfung der beiden Teile herstellt. Dieser Athenaeus maior hat Briefform. Einem Kriegsherrn, der mit einer sonst unbekannten Titulatur *ὦ σεμνότατε Μάρκελλε* angeredet wird, setzt der Verfasser nicht ohne eine gewisse Umständlichkeit und Gereiztheit auseinander, daß viele Theoretiker über Mechanik, unter denen er auch Aristoteles nennt, dem Leser durch ihre Weitschweifigkeit und leeren Worte nur die Zeit stehlen. Wert hätten allein diejenigen Schriften über Mechanik, die als Niederschlag praktischer Erfahrung entstanden seien, so z. B. die des Agesistratos, des Schülers des Apollonios von Rhodos, der seinerseits Ruhm gewonnen habe durch die Transporte von unglaublich großen Steinen für die Mole von Rhodos. Dagegen hätten andere Mechaniker zwar geistreiche Modelle konstruiert, die jedoch in der Ausführung versagt hätten, wie z. B. das 'Dreieck' des Kallistratos zum Transport der Steine für den Tempel der ephesischen Artemis oder wie die 'Wippe' des Ktesibios, eine Angriffsmaschine gegen Mauern. Andere wieder hätten richtige Konstruktionen aus Mangel an Kenntnissen fehlerhaft ausgeführt, so die Belagerer von Chios, die in Überschätzung der Mauerhöhe die 'Sambyke' — die für den Angriff von See her auf Schiffe gestellte schräge Leiter — zu hoch gemacht hätten, so daß die Soldaten nicht auf die Mauern gelangten, sondern von den Verteidigern in der Luft verbrannt wurden. Diese Urteile über seine Vorgänger, sagt Athenaios, seien wohlüberlegt. Er seinerseits dürfe sich rühmen, die Mechanik wesentlich gefördert zu haben, denn man solle doch nicht nur das bereits Erfundene richtig anwenden, sondern müsse, wenn anders man regen Geistes sei (*ἐπείπερ ἐστὶν εὐκινησία περὶ τὴν ψυχήν*), auch selbst hinzu erfinden. So habe er die Sambyke verbessert durch die Erfindung des 'Äffchens' (*πιθήκιον*), das dem Schlingern der Schiffe entgegenwirke. Dann habe er erfunden. die Schildkröte lenkbar zu machen, ferner einen 'Kranich' (*γέρανος*) mit gedeckter Fallbrücke u. a. Beschrieben werden diese Maschinen aber nicht, vielmehr sagt der Verfasser zum Schluß, er wolle sie dem Marcellus, falls er sich dafür ent-

scheide, in Bildern (*σχήματα*) darstellen. Übrigens sei er bereit, ihm auch über die Abwehrmittel der Belagerten zu schreiben, falls er einen Schriftsteller darüber ausfindig mache. Das Ganze ist also ein kritischer Bericht über die Angriffsmaschinen der griechischen Kriegskunst von einem Fachmann, der sich selbst und seine Erfindungen einem Römer anbietet, welchem die Mittel zur Eroberung einer Küstenstadt in diesem Augenblicke von besonderer Wichtigkeit sind. Das paßt so vollkommen auf eine uns wohlbekannte historische Situation, daß unter den zahlreichen Marcellern nur M. Claudius Marcellus, der Eroberer von Syrakus, der Empfänger des Berichtes sein kann, zur Zeit, als er die Belagerung der Stadt unternahm, 214—212 v. Chr. Diese Vermutung des alten Lambecius, die R. Schneider unter Billigung von Diels allzu unfreundlich ablehnte, wird durch den unphilologischen modernen Techniker überzeugend sicher gemacht, und wir lesen den Brief nun mit besonderem, auch menschlichem Interesse. Der Mechaniker Athenaios kämpft bei dem römischen Feldherrn, dem das alles noch ziemlich fremd sein muß, für den Wert und Nutzen der wissenschaftlich begründeten griechischen Technik und zugleich für seine eigene persönliche Geltung, gewiß in Konkurrenz mit anderen Berufsgenossen, die die Gelegenheit herbeilockte. Obwohl er zum Eingang den Wert der Zeit besonders betont, kann er doch nicht umhin, sich zunächst unter Anrufung Homers und verschiedener Philosophen als gebildeten Griechen bei dem Mächtigen einzuführen durch allerhand zierliche allgemeine Betrachtungen, die für Diels 'den Rokokocharakter des II. Jahrh. n. Chr.' zu tragen schienen. Es ist vielmehr die Geziertheit des nur an praktisches Denken Gewöhnten, der ein ungewohntes geistiges Festgewand anlegt. Als echter Gräculus erweist er sich, wenn er am Ende entschuldigend und zugleich schmeichelnd versichert, nicht aus roher Gesinnung habe er diese Mittel zur Zerstörung von Städten zusammengebracht, sondern nur damit sie gegen solche benutzt würden, die den trefflichen Gesetzen der 'Vorherrschaft' — *ἡγεμονίας*, natürlich der Römer — sich nicht unterwerfen wollen. Wir erfahren nicht, ob die Bewerbung des Athenaios Erfolg hatte. Wohl aber wissen wir, daß auf Seiten der Syrakusaner ein unendlich überlegener technischer Geist stand, der 'spielend' mit den schwerfälligen Sambyken der Römer fertig wurde: *Archimedes inventor ac machinator bellicorum tormentorum operumque, quibus ea, quae hostes ingenti mole agerent, ipse perlevi momento ludificaretur* (Livius XXIV 34, 2).

Im Gegensatz zu diesen Männern der Praxis steht die Schrift eines Anonymus, der zu Byzanz die auch uns noch bekannten griechischen Poliorketiker zu einem Ganzen zusammenarbeitete, das vermutlich zu der Enzyklopädie der Altertumswissenschaften gehörte, welche der Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos in der ersten Hälfte des X. Jahrh. anfertigen ließ. Der gewissenhafte Gelehrte hat manche treffende Erläuterung gegeben, aber auch, wie ihm Sackur am Beispiel einer Turmkonstruktion scharfsinnig nachweist, gelegentlich auf Grund ihm noch vorliegender technischer Zeichnungen sich allzu umständliche Berechnungsmethoden selbst dazu ausgedacht.

Nachdem Sackur im ersten Teile seines Buches an den Kriegsmaschinen einige wichtige Grundbegriffe des antiken Zimmermannshandwerkes wiedergewonnen

hat, wobei die sachlich klare Redaktorarbeit des Vitruv besonders gelobt wird, führt ihn sein vorwaltendes Interesse an der Holzkonstruktion mit einem äußeren Sprung aber innerlich logisch zu den Dachstuhlkonstruktionen bei Vitruv. Von da ist es dann nicht weit zur altchristlichen Basilika. Der 'Sprenge- oder Hängewerksverband' des antiken Daches mit seinem offenen Dachstuhl ohne Horizontaldecke wird in der mittelalterlichen italienischen Zimmermannstechnik als antikes Erbe weiterverfolgt (alte Basilika von S. Peter in Rom, Dome zu Messina und Murano). Das wichtigste kunstgeschichtliche Ergebnis ist, daß diese Dachkonstruktionen die Anbringung einer Horizontaldecke technisch ausschließen, daß also auch die altchristlichen Basiliken, einschließlich der Konstantinsbasilika in Jerusalem und der Grabeskirche zu Bethlehem, keine wagrechten 'Plafonds' gehabt haben können, wie zur Zeit nach einer von Hübsch aufgebrachten Hypothese allgemein geglaubt wird. Diese Plafondsdecke ist vielmehr erst eine Form der Renaissance, die dem mittelalterlichen Raumgefühl ein andersgeartetes gegenüberstellt. Als Grundidee der antiken Basilika erkennt Sackur ein von zweigeschossigen Säulenhallen umgebenes Forum, dessen mittlere Area mit einem überhöhten Dache eingedeckt wird. Die Basilika, die Vitruv in Fanum gebaut und uns beschrieben hat, stellt er mit einer wesentlichen Verbesserung des Grundrisses wieder her. Endlich wird auch die bedeutsame Frage der Decke im antiken Tempel gestreift, leider nur anmerkungsweise im Vorübergehen (S. 159, 1). Gerade hier hätte der klassische Archäologe noch mehr als eine Frage an die Intuition dieses Praktikers zu richten gehabt, der mit so souveräner Sicherheit die literarische Überlieferung meistert und mit dem Kompaß des technischen Denkens überall vom kleinsten und einzelnen den Weg zu letzten geschichtlichen Fragen findet.

Von der vielverschlungenen und an Einzelergebnissen überreichen Untersuchung mögen hier noch zwei Schlußgedanken stehen.

'Es gibt — architektonisch gedacht — in den ersten Jahrhunderten n. Chr. keine heidnische und keine christliche, sondern nur eine *antike* Architektur, d. h. eine auf den Besonderheiten hellenistischer Bauvorstellungen und Raumideale beruhende Raumkunst. In Konstantin d. Gr. bemächtigt sich die führende Schicht einer künstlerisch hochentwickelten Kultur des Christentums und nötigt es mit sanftem Druck in ihre eigenen, d. h. die der zeitgenössischen Raumanschauung entsprechenden Räume. Dies *Geschenk der heidnischen Basilika* mag nicht wenig dazu beigetragen haben, rituelle Ansprüche und schließlich Gewohnheiten zur Entfaltung zu bringen, die dem Christentum ursprünglich fernlagen. Die Bedeutung der Prachtbasiliken Konstantins für die besondere Entwicklung des kirchlichen Lebens kann man unter diesem Gesichtspunkt nicht hoch genug einschätzen.'

'Die Technik ist ihrem innersten Wesen nach Organisation von Kräften. Die Vorbedingung für diese Organisation ist zu jeder Zeit und war es auch in der Antike eine einheitlich und nach sachlichen Momenten organisierte Verwaltung. Wir dürfen die römische Armee, den eigentlichen Kern der großen Gesamtorganisation, als den Hauptträger der Technik bezeichnen. Sie versank, als die Armee und die mit ihr organisch verbundene Staatsgewalt den Angriffen der Barbaren erlag.'

# SCHILLERS ANFÄNGE

VON OSKAR WALZEL

Wer Schillers drei erste Dramen von der Seite ihrer Motive mit den älteren Dramen des Sturm und Dranges zusammenhält, kann leicht den Eindruck gewinnen, Schiller verwerte bloß geschickt, mit guter Auswahl und gewandter Anordnung, einen wohlvorbereiteten Vorrat von bühnenwirksamen Einzelheiten. Wirklich erscheint er in Darstellungen, die den Ton auf motivgeschichtliche Verknüpfung legen, wie der Verfertiger eines Mosaiks aus Steinen, die von anderen zubereitet worden sind. Dennoch war es nicht nur eine modesüchtige Kritik, die nach allem, was vom Sturm und Drang dramatisch geleistet worden war, Schiller bei seinem ersten Auftreten als den wahren deutschen Shakespeare bezeichnete. Wohl war auch Goethe mit diesem Namen bedacht worden. Aber kaum zehn Jahre nach dem Erscheinen des 'Götz' war das Auge Einsichtiger schon genug geschärft, um zu entscheiden, wer von beiden der berufenere Bühnenbeherrscher sei.

Goethe kannte die Bühne besser als Schiller, ehe er zu einem ersten großen Drama gelangte. Mochte auch inzwischen das deutsche Theater viel hinzugewonnen haben, in Stuttgart hatte Schiller wenig Gelegenheit, deutsches Schauspiel zu betrachten. Karl Eugen von Württemberg förderte nur französische Klassik und Oper. Angeborne Anlage, bestenfalls gesteigert durch das Mitwirken bei Aufführungen der Akademie, schenkt Schiller vom ersten Augenblick ab Gaben, die durch keinerlei Betrachtung und Beobachtung ersetzt werden können. So meinte es auch Ludwig Tieck, gewiß kein für Schiller eingenommener Bewerter. Tieck, der über Bühnenwerke sehr viel sagt, hat doch vom Wesen des Dramas nichts Feineres und Treffenderes vorgebracht, als sein Urteil über Schillers Erstlinge, daß in jeder Rede die Handlung vorschreite, jede Frage und Antwort Theaterspiel gebe, die Spannung steige, daß alles, was hinter der Bühne in den Zwischenakten geschehe, die sichtbar gemachte Gegenwart belebe. Tieck, an dessen eigenen Dramen vielleicht das Beste die Verknüpfung von Wort und Gebärde ist, erkannte gut, daß Schiller von Anfang an, ja in seinen ersten Versuchen noch unbedingter als später, den Wortausdruck durch das Spiel lebendig macht, die Gebärde in den Dienst des Wortes, das Wort in den der Gebärde stellt, für Ohr und Auge zugleich schafft. Gewiß ringt sich auch Lessing zu solcher Kunst durch. Je drastischer der Sturm und Drang formte, desto besser traf er Gleiches. Goethes beruhigtere Kunst gibt da manches auf, was ihr auf früher Stufe zugefallen war, behält bewegte Gestik bald nur noch den komischen Gestalten und Auftritten vor.

Schiller ist ferner Meister des tragischen Rhythmus. Er führt ihn durch lange Strecken mit sicherer Hand durch. Gerade der Sturm und Drang liebt das rasche Abbrechen. Es wird zuweilen zu einem Versanden der Bühnenrede. Sie kraftvoll zu einem deutlich fühlbaren Abschluß zu fördern, ist den nächsten Vorgängern Schillers nur selten gegönnt. Längere Reden, zumal Monologe haben auch beim jungen Goethe etwas bequem Hinschlenderndes; sie zerlaufen, statt sich zu ballen. Sie könnten unschwer weitergeführt werden. Die ungebundene Rede unterstützt solche Lässigkeit. Schiller hingegen gelangt auch in ihr zu einer wohlabgewogenen

Schlußkadenz. Erst als Goethe von ungebundener Rede zum Vers sich wandte, wurde die dramatische Rede bei ihm etwas Beschwingteres, Zielstrebigeres.

Im ersten Aufzug der Urfassung des 'Götz' monologisiert Adelbert von Weislingen gleich nach der Ankunft auf Jaxthausen, nachdem Götz und dessen Söhnchen das Zimmer verlassen haben. Weichmütig reuig gedenkt er seiner Kindheit, in der er mit Götz enge verbunden gewesen war, und der Spiele, die sie einst getrieben hatten, Adelbert immer mit Bewunderung zu Götz emporblickend. 'Sie verflogen, die glücklichen Jahre, und mit ihnen meine Ruhe', so faßt er zusammen. Dann erinnert er sich eines einzelnen Kindheitserlebnisses:

'Hier hing der alte Berlichingen, unsre Jugend ritterlich zu üben, einen Ring auf. O, wie glühte mir das Herz, wenn Gottfried fehlte! Und traf ich dann, und der Alte rief: «Brav, Adelbert, Du hast meinen Gottfried überwunden», da fühlt' ich — was ich nie wieder gefühlt habe. Und wenn der Bischof mich liebkost und sagt, er habe keinen lieber als mich, kenne keinen am Hof, im Reich größern als mich! Ach, denk' ich, warum sind Dir Deine Augen verbunden, daß Du Berlichingen nicht erkennst! Und so ist alles Gefühl von Größe mir zur Qual. Ich mag mir vorlügen, ihn hassen, ihm widerstreben! — O warum mußt' ich ihn kennen, oder warum kann ich nicht der Zweite sein!'

Ein merkliches Auf und Ab, Hin und Her des Gedankengangs. In zweiter Gestalt verliert dies Selbstgespräch Weislingens noch an bewegtem Rhythmus. Aber auch in erster erreicht das lockere Nacheinander fast nichts von der Prägung eines Selbstgesprächs von Karl oder Franz Moor. Karls Monolog über Zeit und Ewigkeit im fünften Auftritt des vierten Aufzugs baut sich in großen, geordneten Massen auf. Der Schluß wirkt wie Schlag und Gegenschlag. Karl malt sich die Möglichkeiten aus, die ihn im Jenseits erwarten. Er ist bei der schlimmsten angelangt: '... willst Du mich durch immer neue Geburten und immer neue Schauplätze des Elends von Stufe zu Stufe — zur Vernichtung — führen?' Mit jähem Entschluß will er dennoch den Selbstmord wagen. Er setzt fort:

'Kann ich nicht die Lebensfäden, die mir jenseits gewoben sind, so leicht zerreißen wie diesen? — Du kannst mich zu nichts machen — Diese Freiheit kannst Du mir nicht nehmen. (Er lädt die Pistole. Plötzlich hält er inne.) Und soll ich für Furcht eines qualvollen Lebens sterben? — Soll ich dem Elend den Sieg über mich einräumen? — Nein! ich will's dulden. (Er wirft die Pistole weg.) Die Qual erlahme an meinem Stolz! Ich will's vollenden.'

Steil geht es empor. Eine einzige Erwägung genügt, alle Bedenken gegen den Selbstmord zu überwinden. Doch mit einem Ruck (ihn kennzeichnet die Gebärde, erst das Laden, dann das Weglegen der Pistole) stellt sich Karl auf die entgegengesetzte Seite. Und mit drei knappen Sätzen rundet er das lange Selbstgespräch zuletzt ab. Der Hochton liegt auf dem zweiten Satz. Der dritte ist nicht mehr stolzer Ausruf, ist nur noch Ausdruck festen Willensentschlusses, ein volles Austönen.

Das übertrifft die mächtige Steigerung des Ausbruchs der Orsina am Ende des siebenten Auftritts im vierten Aufzug der 'Emilia Galotti'. Sie hat Odoardo gestanden, wer sie ist: die um Emilias willen verlassene Geliebte des Prinzen. Sie alle, denen der Prinz gleiches Los bereitet, stehen vor ihrem Auge. Ihre Phantasie malt sich das grause Bild aus:

'Wenn wir einmal alle, — wir, das ganze Heer der Verlassenen, wir alle, in Bacchantinnen, in Furien verwandelt, wenn wir alle ihn unter uns hätten, ihn unter uns zerrissen, zerfleischten, sein Eingeweide durchwühlten, — um das Herz zu finden, das der Verräter einer jeden versprach und keiner gab! Ha! das sollte ein Tanz werden! das sollte!'

Letzter Auftrieb des Affekts. Ein bohrendes Sichhineinwühlen in das Gefühl der Rache. Ruckweise steigert sich das. Aber die Klausel ist wie ein Ausgehen des Atems. Die abschließende Rundung glückt nicht so wie in Karls Monolog.

Schiller trifft das, noch wenn er den Affekt ungezügelter hervorrauschen läßt. Allein nicht das Überwältigende solcher Affektäußerung entscheidet die Wirkung. Sonst müßte Schiller vor Klinger zurücktreten, während gerade Klinger im Übermaß des Ausbruchs jede Möglichkeit des Auf- und Absteigens verliert. Der Schluß des dritten Aufzugs der 'Zwillinge' weist solch ungehemmtes Hinstürmen. Guelfo steht unmittelbar vor dem Brudermord. Er tobt sich aus:

'Ferdinando! — der häßliche Laut zerreißt mir die Nerven! — die Erstgeburt und Kamilla! — — Wenn du sie nicht gibst — (sieht durch das Fenster) Ha! die blutigen Strahlen durch die Nacht! die erschrecklichen Gespenster! das Heulen und Gesaus! — Wie die Wolken schwarz hängen, blutig durch! Es stürmt erschrecklich fort. Krach! da bricht's ein. Hu! — Das arme Weib, wie sie zitternd bekannte! — Stürm' fort! (Ins Nebenzimmer ab.)'

Das ist noch lange nicht das stärkste Zeugnis für Klingers Verfahren. Er begnügt sich mit bloßem Ausbrüllen des Affekts. Nur selten läßt er zuletzt etwas wie ein beruhigteres Ausklingen folgen; es wirkt dann — ähnlich wie in dem Wutausbruch der Orsina — gleich einem notwendigen Erlahmen der Stimme.

Schiller führt solchen wohlabgetönten Rhythmus nicht nur in einer Rede, auch in ganzen Auftritten durch, ja sogar in Aufzügen und im Gesamtaufbau. J. Minor zeigt, wie mit solcher Kunst der Auftritt gebaut ist, der mit Karls Anklageworten beginnt: 'Menschen — Menschen! falsche, heuchlerische Krokodilbrut! Ihre Augen sind Wasser! Ihre Herzen sind Erz! Küsse auf den Lippen! Schwerter im Busen!' In solchem Fortissimo beginnt Karl. Dann dämpft die Erinnerung an seine rührende Bitte, an seine kindliche Liebe zum Vater zuerst seine Wut, um aber gleich darauf seinen Ingrimm aufs äußerste zu steigern. Nun tobt er sich aus gegen die 'Otternbrut' wie ein Kraftkerl Klingers. In dreifacher Steigerung will er das Herz ihres Lebens erzielen, zermalmen, zernichten. Voll abermals tönt seine Wut aus; der in höchstem Affekt mit den Worten: 'Wer mir jetzt ein Schwert in die Hand gäb' . . .' begonnene Satz rundet sich zuletzt ab: '. . . er sei mein Freund, mein Engel, mein Gott — ich will ihn anbeten.' Nun ist endlich ein Abschluß erreicht. Die andern können sich ihm vernehmlich machen. Das Wort 'Räuberbande' fällt. 'Du sollst unser Hauptmann sein!' In vier Abschnitten, die nur durch kurze Ausrufe der Genossen Karls voneinander getrennt sind, baut sich jetzt Moors Rede auf. Zuerst kündet er den Entschluß an, die Bitte der Genossen zu erfüllen, dann fordert er sie auf, ihm Treu und Gehorsam zu schwören, nun endlich schwört er selbst, zuletzt spricht er nach all dem Wortsturm des Auftritts gelassen und überlegen:

'Nun dann, so laßt uns gehn! Fürchtet Euch nicht vor Tod und Gefahr, denn über uns waltet ein unbeugsames Fatum! Jeden ereilet endlich sein Tag, es sei auf dem weichen Kissen von Flaum oder im rauhen Gewühl des Gefechts oder auf offenem Galgen und Rad! Eins davon ist unser Schicksal!'

Stoisch, fast kalt schließt er. Nachdem alle andern abgegangen sind, unterstreicht Spiegelberg dies Herbe und Herabstimmende des Auftrittsausgangs noch durch seine Worte: 'Dein Register hat ein Loch. Du hast das Gift weggelassen!'

Solche Kunst des Auf- und Abstimmens schenkt schon in den 'Räubern' den Erstlingen Schillers einen geschlosseneren Aufbau, als ihn die Stücke des Sturm und Dranges sonst besitzen. Zwar wettert er in Vorreden und Selbstbesprechungen ganz wie Lenz gegen Aristoteles, gegen antikes und gegen französisches klassisches Drama. Tatsächlich meidet er die kurzen Auftritte des 'Götz' oder der 'Soldaten' und nimmt wohl zwei Jahre für die 'Räuber' in Anspruch, aber nicht viele Bühnenorte. Schiller denkt nicht daran, gleich Goethes 'Götz' oder wie dessen Nachtreter noch freier mit Raum und Zeit auf der Bühne zu verfahren als Shakespeare. Stärker aber als solche Vorsicht fällt ins Gewicht, daß er in immer erneutem Ansturm von Anfang an seine Stücke zu letzten Steigerungen emporführen kann. Solcher Ansturm ist mächtig genug, die Klüfte zu überspringen, die sich da und dort im Bau des Ganzen auftun. Vielleicht hat Schiller nie wieder etwas so Wirksames erreicht wie den Schluß des zweiten Aufzugs von 'Kabale und Liebe'. Hier erzielt seine Fähigkeit ein Höchstes, den Strom des Vorgangs so lange kunstvoll zu hemmen, bis er stärkste Stoßkraft gewonnen hat. Der allmächtige Präsident ist im Hause des Musikus Miller erschienen, um endgültig seinen Sohn von Luise zu trennen. Schlimmste Kränkung schleudert er dem Mädchen ins Gesicht. Seine Büttel hetzt er gegen sie. Ihr Vater bäumt sich gegen solche Willkür auf, ohnmächtig und nur fähig, den Präsidenten zu noch heftigerem Verfahren zu reizen. Die Worte des Sohns prallen an dem Vater ab. Die gute Sache scheint endgültig verloren zu sein. Der Sohn droht, die Geliebte zu erstechen, damit sie nicht das Opfer der Beschimpfungen wird, die sein Vater gegen sie richtet. Höhnisch ermuntert ihn der Präsident: 'Tu es, wenn Deine Klinge auch spitzig ist!' So scheint der letzte rettende Ausweg verrammelt zu sein. Mit einem einzigen Ruck kehrt Schiller das Blatt um. Ferdinand, der kein menschliches Mittel unversucht gelassen hat, greift bewußt zu einem teuflischen. Er droht, in der Residenz zu erzählen, wie sein Vater Präsident geworden ist. Und der Vater gibt sich geschlagen.

Das ist so übermächtig, daß ein höherer Trumpf nicht mehr auszuspielen ist. Dieser Aufzugsschluß droht das ganze Stück zu zerbrechen. Er schließt ab, was bisher sich abgespielt hat. Das Rad des Dramas scheint abgelaufen zu sein. Es muß von neuem angedreht werden. Wirklich ist die Tragödie des Standesgegensatzes zu Ende. Und was folgt, wird zu einer Eifersuchtstragödie, die durch Intrigen zustandekommt. Es ist ein wertvolles Zeugnis für Schillers Können, daß er die gefährliche Klippe dieses Aktschlusses überwunden hat. Er tut es, indem er den Intriganten Wurm zuhilfe nimmt. Ebenso wurzelt die Tragik der 'Räuber' in den Intrigen, die Franz Moor spinnt. Da wie dort ist die Intrige unschwer zu durchschauen. Beidemal arbeitet sie mit Briefen; würden sie genauer geprüft, dem

Ränkespiel wäre sofort der Garaus gemacht. Noch in 'Don Carlos' ruht auf einem Briefe, der, minder flüchtig gelesen, seine wahre Verfasserin leicht verriete, ein bedenklich großer Teil der Motivierung des Ganzen. Nur das stürmische Temperament von Schillers Jünglingen macht dies Hantieren mit Voraussetzungen erträglich, die der Tragik ihre Notwendigkeit zu nehmen drohen. Der nachrechnende Verstand kommt nicht auf seine Rechnung. Leidenschaft allein kann hier siegen. Über sie gebietet Schiller. Er flößt sie seinen Helden ein. Anders ist es, wenn in 'Fiesko' der Held selbst zum Intrigenspinner wird. Hier ist Verstandesspiel auf der Bühne um so glücklicher durchgeführt, als die Persönlichkeit Fieskos mit ihrer Mischung von reinem Empfinden und Verschlagenheit, von leichtherzigem Übermut und dem kühnen Wollen eines Menschen, der sich bewußt über Gut und Böse hinwegsetzt, es durch ihre bezwingende Beweglichkeit deckt.

Einen Menschen zu formen, dessen Wesen aus geschichtlichen Quellen zu schöpfen ist, wird Schiller von vornherein leichter, und dieser Mensch gewinnt mehr Wahrscheinlichkeit als Geschöpfe von Schillers Phantasie. Das Problem, das in der Gestalt Fieskos gelöst ist, liegt schon in Karl Moor vor. Rousseau legte es nahe. Die Selbstrezension der 'Räuber' erinnert daran, daß Rousseau an Plutarch es rühme, wie er erhabene Verbrecher zum Gegenstand seiner Schilderungen wähle. Rousseau in seiner Kampfstellung gegen die herrschenden Gesellschaftszustände erblickte in Plutarchs Catilina die Entscheidung, vor die ein großer Mensch in einer herabgekommenen Zeit gestellt werde: Brutus oder Catilina zu werden. Schon Klinger, von Rousseaus Geist durchdrungen, ließ seinen Guelfo von Plutarchs Brutus schwärmen. Schiller zeichnet in Karl Moor einen Brutus, der seinen Plutarch gelesen hat und unter dem Druck der Verhältnisse zum Catilina wird. Fiesko und Verrina stehen sich vollends wie Catilina und Brutus gegenüber. Auf Fiesko hatte Rousseau ausdrücklich hingewiesen, als er von Plutarch schrieb. Der gesellschaftliche Umstürzler aus Ehrgeiz stützt in Karl Moor sein Handeln auf die Schlechtigkeit der Welt. Tatsächlich ist die Welt gar nicht schuld an Karls Unglück, nur ein verbrecherisch veranlagter Bruder. Auch Fiesko klagt die Welt und ein Herrschergeschlecht an, dem die Verbrechernatur Gianettino Dorias angehört. Aber während Karl Moor für lange Zeit dem Wahn verfällt, die Welt durch ungeheure Verbrechen kurieren zu können, erkennt Fiesko bald, daß nicht der Gedanke einer Verbesserung der Welt ihn trägt, sondern nur der Durst nach Macht. Folgerichtig erliegt er dem Verzichtenden, der nur das Glück der Gemeinschaft sucht, in der er lebt: Verrina. Freilich tritt nun das Alte wieder in seine Rechte und der ganze Kampf um eine bessere Welt wird zum Possenspiel. Tiefer tragisch ist das Schicksal des irrenden Welterneuerers, der zu spät einsieht, daß er nur Spielball in der Hand seines Bruders gewesen ist.

Ein Verneinen tönt aus allen drei Erstlingen Schillers. Es ist das Bekenntnis eines Jünglings, der selbst den Ausweg aus seinen Nöten noch nicht gefunden hat. Stark und tief in seinem Herzen empfindet er untilgbare Sehnsucht nach Glück. Sie zu stillen, wagt er, die Welt auf den Kopf zu stellen. Er fällt Gott in den Arm und möchte gut machen, was aus Gottes Hand unvollkommen hervorgeht. Karl Moor will Gottesgeißel sein. Ein echtes Gottesgefühl beseelt ihn. Im Sinne Gottes

meint er zu handeln, wenn er, Verbrecher zu bestrafen, selbst Verbrechen auf Verbrechen häuft. Gewiß bleibt sein eigenes Wollen rein, aber zum Antrieb wird es für andere, ihrem Sinne nachzuleben und dort unmenschlich zu werden, wo er selbst echteste Menschlichkeit durchsetzen will. Die Anklagen Karls bleiben indes zu Recht bestehen. In ihnen und in der Gesinnung, aus der sie strömen, ruht das Bezwingende seiner Persönlichkeit. Schiller hatte sich zu überwinden und den ins Unrecht zu setzen, der doch ein edler Mensch nach Schillers Herzen war, als er ihm die Erkenntnis aufzwang, daß Umsturz dieser übeln Welt und Aufbau einer neuen besseren dem nicht möglich ist, der trotz allem nur seine persönlichen Wünsche erfüllt sehen möchte. Karl Moor erfährt da, was in noch unzweideutigerer Gestalt Fiesko zu erfahren hat. Schiller ist schon reifer, wenn er Fiesko schafft.

Aber noch im Untergang sichert Schiller den beiden das Mitgefühl des Zuschauers und Lesers. Er sichert es noch mehr dem 'deutschen Jüngling' Ferdinand, der doch kurzsichtig genug ist, sich einreden zu lassen, Luise wolle ihn betrügen. Welche Kraft schon der Anfänger Schiller in sich barg, Menschen zu adeln und sich in großem Sinn fassen zu lassen, bewährt ein Vergleich mit den Sturm und Drangdramen, die vor Schiller den adligen Offizier und das Bürgermädchen auf die Bühne stellten. Nur Schiller erhebt dies Verhältnis in die Höhen reiner und echter Liebe. Gewiß lag ihm nicht, den sinnlichen Zauber eines jungen Weibes fühlbar zu machen. Desto mehr Geisteskraft, sittliches Bewußtsein und religiöses Fühlen schenkt er Luise, der ersten weiblichen Gestalt, die er nicht nur denkt, sondern zu einem lebendigen Menschenkind formt. Da wirkt sich die Tatsache aus, daß die Lebensschicht, in der sich 'Kabale und Liebe' bewegt, Schiller viel vertrauter war als das Genua Fieskos, aber auch als die Umwelt Karl Moors. Das bürgerliche Schauspiel 'Kabale und Liebe' ist weit mehr von Schiller 'erfunden' als die 'Räuber' und 'Fiesko' (besser sagte man: aus den Motiven des damals vorliegenden bürgerlichen Dramas geholt; es ist das Schicksal des bürgerlichen Dramas immer gewesen und ist es auch noch heute, längst verwertete Motive neu abzuwandeln). Dies Erfinden stützt sich auf frühe Eindrücke. Deutsches Duodezfürstentum übelster Art, Nachäffen des französischen Hofs, Mätressenwirtschaft nach dem Vorbild Ludwigs XV., Verkauf der Untertanen an kriegführende Mächte, der dem Fürsten die Mittel für sein Lasterleben zu schaffen hatte, gewissenloses Fürstendienerwesen, das mit verbrecherischen Mitteln zur Macht gelangt war und sie in gleichem Sinn ausnutzte: all das blühte in Schillers Heimat unter der Herrschaft Herzog Karl Eugens. Als Schiller gar noch unmittelbarer Zögling und Gegenstand der Erziehungsgelüste seines Herzogs wurde, hatte Karl Eugen freilich schon aus einem Tyrannen sich in ein Schulmeisterlein gemausert. Und Franziska von Hohenheim, aber auch der Einspruch der schwäbischen Stände, hatte des Herzogs Leben und sein Verhältnis zu seinen Untertanen, vor allem zu deren Töchtern, auf gesünderen Boden übertragen. Allein noch war genug Willkürherrschaft da. Schiller selbst empfand sich mit Recht als deren Opfer. So klingt alles, was in 'Kabale und Liebe' gegen bestehende Zustände der Gesellschaft vorgebracht wird, nicht nur empörter, auch wirklichkeitsechter als die gleichgerichteten Angriffe der ältern Sturm- und Drangdramen. Lessings 'Emilia' hatte den Finger wohl auf

dieselbe kranke Stelle des Gesellschaftslebens gelegt. Aber sie versetzte ins ferne Ausland, was doch auch in der Heimat zu beobachten war. Und die ganze Tönung von Lessings Stück hat — vollends heute, nachdem es aus einem Gegenwartsdrama längst ein historisches Stück geworden ist — viel weniger von einem Empörungsruf an sich, der sich gegen unerträgliche Zustände der nächsten Umwelt richtet, muß doch jetzt fast mühsam errechnet werden, wieweit Lessing hier trotz allem viel von Schillers Umsturzdrama vorwegnimmt.

Wie das Verneinen so wurzelt auch das Bejahen von 'Kabale und Liebe' in Beobachtungen, die an seiner nächsten Umwelt Schiller machen konnte. So hebt sich das Verhältnis von Vater und Tochter sittlich hoch empor über alles Verwandte in den Gesellschaftsdramen des Sturm und Dranges. Nicht ein Oberst Galotti, sondern der bettelarme Musikus Miller hat seine Tochter zu echter verzichtfroher Frömmigkeit und gottesfürchtig strenger Sittlichkeit erzogen. Wäre sie anders, ein erzwungener Eid bände sie minder fest. Sie fände mühelos das Wort, das sie vor Ferdinands eifersüchtigen Anklagen rechtfertigte. Das deutsche Kleinbürgermädchen des Zeitalters der Aufklärung, sittlich ihrer Verantwortung sich bewußt, gut protestantisch nur auf sich selbst gestellt, herb und keusch, bereit, ohne Klage aus dieser Welt in ein besseres Jenseits hinüberzugehen: so wird Luise zur würdigen Vertreterin eines Zeittypus.

Es war nicht Schillers Brauch, seine Gestalten unmittelbar nach dem Leben zu zeichnen. Modelle aus der nächsten Umwelt, wie Goethe sie für viele seiner Dichtungen, besonders aus seiner Jugendzeit, selbst namhaft gemacht hat, werden von Schiller nur ganz selten benutzt. Aber im Hause Millers weht etwas von der ehrsamen Luft von Schillers Vaterhaus, das doch dem Sturm- und Dranggenie Schiller zuweilen wie ein enges Gefängnis vorkommen mochte. Miller teilt mit Schillers Vater die strenge Lebensauffassung und die Abneigung gegen naheliegende Versuche, sich selbst durch große und schönklingende Worte über sich und über das Schwere des Menschenlebens wegzutäuschen. Einer Liebe zum eigenen Kind, die sich ihrer Verantwortung bewußt ist, begegnete Schiller in seinem Vater. Er setzt ihr ein Denkmal in 'Kabale und Liebe'.

Dem Leben des Tages, wie es sich rings um den jungen Schiller abspielte, stehen die 'Räuber' von vornherein ferner. Ihr Grundmotiv, der Kain- und Abelgegensatz zweier Brüder, in der unmittelbar vorangehenden Dramatik der Deutschen schon vielfach verwertet, gewinnt in Schillers Stoffvorlage, einer Erzählung seines Landsmannes Schubart, bereits die bezeichnende Wendung: der eine Bruder bringt den anderen um sein Erbe, auch auf Kosten des Vaters; der Benachteiligte kann den Vater retten und den Bruder entlarven. Züge des verlorenen Sohns weist schon hier der Enterbte. Doch noch wird er nicht zum Straßenräuber. Schillers Phantasie scheint in dieser Steigerung das Gebiet des Möglichen völlig zu verlassen. Dem Jahrhundert der Aufklärung möchte man ein solches Gebaren nicht zumuten. Mancher staunt heute, daß die 'Räuber' zur Zeit ihres ersten Auftretens ein Gegenwartsdrama sein konnten. Wirklich wurde es der ersten Aufführung nicht sehr schwer, das Stück in weite Vergangenheit zu rücken und es in den Gewandungen des 'Götz' darstellen zu lassen. Dennoch ist solche Räuberromantik nicht nur

in Cervantes' 'Don Quijote' anzutreffen, mag dem edlen Räuber, der zu spät das Verderbliche seines Tuns einsieht, auch Cervantes die Züge zugewiesen haben, die nach Karl Moor immer wieder und auch im Ausland sich wiederholen. Aber der Räuberhauptmann, der sich mitten in den Staaten des Absolutismus lange Zeit der Polizei erwehren kann, ist damals eine gar nicht ungewöhnliche Erscheinung. Nicht so sehr Graubünden — wie es in den 'Räubern' heißt —, sondern das Schwaben Karl Eugens war ein gutes Klima für solche Spitzbuben. Daß sie dem Seelenerforscher des Zeitalters einen fesselnden Gegenstand seiner Untersuchungen bedeuteten, erweist das sogenannte Sonnenwirtle, dessen innerste Geheimnisse die Erzählung des jungen Schiller 'Verbrecher aus Infamie' von 1787 (später bekam sie den uns verständlicheren Titel: 'Der Verbrecher aus verlorener Ehre') enthüllen möchte. Hermann Kurz machte 1854 diesen schwäbischen Räuber zum Mittelpunkt seines Romans 'Der Sonnenwirt'. Viel weniger utopisch also ist das Unternehmen Karl Moors, als es zu sein scheint. Es bot überdies Gelegenheit, Menschen von der einen Seite zu fassen, die dem Zögling einer Knaben- und Jünglingserziehungsanstalt am bekanntesten war. Die Pflanzschule, die von Karl Eugen gegründet wurde, als er den Schulmeisterberuf in sich entdeckte, die dann zur Akademie erhoben und nach Schillers Abgang Karlsschule genannt ward, verschloß dank ihrer militärisch engen und strengen Erziehungsweise dem jungen Schiller manchen Ausblick in die Welt. Desto besser zeigte sie ihm, was zwischen Jünglingen spielen kann an Zuneigung, Vergötterung, Gegensatz, Abneigung, Haß. So ist für Schiller das von vornherein Gegebene, eine ganze Reihe von Jünglingscharakteren verschiedenster Prägung in sein erstes Stück zu versetzen. Noch in 'Fiesko' bringt er Verwandtes. Den Helden umgeben, vielfach abgetönt, in seinem Verhältnis zu Karl jeder völlig persönlich geartet, Charaktertypen, an denen Schiller zeigen kann, wieviel Menschenkenntnis er sich schon in jungen Jahren erworben hat. Dem Dramatiker Schiller ersteht da etwas, das noch über Shakespeare hinausgeht, der ja auch nicht den Chor der Antike, die einheitlich gedachte, einheitlich fühlende geschlossene Menge kennt, aber auch nicht wie der französische Klassizismus auf wenige Einzelgestalten sich beschränkt. Nach Shakespeares Vorgang stellte Goethe im 'Götz' neben die Hauptfigur eine Anzahl von mehr oder minder verwandten Abschattungen. Er tut Ähnliches auch später gern und nicht bloß im Drama. Aber erst bei Schiller bilden diese Abschattungen und Gegenbilder, wie persönlich sie auch sein mögen, wieder etwas wie eine geschlossene Einheit. Und auf der Bühne erreichen sie schon in den 'Räubern', was ein höchster Gewinn von Schillers dramatischem Gestalten bleiben sollte: das stete Eingreifen einer Fülle von Stimmen. Nicht schlechthin Massenauftritte ergeben sich. Es ist etwas Kunstvolleres. Während die Hauptgestalten auf der Bühne ihre entscheidenden Schritte tun, ist eine ganze Menge von Menschen mit ihnen an dem Vorgang innerlich beteiligt, fördert oder hemmt durch das gesprochene Wort und gibt dem Bühnenbild eine reiche Bewegtheit. Das ersteigt bei Schiller seine Höhe in 'Wilhelm Tell' und in dem Bruchstück des 'Demetrius', in der Szene, die den Reichstag von Krakau vorführt. Bald ist ein Einzelner aus dieser Umgebung am Wort, bald schließen sich viele oder auch alle zu einem einheitlichen Ausruf zu-

sammen. Schiller mußte manches von solcher Kunst aufgeben und von lebensechterer Gestaltung des Wortausdrucks zu stilisierterer übergehen, als er den Chor der 'Braut von Messina' formte. Ensembleauftritte von unerhörter Spannweite gewinnt er schon in den 'Räubern'; schon hier bahnt er das Drama der Menge an, das im XIX. Jahrh. sich auf dem Wege zu Gerhart Hauptmanns 'Webern' mehr und mehr entfalten sollte.

Die Abstufung der einzelnen Träger dieses neuartigen Chors von Räubern gestattet Schiller auch, gleich Shakespeare und gleich dem Sturm und Drang mit tragischem Ernst Komik zu verbinden. Drastisch ist sie auch bei ihm. Noch in 'Fiesko' und 'Kabale und Liebe' bewährt er eine Begabung für Komik, die er später kaum noch nutzt. Der Mohr des 'Fiesko' gewinnt dank ihr eine Beweglichkeit, die bei Schiller bald gelassenerer und darum minder bühnenwirksamer Gestik weicht. Ein Höchstes erreicht die Verknüpfung von Tragischem und Komischem in Musikus Miller. Sogar in dem tiefaufwühlenden Schluß des zweiten Aufzugs läßt Schiller blitzartig Komik aufleuchten.

Wirklich spielt in Schillers Erstlingen der Mensch, der mit den Augen eines fast überscharfen Beobachters gesehen ist und in reicher Abwechslung eine Fülle starkbetonter Züge weist, der Sonderling, der Träger grotesker Züge, eine wichtige Rolle. So zeichnet später Jean Paul im bewußten Gegensatz zum deutschen Klassizismus die auffälligen Ecken und Kanten seiner Persönlichkeiten. Bei Schiller wurzelt das in den Beobachtungen, die er als Seelenergründer, als künftiger Arzt in der Akademie durchzuführen hatte. Psychologisch arbeitet er da, vielmehr sogar psychiatrisch. Das bereitet ihn vor für die Gestaltung seines Franz Moor.

Auch seine ersten Schritte auf dem Boden der Philosophie führten ihn zu Franz Moor hin. Auf der Akademie wurde viel philosophiert. Der Herzog wollte hinter Friedrich dem Großen nicht zurückstehen und begünstigte die Erforscher der Lebensweisheit. Keiner der Lehrer war Schiller so lieb wie Jakob Friedrich Abel, der aufklärerisch aus den ihm bekannten philosophischen Systemen mit gutem Menschenverstand eine Generalwissenschaft holen wollte. Leibniz und Wolff, Shaftesbury und dessen Nachfolger, die schottischen Philosophen, unter ihnen voran der Systematiker Ferguson, aber auch neueste französische Materialisten wirkten sich in Abel aus. Psychologie, erfahrungsgemäß im Sinn der Engländer betrieben, war nahe daran, in Abels Händen völlig zu materialistisch gewendeter Physiologie der Seele zu werden. Abel selbst überwand die Neigung zum Materialismus. Und auch Schiller entging dank Abel dieser Gefahr. Dem angehenden Arzte lag es allerdings nahe, Geistiges auf körperliche Zusammenhänge zurückzuführen. Die Arbeiten, die er als Prüfling vorlegte, erörterten beide die Wirkung der Materie auf den Geist. Die 'Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen' schätzt, nachdem ein vorhergehender Versuch auf gleichem Feld naturwissenschaftliche Beobachtung neben willkürlichen Gedankenbauten kaum zu ihrem Recht hatte gelangen lassen, den Einfluß des Körpers auf den Geist sogar sehr hoch ein. Allein gerade im Entstehungsjahr der 'Räuber' abgefaßt, wird sie für Schiller ein Mittel, in der Persönlichkeit Franz Moors einen

Materialisten zu gestalten, aber auch zu verurteilen. Franz verfügt frei über die Beweisgründe, die vom französischen Materialismus seit der Mitte des Jahrhunderts zum Nachweis verwertet worden waren, daß der Mensch nur eine Maschine sei. Die Widersittlichkeit, die in Franz' Worten sich ausspricht und die von Schiller fühlbar verworfen wird, wurzelt in solchen Anschauungen und beruft sich ausdrücklich auf sie. Dabei ist Schiller von Anfang an Künstler genug, um in Franz etwas Besseres zu schaffen als bloß den Träger eines verächtlichen Immoralismus. Franz ist sogar mehr als nur Gegenspieler seines Bruders. Das ist das Neue an Schillers erstem Drama von dem feindlichen Brüderpaar, daß nicht wie in den vorangehenden stoffverwandten Dramen der Sturm- und Drangzeit nur der eine Bruder die Bühne beherrscht, während der andere in ferner Perspektive erscheint. Die 'Räuber' dürfen ein Zweiheldendrama heißen, weit eher als Klingers 'Simsone Grisaldo'. Denn wie zwei dramatisch ebenbürtige Mächte stehen sich Karl und Franz gegenüber. Es kann und es ist besonders in neuerer Zeit immer wieder geschehen, daß Franz und nicht Karl Moor den Mittelpunkt des Stücks bildet, nicht nur wenn eine stärkere künstlerische Begabung ihn darstellt. Der materialistischen zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. war Franz zugänglicher und begreiflicher als Karls sittliches Pathos. Gerade indem Schiller in der uns geläufigsten unter den verschiedenen Fassungen seiner 'Räuber' die beiden Brüder niemals auf der Bühne zusammenführte, erweckte er den Eindruck, daß hier Gleiches gegen Gleiches kämpfe, auf der einen Seite der engelschöne, von einer Menge bewundernder Gefährten umgebene, von Amalia geliebte Karl und auf der anderen der Einsame, Gehaßte, von der Natur Benachteiligte, der doch geistesstark genug ist, seinen besser bedachten Bruder, das Genie nach dem Herzen des Sturm und Drangs, ins Verderben hinabzudrängen. Hätte Schiller diesen Widerpart Karls so kunstvoll wirksam gestalten können, wenn nicht etwas von dessen Gedanken in ihm selbst sich geregt hätte? Nur wer wie Schiller eine Zeit materialistischer Neigungen durchlebt hatte, war fähig Franz Moor starkes Leben einzuflößen.

Kommt etwa in seinem Erstling Schiller nahe heran an Goethe, der von frühauf Gegensätze, die er in sich beobachtete, auf zwei Menschen seiner Dichtungen übertrug? Götz und Weislingen, Clavigo und Carlos, ja Faust und Mephisto bezeugen, wie Goethe — so nennt man es — sich selbst in zwei Menschen zu spalten pflegte, besonders wenn er sie auf die Bühne stellen wollte. Später wird ihm die naturwissenschaftliche Tatsache der Polarität zu einem Bilde für dies Verfahren. In seinem Innern erkannte er zwei Pole, die sich wechselseitig bedingten und bestimmten. Polare Gegensätze sieht er ebenso in der geistigen Welt wie in der Natur. Polarität bedeutet ihm ein entschiedenes Auseinandertreten, Gegensetzen, Verteilen, Differenzieren. Wie Plus und Minus verhalten sich die beiden Pole. Ist der Weg weit von solcher Gegenüberstellung zu der Antithetik, die in Schillers Denken und Fühlen waltet, die noch der Sprache Schillers ihre bezeichnendsten Merkmale schenkt? Tatsächlich gewinnt Schiller durch seine Antithetik eine Fähigkeit, Gedankenmassen sauber zu sondern, wie sie bei Goethe nicht besteht. Schon die Überschriften einzelner seiner philosophischen Abhandlungen sprechen für seine Kraft, in zwei gegensätzliche Begriffe entscheidende Tatsachen der Welt-

erfassung zu bannen. So scheidet er Anmut und Würde, den naiven und den sentimentalischen Dichter, den Realisten und den Idealisten. Dem Dramatiker Schiller dient diese Art, die Welt zu schauen, wenn er den tragischen Gegensatz zweier Persönlichkeiten zu seinem stärksten und zu einem unversöhnlichen Gegensatz emportreiben will. Karl und Franz, später Carlos und Philipp, Maria und Elisabeth und endlich wieder die feindlichen Brüder Don Manuel und Don Cesar sind die gewichtigsten Belege. Solche Unbedingtheit tragischer Gegensätze wäre für Goethe nicht nur unmöglich, sie wäre seiner Seele unerträglich gewesen. Wenn er eines Tages zugab, daß er nicht mehr widerstandsfähig genug sei, um unauflösliche Tragik künstlerisch zu gestalten, so war dies nur ein Zugeständnis, wie sehr ihm die schroffe Antithetik Schillers innerlich widersprach. Da zeigt sich, daß sein Grundsatz der Polarität anderes Lebensgefühl voraussetzt. Weil Plus und Minus unlösbar zusammengehören, sucht auch Goethe den Punkt, an dem seine polar entgegengesetzten Menschen trotz allem übereintreffen. Er findet Lösungen, wo Schiller sie ablehnt. Er führt — das gewichtigste Beispiel zu nennen — zuletzt Tasso in die schützenden Arme Antonios.

Weil Schiller den anderen Weg ging, ist seine Tragik echter geworden als die Tragik Goethes. Er tat es auf Kosten der sittlichen Gleichberechtigung seiner dramatischen Gestalten. Ihm ist es von Anfang selbstverständlich, sie — wie man es mißbilligend nennt — in weiße und schwarze zu scheiden. Lange bevor ihm der kategorische Imperativ Kants aufgegangen und zum unverlierbaren Besitz geworden war, legte er den Maßstab seiner Vorstellungen von Sittlichkeit an sie. Er bewährt sich damit als Idealist der Freiheit im Sinne Wilhelm Diltheys. Auch bot ihm die Tragödie der Weltdichtung kaum einen Anlaß, es anders zu machen. Shakespeares Richard III. bewies ihm, daß er einen Bösewicht von der Art Franz Moors auf die Bühne stellen durfte. Ganz nach dem Sinn des Sturm und Dranges setzte Schiller unlessingisch hier eines seiner Geschöpfe als Ganzes neben eine Gestalt Shakespeares, in kühnem Wettbewerb, freilich aber auch ohne zu bedenken, ob die Weltanschauung des Jahrhunderts der Aufklärung solche Naturen genau so werte wie das Zeitalter Shakespeares oder nicht.

War Schiller sich überhaupt bewußt, daß seit kurzem eine neue, andere Art Wertung sittlicher Gegensätze im deutschen Drama sich ankündigte? Goethe leitete sie mit 'Clavigo' ein, aber erst viel später sprach er theoretisch aus, wie sie gemeint ist. Im 15. Buch von 'Dichtung und Wahrheit' nennt er dies frühe Drama einen Versuch, den Bösewicht auszuschließen, der aus Rache, Haß oder kleinlichen Absichten sich einer edeln Natur entgegensetzt und sie zugrunde richtet. Carlos solle nur aus reinem Weltverstand mit wahrer Freundschaft gegen Leidenschaft, Neigung und äußere Bedrängnis wirken. Der Gegenspieler erweckt zwar die Tragik des Stücks, aber er tut es in ehrlichster Absicht, gewinnt also von seinem Standpunkt aus sittliche Berechtigung. Es beginnt hier der Weg einer tragischen Verkettung sittlich gleichberechtigter Kräfte. Goethe beschreitet ihn fortan gern. Das XIX. Jahrh. faßt ihn mehr und mehr als den einzig wahren und richtigen. Schopenhauer tut das und bekämpft zugleich Schillers entgegengesetzte Auffassung von Recht und Unrecht im tragischen Vorgang. Hebbel greift in Erwägung wie in

künstlerischem Schaffen diesen Gedanken Goethes auf. Die Tragödie wird allmählich aus einer sittlich wertenden Kunstform zu einem Versuch, gegensätzlichste Betätigungen und Gesinnungen zu verstehen, das Recht auch noch dessen zu ergründen, der für einen Bösewicht gelten darf. Sophistisch strebt sie zuletzt, Unrecht in Recht zu wandeln.

Schiller meidet das alles und bleibt so der Tragödie der Weltliteratur näher. Soll für Goethes umstürzendes Vorgehen abermals der Begriff der Polarität angerufen werden? Sicherlich legt der Begriff nahe, Gegensätze wie etwas Ebenbürtiges und Gleichberechtigtes zu fassen. Schwerer fällt ins Gewicht, daß Goethe auf eine pantheistische Weltauffassung lossteuerte, als er seinen 'Clavigo' schrieb, und daß solcher Weltbetrachtung sittliches Werten von vornherein ferner liegt als dem Idealismus der Freiheit, dem sich Schiller zuwandte. Wer überall und in jeder Erscheinung etwas Göttliches erblickt oder etwas von Gottes Geist Beseeltes, beraubt sich des Rechts, zwischen Gut und Böse zu scheiden. Wirklich gewinnt Goethe erst unter Schillers Einwirkung wieder mehr Lust zu scharfem sittlichen Scheiden und Werten.

Schiller selbst kam nur einmal, in den Anfängen seines Philosophierens, pantheistischen Stimmungen nahe, in der 'Theosophie des Julius', die er den 'Philosophischen Briefen' von 1787 als Zeugnis aus seiner frühen Jugend einfügte. Sie trifft vielfach zusammen mit den Ansichten, die in Schillers erster Auslese von Lyrik, einer Vorläuferin seiner späteren Musenalmanache, von seinen Beiträgen vertreten werden, in der 'Anthologie auf das Jahr 1782'. Hier künden die Oden an Laura von einer Liebe, die ganz unsinnlich nur als Anziehungskraft der Geister gemeint ist, wie sie ebenso zwischen Freunden bestehen kann. Sie ist der Grundstein seines jugendlichen Sinnierens, die rechte Arznei, die ihn von seinen materialistischen Anwandlungen befreit hat wie von dem trüben weltfeindlichen Pessimismus der Stimmungen Karl Moors. Entnommen ist der Begriff den Lehren der schottischen Philosophen. Gegen englische Vorkämpfer des Egoismus hatten die Schotten die Behauptung ausgespielt, in der Seele des Menschen bestehe neben dem Trieb zur Selbsterhaltung ein entgegengesetzt gerichteter nach Anschluß an die Mitmenschen, der ihrer Wohlfahrt zu dienen strebe, Altruismus also neben Egoismus. Symbolisch wurde Newtons Gravitationsgesetz auf diesen altruistischen Trieb übertragen. Wie durch die Gravitation die Körper, werden durch den Geselligkeitstrieb die Geister einander genähert. Schillers frühes Dichten drückt das mit den Worten aus: 'Geisterreich und Körperweltsgewühle Wälzet *eines* Rades Schwung zum Ziele.' Beseligt von diesem Gedanken, wird Schiller zu einem unermüdlichen Verklärer dieses Triebes, der den Menschen zum Menschen hinführt. Eines Freundes Freund zu sein, war ihm schon auf der Akademie als schönstes Erleben aufgegangen. Schmerzlich hatte er gelitten, wenn Augenblicke der Eifersucht diesen besten Lebensgewinn ihm zu rauben drohten. Bald sollte ihm in Christian Gottfried Körner ein hilfsbereiter Freund und Retter aus schlimmster Not erstehen. In der ersten Blüte ihrer Freundschaft sang dann Schiller sein Lied 'An die Freude', die hymnische Verherrlichung alles dessen, was den Freund an den Freund kettet. Noch in Don Carlos und Posa klingt das nach.

nötig, und der Dichter wählt dazu das aus dem Epos bekannte Motiv: der König wird von Indra in den Himmel geholt, um götterfeindliche Dämonen zu bekämpfen. Der Rückweg bringt ihn dann in die Einsiedelei, wo Sakuntala mit ihrem Knaben Zuflucht gefunden hat.

Also eine Geschichte in drei Teilen, die sich verhalten wie die Teile einer Arie (Satz, Zwischensatz, Rückkehr zum Hauptsatz) oder wie Thesis, Antithesis und Synthesis, die letztere als Wiederholung der Thesis auf höherer Stufe verstanden. Vereinigung, Trennung und Wiedervereinigung eines Liebespaares. Jeder Teil wird in zwei Akten durchgeführt, einem vorbereitenden und einem abschließenden. (Der zweite Akt ist ohne eigentlichen Handlungsgehalt und zählt hier nicht mit.) Die Vorgänge, die die entscheidenden Wendungen bewirken, werden, da an ihnen die Hauptpersonen nicht beteiligt sind, in Vor- und Zwischenspielen erledigt. Das Besondere aber ist: Innerhalb der einzelnen Teile geht alles menschlich und natürlich zu und ist aufs beste motiviert. Dagegen die Übergänge von einem zum andern Teile werden nicht auf natürlichem, psychologischem Wege zustande gebracht, sondern auf magische Weise. Daß der König die Geliebte, von der er so eingenommen war, einige Zeit nachher nicht mehr kennt, daß er trotz allem Mahnen und Zureden der andern und eigenem redlichen Bemühen keine Erinnerung aufbringen kann, das ist psychologisch nicht verständlich — man würde Sinn und Charakter der Dichtung gründlich zerstören, wenn man versuchen wollte, es psychologisch zu nehmen; — dafür muß der Fluch des bußegewaltigen Asketen aufkommen, der dem König mit Zaubermacht die Erinnerung raubt. Und ähnlich übernatürlich ist die Heilung des Schadens. Durch einen wunderbaren Zufall findet sich der Ring und mit ihm das Gedächtnis des Königs wieder; sein Anblick hebt magisch den früheren Zauber auf. Und freundliche Götterfügung führt alles zu gutem Ende. Wir sehen: die entscheidenden Vorgänge, vor allem der, der das Ganze trägt und bestimmt: die Verstoßung Sakuntalas, ergeben sich nicht aus dem Charakter des Handelnden, sind nicht psychologisch motiviert und ethisch zurechenbar, sondern werden durch äußere Umstände bewirkt, mit Ausschaltung der Psychologie, durch Zufall und Magie. Gerade in den Grundzügen ist unser Drama nicht Charakterdrama, Darstellung verantwortlich handelnder Menschen wie bei Shakespeare, sondern äußeres, wunderbares Geschehen, das sich an den Menschen vollzieht, nicht durch sie, dessen Gründe außerhalb ihrer liegen. Wir sind im Reiche der Wunder, der Mythologie, des *Märchens.*

Hier stellt sich von selbst der Gedanke an einen bestimmten Märchentypus ein, der in Deutschland wie bei andern europäischen Völkern weit verbreitet ist: das *Märchen von der vergessenen Braut.* In der Grimmschen Sammlung ist er durch zahlreiche Varianten vertreten, die sich stark unterscheiden und gewöhnlich mit einer langen Vorgeschichte verbunden sind (Nr. 56, 67, 88, 113, 127, 186, 193). Lösen wir die gemeinsamen Züge aus der Verbindung mit andern Motiven, so ergibt sich etwa folgende Grundgestalt: Ein Königssohn hat auf seinen Zügen und Abenteuern irgendwie eine Braut gefunden und kehrt mit ihr heim in sein väterliches Reich. Er läßt sie vor der Stadt zurück, um zuerst seinen Eltern Nachricht

zu geben und die Hochzeit zu bestellen. Aber dort vergißt er sie infolge eines Zaubers, vergißt sie so völlig, daß er bereit ist, eine andere zu heiraten. Die verlassene Braut nimmt in niederer Hülle unerkannt an seinem Hof Dienst oder weilt sonst in seiner Nähe. Sie erscheint bei der Hochzeit, und es gelingt ihr irgendwie, die verschüttete Erinnerung bei dem Königssohn zu wecken. Er erkennt sie und macht nun mit ihr Hochzeit, während die neue Braut verabschiedet wird.

Dies Märchen ist in Deutschland erst in neuerer Zeit bezeugt (das früheste uns bekannte Zeugnis ist von 1801). Daß es jedoch schon dem germanischen Altertum bekannt war, beweist die Brünnhildsage, die zum ältesten Bestande der Siegfriedsage gehört und augenscheinlich auf ihm beruht. Auch in Indien geht die Sage von Sakuntala in hohes Altertum zurück. Die Namen der Hauptgestalten werden schon im Satapatha-Brahmana erwähnt; also wird auch die Sage, die sie verbindet, etwa anderthalb Jahrtausende über Kalidasa hinaufzurücken sein. Da die Sage bei beiden Völkern so alt und so verschieden ausgeführt ist, und da auch im Märchen die Motivierung an der entscheidenden Stelle magisch ist, so ist jedenfalls die Annahme naheliegend und die natürlichste Erklärung des Tatbestandes, daß ein alter, *gemein-indogermanischer Naturmythos* die Grundlage bildet.

Diesen zu rekonstruieren und den Weg von ihm bis zu Kalidasas Dichtung zu verfolgen, ist dadurch erschwert, daß andere Fassungen und Ausläufer des Märchens in Indien, mir wenigstens, nicht bekannt sind. Offenbar hat es hier tiefgreifende Umgestaltungen erfahren, einfach als Folge der eigentümlichen Anschauungen und Lebensformen, die sich hier herausgebildet haben. Es liegt auf der Hand, daß das Bild der Einsiedelei mit allem, was dazu gehört, indische Zutat ist, ebenso wie die Vorgeschichte der Sakuntala und die Dämonenkämpfe Duschjantas. Aber wenn wir dies abstreifen, so erhalten wir keineswegs die Grundgestalt des Märchens; denn dies hat nicht nur Zusätze, sondern ebensogut Abstriche erfahren. In allen deutschen Märchen ist eine Nebenbuhlerin da; der Prinz ist schon im Begriff, mit ihr Hochzeit zu feiern, da kommt in letzter Stunde die Wiedererkennung zustande. Bei Sakuntala nichts davon. Durch die Einführung der Polygamie wurde das alles sinnlos und unbrauchbar. (Man könnte versucht sein, in der Gestalt der Vasumati bei Kalidasa einen Nachklang zu sehen; aber ihre bescheidene Rolle im 6. Akt ist eine belanglose Einzelheit, die zu dem stehenden theatralischen Apparat dieser Stücke gehört.) Damit hängt ein anderer Unterschied zusammen. Im Märchen ist die Hochzeit Ziel und Ende der Handlung; am Anfange findet nur ein Verlöbnis statt; von einem Kinde ist keine Rede. Indien kennt einen Brautstand in unserm Sinne nicht; hier wird aus der Verlobung ohne weiteres eine Vermählung. Als Sakuntala dann zu Duschjanta kommt, da ist sie schwanger (oder gar schon Mutter). Und bei dem Wiederfinden ist der Sohn nicht nur zugegen, er ist sogar die Hauptperson. Das hat seinen Grund darin, daß die Geschichte in Indien nicht als isoliertes Märchen erhalten geblieben, sondern in den Zusammenhang der nationalen Heldensage eingefügt ist. Sie ist zur Geburtsgeschichte des Bharata — des ἥρως ἐπώνυμος des Bhāratastammes — geworden, und ist ganz um des Kindes willen da. Diese Kombination muß schon

in vedischer Zeit erfolgt sein. Vielleicht ging von ihr die indische Sonderentwicklung aus.

Wir haben also mindestens *drei Schichten* zu unterscheiden: das vorindische Märchen bzw. den indogermanischen Mythos; die indische Sage; die Dichtung Kalidasas. Von ihnen ist nur die letzte und allenfalls die erste eine einheitliche Größe. Der Urmythos enthielt jedenfalls die konstanten Hauptstücke des Märchens — Finden, Trennung und Wiedervereinigung — mit den magischen Gelenken. Er wird sich kaum wesentlich von dem deutschen Märchen unterschieden haben, denn die fundamentalen Umgestaltungen scheinen der indischen Sonderentwicklung anzugehören. Dagegen ist es selbstverständlich, daß die indische Sage in den Jahrtausenden ihres Fortlebens sich mannigfach verändert hat, und das ist in einigen Punkten noch in der Dichtung Kalidasas zu erkennen. Dem Dichter selbst gehört, außer den nebensächlichen Details der Ausführung, vor allem die psychologische Feinheit im einzelnen; das tiefe und zarte Gefühl, das seine Darstellung beseelt; er ist auch hier ebenso sehr Lyriker als Dramatiker. — Es wird lohnen, sein Werk mit der hier gegebenen Einstellung näher zu betrachten.

## II

Duschjanta verfolgt auf der Jagd eine Gazelle und hat bereits den Pfeil aufgelegt, da tritt ihm ein Einsiedler wehrend entgegen. Er gehorcht sofort und erfährt von diesem, daß er sich bei Kanvas Einsiedelei befindet; der selbst ist abwesend, Sakuntala übt an seiner Stelle die Wirtspflicht. Duschjanta will ihr seine Aufwartung machen und durch sie dem Vater seine Verehrung ausrichten lassen. Wir erwarten also, daß er sich bei ihr anmelden läßt. Das geschieht aber keineswegs, vielmehr sieht er beim Betreten der Siedlung zufällig Mädchen, die Bäume begießen, unter ihnen Sakuntala; er belauscht sie ungesehen, ist sogleich verliebt und tritt dann bei geeignetem Anlaß hervor, ohne sich zu erkennen zu geben. Das entspricht nicht dem aufgestellten Programm, und für diese Szene ist die frühere Begegnung mit dem Einsiedler überflüssig, sogar störend. Auch das ganze Gefolge des Königs hat an den Geschehnissen keinen Anteil. Der König ist in den Szenen mit Sakuntala ganz allein, sogar ohne seinen Vertrauten. Seine Begleitung ist für die Handlung ein lästiger Ballast, und der zweite Akt hat dramatisch nur die Aufgabe, ihn davon zu befreien, damit er im dritten Akt unbehindert ist. Ebenso sind auf der andern Seite die Sakuntala zugeordneten Personen: ihre Pflegeeltern, die Einsiedler, bei dem ganzen Liebesverkehr mit dem Könige, selbst bei der Vermählung, konsequent ausgeschaltet, obwohl Gautami einmal auftritt — die Bezeichnung 'Gandharven-Ehe' ist ja nur der theoretische Ausdruck für diesen Sachverhalt. Hier scheint durch Kalidasas Dichtung eine ältere, einfachere Gestalt hindurch, in der die Geschichte nur zwischen Duschjanta und Sakuntala spielte — in Wahrheit tut sie es noch. Ein König verirrt sich auf der Jagd im Walde, trifft dort ein unbekanntes Mädchen und vermählt sich mit ihr. Das ist im Grunde der ganze Inhalt der ersten drei Akte. Alles Übrige ist ein ganz lose und äußerlich aufgelegter Putz, den die Anschauungen und Sitten der späteren Zeit verlangten. Ein König geht nicht allein auf die Jagd, sondern

mit stattlichem Gefolge; und auf der Bühne ist der Viduschaka sein unentbehrliches Zubehör. Ein Mädchen allein im Walde ist eine Unmöglichkeit; sie ist dort nur als Mitglied einer Einsiedlersiedlung und unter elterlicher Obhut vorstellbar. Indessen sind diese Zutaten nicht erst von Kalidasa eingesetzt; sie finden sich ähnlich schon in der Erzählung des Mahabharata, wo die verschiedenen Schichten sich noch deutlicher abheben (vgl. Porzig).

Für den *Vergessenszauber* sind zwei Motive kombiniert: der *Fluch* des Durvasas und der Verlust des Ringes. Das sieht nach Motivverdopplung aus; aber man kann nicht ohne weiteres das eine von beiden streichen. Denn der Fluch wird erst durch den Verlust des Ringes wirksam; hielte Sakuntala diesen fest, so bliebe der Fluch folgenlos. Andrerseits erhält der Ring erst durch den Fluch seine magische Kraft. Der Fluch richtet sich gegen Sakuntala; direkt aber trifft er doch Duschjanta, der am Zorn des Asketen unschuldig ist: er trübt sein Gedächtnis. Wie ist aber die Verknüpfung beider Motive zu verstehen? Weiß Durvasas zuvor, daß der Ring verloren und wiedergefunden werden wird? — Ereignisse, die er in keiner Weise bewirkt, die vielmehr rein zufällig scheinen, und ohne die doch entweder der Fluch oder die Milderung des Fluches wirkungslos bleiben würde. Auf jeden Fall müssen wir annehmen, daß der Vorfall mit Durvasas unmittelbar nach der Abreise des Königs eintritt und vom vierten Akt, in dem Sakuntalas Schwangerschaft am Tage ist, durch einen längeren Zeitraum getrennt ist. — Wie verhält sich nun diese Fassung zum Ursprünglichen? Der jähzornige Brahmane ist eine so ständige und charakteristische Figur der indischen Legende, daß er zweifellos aus dieser stammt. Er hat jedoch hier die Rolle des bösen Zauberers der arabischen Märchen, der auch seine Zauber häufig an eine Bedingung bindet und dadurch die Entzauberung möglich macht. So könnte dieser Zug immerhin schon dem Märchen angehört haben. Aber wir vermissen ein einleuchtendes Motiv, weshalb der Zauberer das Paar trennen will. Das wäre nur verständlich, wenn er selbst Absichten auf das Mädchen hätte, worauf nichts deutet. Dieser Fluch wird also zu den Neuerungen der indischen Version gehören, die dem alten Märchen fremd sind; und dazu stimmt, daß er nur an der einen Stelle eingreift. Dagegen hat der *Ring* eine so bedeutsame und ausgeführte Rolle, daß wir ihn zu den konstituierenden Momenten der Sakuntala-Fabel rechnen müssen. Auch wird in einzelnen Varianten des Märchens die Wiedererkennung mit Hilfe eines Ringes zustandegebracht. (Z. B. Grimm 67: Die zwölf Jäger; ebenso in der ältesten Bearbeitung des Märchens in neuerer Kunstdichtung, in dem Mambriano des italienischen Epikers Francesco Bello, 1509, s. Bolte—Polívka, Anmerkungen II, S. 525f.) Nichts ist ja auch natürlicher, als daß der Bräutigam seine Braut an dem von ihm selbst gegebenen Ringe wiedererkennt, ohne daß die allgemeine Sitte des Verlobungsringes vorausgesetzt werden muß. Kaum verständlich aber wäre, wie der Verlust des Ringes seitens der Braut ein Vergessen der Braut bei dem Bräutigam bewirken kann. Wir kommen also mit dem Ringe allein nicht aus. Irgendein Vergessenszauber muß dazu kommen. Dieser aber wird naturgemäß von jemand ausgeübt, der ein Interesse hat, die Ehe zu hindern, also, wenn eine Rivalin im Spiele ist, wie im Märchen stets, von dieser oder von

ihren Eltern — allenfalls von den Eltern des Bräutigams. So erhält in der nordischen Sage Siegfried von Grimhild einen Trank, der bewirkt, daß er sein Verlöbnis mit Brünnhild vergißt und sich mit Grimhilds Tochter vermählt. Ähnlich möchte ich mir die Urgestalt der Sakuntala-Sage denken. Dieser Zug fiel dann in Indien mit der Nebenbuhlerin selbst fort, und die Lücke wurde durch das geläufige Motiv des fluchenden Brahmanen ausgefüllt.

Auf das Zwischenspiel mit Durvasas folgt der *vierte Akt*, der in Indien selbst als die Krone des ganzen Dramas und damit des indischen Dramas überhaupt angesehen wird — ein Urteil, dem wir uns gern anschließen werden. Die Verbindung von starkem, intensivem Gefühlsausdruck mit ausgeführten, farbensatten Naturgemälden ist ja überhaupt die eigentümlichste Stärke der indischen Poesie; wenn wir fragen, was sie Allerschönstes zu bieten hat, so kommen uns zunächst solche Szenen in den Sinn: von Kalidasa selbst der vierte Akt der Urvasi und der Wolkenbote; dazu der 11.—13. Gesang des Nalaliedes, wo die verstörte Damajanti das Waldgebirge durchirrt und Tiere, Bäume und Berge nach dem Geliebten fragt. Unser Akt ist weniger leidenschaftlich erregt, leiser, gehaltener. Vielleicht hat die innige Naturliebe Altindiens nirgends schöneren Ausdruck in der Poesie gefunden. Diese Schönheit ist allerdings *lyrischer* Art; suchen wir Parallelen aus der europäischen Dichtung (wo ähnliche Töne kaum vor dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts begegnen), so werden wir uns in der Lyrik umsehen müssen. Hier wird es besonders deutlich, daß das indische Drama gerade in seiner höchsten Entfaltung wesentlich lyrisch ist. Das hängt mit seinem schon betonten märchenhaften Charakter zusammen (wie ja auch in der europäischen Oper beides gern zusammengeht): Den Inhalt des indischen Dramas bilden nicht die Taten bewußt wollender und frei handelnder Menschen, sondern merkwürdige Geschehnisse, die den Helden zustoßen, von außen, durch Zufall oder Schicksalsfügung; also ist die Psychologie im wesentlichen die Reaktion des Gefühls auf diese Erlebnisse; sie ist passiver, lyrischer Art. — Bei alledem wollen wir doch nicht übersehen, daß die Szene nicht nur lyrischen Reiz, sondern auch einen bestimmten dramatischen Sinn hat. Sakuntala *nimmt Abschied* von dem Schauplatz ihrer Kindheit von Eltern und Gespielinnen, um zu ihrem Gemahl zu ziehen. Solcher Abschied der Braut löst in der alten Zeit meist schmerzliche Klagen aus; denn die Braut verläßt alles, was bisher ihr Leben ausmacht und woran ihr Herz hängt; und was sie dafür erhalten wird, ist noch verborgen. Aber so steht es ja hier nicht: Sakuntala ist dem Manne, zu dem sie geht, bereits aufs innigste verbunden und vertraut; sie verzehrt sich in Sehnsucht nach ihm; sie geht der Erfüllung aller Wünsche entgegen, und obendrein ist ihr eine glanzvolle Zukunft prophezeit: als Mutter des Thronfolgers, eines Weltherrschers, wird sie selbst in hohen Ehren stehen. Da wäre doch eine stolze Freude und hochgespannte Erwartung am Platze, oder wenigstens eine Mischung der Gefühle, wie sie Chamisso ausdrückt:

> Aber euch, Schwestern, grüß' ich mit Wehmut,
> Freudig scheidend aus eurer Schar.

Aber sonderbar, all dies Positive, Erfreuliche kommt gar nicht zur Geltung. Es wird gesagt, aber es wird nicht empfunden, es hat keinen Einfluß auf die Stim-

mung, die ganz von der weichen, tränenschweren Abschiedswehmut beherrscht ist. Es ist, als ob Sakuntala nur Verlust träfe — und so ist es ja auch nachher der Fall. Das ist für uns begründet und fällt also nicht sehr auf; denn wir kennen den Fluch und leben daher in banger Unheilserwartung. Aber Sakuntala weiß nichts von dem Fluche; bei ihr ist diese Stimmung paradox, eine grundlose Traurigkeit, eine unbewußte Vorahnung des Kommenden. Die dramatische Aufgabe des vierten Aktes ist also, den fünften stimmungsmäßig vorzubereiten. So angesehen, ist er erst recht ein Meisterwerk.

Während dieser ganze Akt augenscheinlich die freie Schöpfung Kalidasas ist, war der *fünfte* von der Überlieferung an die Hand gegeben. Die *Verstoßung Sakuntalas* ist ja das Zentrum der ganzen Fabel, das in keiner Version fehlt. Hier gilt unsere Aufmerksamkeit der besonderen Art der Ausführung. Kalidasa hat alles so gewendet, daß der König von aller Schuld und allem Tadel entlastet wird. Schon im voraus gewinnt er ihm unsere Sympathie durch seine zartfühlende Höflichkeit gegen die nicht mehr geliebte Frau und seinen richterlichen Pflichteifer (der allerdings nur in konventionellen Redewendungen gepriesen, nicht in Taten vorgeführt wird). Er macht deutlich, daß ihm wirklich jede Erinnerung an seine Heirat geschwunden ist, und läßt es an Anzeichen nicht fehlen, die auf Schlimmes gefaßt machen. Mit vollendeter Höflichkeit empfängt Duschjanta die Ankömmlinge, und nachdem er ihre befremdende Botschaft gehört, erwägt er sorgsam, ob sie wahr sein könne. Wohl schilt er nachher die Frauen Betrügerinnen; aber er hat selbst noch schlimmere Vorwürfe hören müssen. Und als dann Sakuntalas Zorn ausbricht, da erwidert er nicht mit gleichem Zorn, sondern er bedenkt sich und wird abermals zweifelhaft. Sein Hauptaugenmerk ist bei alledem, recht zu handeln und sich vor Sünde zu wahren. Sakuntala ist augenscheinlich schwanger; sie ist mithin Eigentum eines Mannes, der nach dem Zeugnis seines Bewußtseins nicht er selbst ist; durch Berührung eines fremden Weibes würde er sich beflecken. Aber auch die Möglichkeit, er könne doch sein eigenes Weib verstoßen, erschreckt ihn. So wendet er sich in ehrlicher Gewissensnot an seinen Hauspriester; und der entscheidet, daß Sakuntala bis zur Entbindung im Hause bleiben soll; dann wird das Aussehen des Neugebornen entscheiden, ob es das Kind Duschjantas ist oder nicht. Eine endgültige Verstoßung findet also gar nicht statt; und wenn Sakuntala nun doch von ihm getrennt wird, so ist das nicht direkt sein Werk, sondern eine Veranstaltung der göttlichen Mutter. — Ich denke, man braucht nicht erst die rohe Ausführung der Szene im Mahabharata daneben zu halten, um die Höhe und Vornehmheit dieser Darstellung zu empfinden. Jedenfalls kann den König — gibt man die Voraussetzung des magischen Vergessens zu, wie man muß — nicht der geringste Tadel treffen.

Auch zur Grundlage des *dritten Teiles* sind zwei Motive kombiniert, doch wirken sie zeitlich und pragmatisch getrennt, und das Geschehen selbst zerlegt sich in zwei Akte ohne innere Verbindung. Das Wiederfinden des Ringes bewirkt das Wiedererwachen der Erinnerung beim Könige, aber nicht das Wiederfinden der fernen Geliebten. Diese Sonderung kommt der Neigung des Dichters zur Seelenmalerei trefflich entgegen, der den ganzen sechsten Akt nun dazu verwendet.

die Reue und Sehnsuchtsqual Duschjantas liebevoll auszumalen, aber auch hier scheint das lyrische Gemälde einem dramatischen Zwecke zu dienen. Denn die Szene wird belauscht von der Apsaras Sanumati, einer Freundin der Menaka, die von dem Benehmen des Königs sehr befriedigt ist und dieser darüber berichten wird. Jetzt wäre es also für Menaka Zeit, dem doch schuldlosen Könige sein Weib und Kind wieder zuzuführen. Aber es ist bezeichnend, daß die Lösung so nicht herbeigeführt wird, sondern von ganz anderer Seite kommt. Duschjanta wird plötzlich mitten aus seiner Trauer auf etwas derbe und burleske Art — dem Dichter scheint eine Aufheiterung des Publikums zwischen zwei rührenden Szenen angezeigt — von Indra zum Dämonenkampfe abgeholt. Dieser Zug, im Drama sehr leicht und flüchtig behandelt, ist wohl der Ardschuna-Sage entlehnt. Er dient dazu, den König an den Ort zu bringen, wo er Weib und Kind finden wird, und dies Finden erscheint nun als eine Veranstaltung Indras. Die Ausführung ist wiederum von großer Feinheit: wie sogleich beim Erblicken des Knaben sich dunkel das Vatergefühl im Könige regt und zuerst in Klagen über seine Kinderlosigkeit Ausdruck findet; wie er nun durch verschiedene Zeichen und Äußerungen des Kindes der Erkenntnis, daß es sein Sohn sei, Schritt für Schritt immer näher geführt wird und allen Zeichen zum Trotz an sein Glück nicht zu glauben wagt, bis das Wort des Knaben: 'Mein Vater ist Duschjanta, nicht du' die Beweiskette schließt. — Wir bemerken in diesem Teile eine doppelte Diskrepanz: Im 6. Akte wird ein Weg zur Wiedervereinigung gebahnt, im 7. wird diese auf einem ganz anderen Wege erreicht. Und hier ist dann nicht Sakuntala die Hauptperson, wie es die Anlage des ganzen Dramas und alles Vorhergehende erwarten läßt, sondern der *Sohn*, der hier zuerst in den Gesichtskreis des Dramas tritt. Es wird niemand verkennen, daß hier abermals verschiedene Schichten der Überlieferung nebeneinander liegen. Dem alten Märchen war es nur um Sakuntala zu tun, und wenn in ihm der Ring als Erkennungsmittel verwendet war, dann ist es gewiß das Natürliche, daß er unmittelbar das Wiederfinden herbeiführte; daß Sakuntala selbst an ihm wiedererkannt wurde, indem sie ihn trug. Indem aber diese Geschichte an den Anfang der Bharata-Sage gestellt wurde, ergab es sich von selbst, daß der Sohn zur Hauptsache, zum eigentlichen Ziel und Zweck der Geschichte wurde. Nun mußte er am Schlusse wirkungsvoll eingeführt werden; nun dreht sich die Erkennungsszene besonders um ihn und wird von jenem ersten Momente losgelöst. Und für diese Umgestaltung bot die Heldensage wieder ein geeignetes und naheliegendes Vorbild. Duschjanta findet Weib und Sohn in einer von Büßern bewohnten *Einsiedelei.* Es ist eine andere als die des Anfangs: sie liegt zwar auf der Erde, aber dem Himmel nah, und unter ihren Insassen sind die ehrwürdigen Stammeltern der Götter. Indessen, dieser ganze Götterapparat ist deutlich junger, leicht aufgesetzter Zierat. Streifen wir ihn ab, so bleibt das Bild der Einsiedelei, des Bergwaldes. Und da erinnern wir uns unwillkürlich, wie so viele berühmte Sagenhelden der verschiedensten Völker — z. B. Kyros, Siegfried, Wolfdietrich — in der Einsamkeit, im Walde, ferne den Menschen oder in einer ihnen nicht gemäßen Umgebung aufwachsen. Nach diesem Muster ist auch die Jugendgeschichte Bharatas ausgeführt. Nun ist aber kein Grund,

diese Waldeinsiedelei von der des Anfangs zu unterscheiden. Setzen wir beide gleich, so ergibt sich eine Geschichte von schöner Rundung und innerer Geschlossenheit. Sakuntala, von dem Gatten verstoßen, geht zurück in den Wald, aus dem sie gekommen, und gebiert dort ihren Knaben. Dort findet sie der König, als er sich nach vielen Jahren zufällig wieder auf der Jagd dahin verirrt. So ungefähr sind die Grundlinien der ursprünglichen Sagengestalt, wie sie durch den mythologischen Aufputz hindurchscheint.

## III

Wir haben bisher Kalidasas Dichtung als isolierte Erscheinung genommen, als ob wir es nur mit ihr zu tun hätten. Und dies scheint mir das Richtige: jede Dichtung zunächst für sich zu betrachten, so gründlich als möglich zu untersuchen, ihr alles abzufragen, was sie uns sagen kann, ehe man zu einer Vergleichung verschiedener Darstellungen übergeht. Nun ist es jedoch Zeit, daß wir uns besinnen, daß es noch *andere Versionen* der Sakuntalasage gibt, bei denen ein Zusammenhang mit unserm Drama zu vermuten ist. Unter ihnen ist eine, die man geneigt ist, für älter zu halten als Kalidasa: die bekannte Episode des *Mahabharata*, die ich in der Übersetzung von Walter Porzig[1]) benutze. Das Verhältnis beider Fassungen ist merkwürdig: auf der einen Seite auffallende Übereinstimmungen in vielen Einzelheiten, auf der andern die größte Verschiedenheit in den Grundzügen. Hier hören wir nichts von dem Fluche Durvasas, nichts von einem Ringe, nichts von einem Vergessen des Königs; hier kommt es gar nicht zu einer wirklichen Trennung und folglich auch zu keiner Wiedervereinigung. Aber die Verstoßung Sakuntalas durch den König ist da, obwohl die Grundlagen für sie fehlen; sie macht, breit und massiv ausgeführt, die zweite Hälfte des Textes aus. Duschjanta weist Sakuntala mitsamt dem Knaben, der hier mitkommt und bereits mindestens sechsjährig ist, von sich, heißt sie in brutalster Weise unter Beschimpfungen gehen, obwohl er ganz genau weiß, daß sie seine Gattin und der Knabe sein Sohn ist! Er gibt sich erst zufrieden, als eine Stimme vom Himmel sie als solche bezeugt, und gibt nun eine Erklärung für sein unglaubliches Benehmen, bei der man nicht weiß, ob die Roheit oder die Abgeschmacktheit größer ist: er habe sie wohl gekannt, aber nicht sogleich aufgenommen, weil das Volk ohne den Götterausspruch die Echtheit des Sohnes bezweifelt haben würde. Als ob er die Himmelsstimme hätte voraussehen oder erzwingen können! Und wenn er so ängstlich besorgt war, daß die Echtheit seines Sohnes vor aller Welt deutlich am Tag läge, weshalb holte er dann Sakuntala nicht vor der Entbindung heim? Offenbar haben wir hier eine arg entstellte, trümmerhafte Überlieferung vor uns.[2]) Wir werden für diese Zerstörung nicht den Verfasser des Textes verantwortlich machen, der sonst ganz sorgsam und verständig arbeitet. Ihm war die Sage nur fragmentarisch

1) Die wichtigsten Erzählungen des Mahabharata. I. Liebesgeschichten. Übers. von Walter Porzig, Leipzig, H. Haessel 1923. (Indische Erzähler 12.)

2) Vielleicht nach einem anderen Erzählungstypus umgestaltet, denn wir finden eine auffallende Parallele im Katthahari-Jataka (Nr. 7 bei Cowell). (Ich verdanke diesen Hinweis Prof. H. Lüders.)

zugekommen, und er half sich, so gut er konnte: er füllte die große Lücke, in der die Psychologie in Scherben liegt, mit langen Spruchreihen aus und überbrückte so wenigstens äußerlich den Abgrund. — Daß diese Fassung als Quelle Kalidasas nicht in Frage kommt, liegt auf der Hand. Wie die Übereinstimmungen im Detail zu erklären sind — ob als Reste aus einer älteren, vollständigeren Gestalt des Epos, oder, wahrscheinlicher, durch Interpolation in den uns vorliegenden Text des Mahabh. aus dem Drama, das ja früh große Ausbreitung und Schätzung fand, (vgl. Porzig S. 132f.) — muß weiterer Untersuchung überlassen werden. Auch die Abweichung, daß Sakuntala erst nach Jahren mit dem heranwachsenden Sohne zu Duschjanta kommt, wird man nicht dem ursprünglichen Epos, wie es Kalidasa vorlag, zuschreiben wollen. Der Knabe stand ja nicht unter dem Fluche; also fehlte der Grund für seine Verkennung. Seine Zurückweisung durch den Vater wäre für jedes gesunde Gefühl, nun gar für das indische Gefühl, unmöglich, und nach ihr wäre dann die Wiedervereinigung in der Weise, wie wir sie bei Kalidasa lesen, unmöglich gewesen. Diese Lesart ist erst dadurch zustande gekommen, daß infolge der Verstümmelung der Sage die Verstoßung und Wiedervereinigung zeitlich zusammenfielen. (Ein dürftiger Auszug aus dieser Fassung liegt vor im Bhagavata-Purana IX 20, s. Porzig S. 123f.)

Dagegen hat Winternitz neuerdings auf einen Abschnitt des *Padma-Purana* aufmerksam gemacht, der Kalidasas Dichtung viel näher steht und daher eher Anspruch hätte, als deren Quelle zu gelten; und dies Stück ist seit kurzem in der Ausgabe von H. Sarma (Calcutta 1925) zugänglich. Hier ist allerdings die Ähnlichkeit überraschend groß — so groß, daß mir dadurch gerade der Glaube an den Quellenwert des Purana geschwunden ist. Nicht nur finden wir alle irgendwie wesentlichen Momente der Handlung wieder, auch die Anordnung und Verbindung der Geschehnisse ist die gleiche, auch die Ausführung stimmt bis in geringfügige Details und zuweilen bis zu den Wortlaut überein. Hier haben wir nicht das Verhältnis einer Dichtung zu ihrer Quelle, sondern das zwischen einer ausgeführten Dichtung und ihrer Umsetzung in einen andern Stil. Entweder hat Kalidasa das Purana dialogisiert, oder der Verfasser dieses gibt eine Nacherzählung des Dramas. Und nun frage man sich, welche Annahme größere innere Wahrscheinlichkeit hat. Werden wir die Komposition, die künstlerische Organisation des Stoffes, die ganz die gleiche ist, die eigentliche schöpferische Leistung lieber dem unbekannten Verfasser des Purana, den wir uns nach der Ausführung im einzelnen kaum als einen Dichter von hohem Rang vorstellen können, oder dem Großmeister der indischen Kunstdichtung zutrauen? Ist es wahrscheinlicher, daß dieser in seinem weltberühmten Meisterwerk nur die Schöpfung eines andern in kunstvollen, lebendigen Dialog verwandelt hat, oder daß ein namenloser Dichterling eine Nacherzählung dieses allbekannten und allbeliebten Dramas in sein Erzählungswerk aufgenommen hat? Die Antwort kann nicht schwer werden. Sarma ist freilich anderer Meinung. Er zählt 12 Punkte auf (man könnte sie auch als 16 zählen), die im Purana fehlen und die, so schließt er, der Verfasser nicht ausgelassen haben würde, wenn er sie in seiner Vorlage gefunden hätte. Aber das sind durchweg belanglose Details der szenischen Ausführung, wie sie in jeder

Nacherzählung eines Dramas von selbst unter den Tisch fallen; der Puranendichter wollte doch auch nicht einen wissenschaftlich genauen und vollständigen Bericht über das Drama geben, sondern eine Geschichte zur Unterhaltung seiner Leser erzählen und mußte dazu das Drama beträchtlich zusammenziehen und vereinfachen. Nicht, daß er 12 oder 16 Details des Dialogs oder des szenischen Apparats übergangen, sondern daß er unzählige, die ebensowenig zum wesentlichen Bestande der Sage gehören, beibehalten hat, ist das Bemerkenswerte und Erstaunliche. — Dazu kommt ein anderes. Nämlich in manchen Einzelheiten stimmt das Padmapurana doch nicht mit Kalidasa überein, ja, einzelne Szenen sind abweichend ausgeführt. Der Vater der Sakuntala heißt Visvamitra, nicht Kausika. Als sie den König zum ersten Male sieht, da begrüßt sie ihn als Gast und bietet ihm Sitz, Fußwasser und Bewirtung, was er annimmt. Er ist sofort verliebt und bietet ihr reichen Schmuck an, wenn sie in eine Gandharvenehe willigt. Sie stimmt zu, stellt aber die Bedingung: ihr Sohn soll Thronfolger werden. Er verspricht ihr dies und außerdem feierliche Einholung in die Hauptstadt. Als dann Kanva zurückkommt, beruhigt er sie über die Rechtmäßigkeit ihrer Ehe. Sie erbittet seine Gnade auch für Duschjanta. Kanva stellt ihr einen Wunsch frei. Sie wünscht, daß die Purusöhne stets am Rechte festhalten und nie vom Throne gestoßen werden. Alles das steht nicht bei Kalidasa, aber alles steht ganz ebenso im Mahabharata, aus dem weiterhin die langen Perorationen der Sakuntala ausgeschrieben und in die sonst ganz mit Kalidasa gleichlaufende Verstoßungsszene eingelegt sind. Wer hier Kalidasa von dem Purana abhängig sein läßt, der steht vor der sonderbaren und unerklärlichen Tatsache, daß jener alle Stellen seiner Vorlage, die mit dem Mahabharata übereinstimmen, aufs sorgfältigste ausmerzt oder abändert. Bei der gegenteiligen Annahme ist alles klar und in bester Ordnung. Der Verfasser des Purana arbeitet im ganzen nach Kalidasa, aber er kennt auch die Erzählung des Mahabharata, die ja ebenfalls allgemein verbreitet ist und in höchstem Ansehen steht; so versucht er, sie mit Kalidasa zusammenzuarbeiten, was ihm im allgemeinen nicht übel gelungen ist. Ich meine, jeder, wer nicht auf das credo quia absurdum eingeschworen ist, kann nicht mehr zweifeln, wem die Priorität gebührt. Dann scheidet auch das Padmapurana für die Quellenfrage aus.

Ich ziehe die Resultate der Untersuchung zusammen: Die Sakuntala-Sage beruht auf dem Märchen von der vergessenen Braut. Ihre ursprünglichste und vollständigste Gestalt liegt im Drama Kalidasas vor; es stellt die einzige zuverlässige Überlieferung dar. Die Episode des Mahabharata bietet dem gegenüber eine stark verstümmelte und entstellte Sagengestalt; sie enthält in den wesentlichen Abweichungen von Kalidasa nirgends das Ursprüngliche, wenn auch die Einzelausführung zuweilen (z. B. in der Liebesszene des Anfangs) altertümliche Züge durchscheinen läßt. Die Versionen der Puranen sind ganz von diesen beiden Texten abhängig und ohne selbständigen Quellenwert. Über Kalidasa hinaus in die Geschichte der Sage einzudringen und ein in gewisser Weise erweitertes Verständnis seines Dramas zu gewinnen, kann nur einer genauen Interpretation und Analyse dieser Dichtung selbst, mit Hilfe der vergleichenden Märchenforschung, gelingen.

---

# DIE GESTALT PETRARCAS IN DER NEUESTEN PETRARCA-LITERATUR

Von Hans Nachod und Paul Stern (Leipzig)

Francesco Petrarca hat die biblischen siebzig Jahre, die ihm mit seltener Genauigkeit zugemessen waren, mit einer ungeheuren Intensität gelebt, mit einer alles verklärenden Freude am Leben, und Freude am Leben heißt völlige Hingabe an jeden Pulsschlag, an jede Freude und an jeden Schmerz, den das Leben bringt. Stets hat seine eminent lyrische Natur unter dem unwiderstehlichen Zwange gestanden, alles, was ihn im Innersten bewegte, in eine Form zu bannen, sich so mit dem Erlebten abzufinden und frei zu werden für neues Erleben, ob er nun dichtete oder seinen Freunden schrieb oder bestrebt war, wissenschaftlich weiter vorzudringen. Damit ist schon gesagt, daß der so oft aus seinen uns hinterlassenen Lebensäußerungen erschlossene und für einen 'Menschen zwischen zwei Zeitaltern' als so charakteristisch empfundene Zwiespalt nicht ein Zwiespalt seines Charakters ist, sondern, daß es uns nur deshalb zunächst so scheinen will, als bestünde überhaupt ein Zwiespalt, weil in der umfangreichen und über eine so lange Lebenszeit ausgedehnten literarischen Hinterlassenschaft des Dichters sich alle Wechselfälle und wechselnden Stimmungen mit so außergewöhnlicher Treue widerspiegeln. Dies hat er selbst außerordentlich klar gefühlt und auch zum Ausdruck gebracht. Am bekanntesten ist die Fassung, die er diesem Gefühl im Einleitungsgedicht seines Canzoniere gegeben hat, und ähnlich sagt er in der Vorrede seiner ersten Briefsammlung, es herrsche in ihr '*non idem stilus, non una scribentis intentio, quippe cum pro varietate rerum varie affectus animus illa dictaverit*' und ferner '*scribere contigit tam varie, ut ea nunc relegens interdum pugnantia locutus ipse mihi videar: quod propemodum coactum me fecisse fatebitur, quisquis in se simile aliquid expertus est*'.[1]) Keinesfalls steht mit diesem im guten Sinne genießenden Auskosten jedes Augenblicks im Widerspruch, daß er als gläubiger Christ das Leben auf dieser Welt nur als einen Zustand des Durchgangs zu einem höheren empfand, und daß er es deshalb zuweilen gründlich verachtete und haßte. Eine Zergliederung des einen Menschen in den Dichter, den Humanisten, den Politiker und den gläubigen Katholiken ist ein Notbehelf, den keine Betrachtung seiner so umfassenden Persönlichkeit umgehen kann, sie besagt aber nichts für sein eigentliches Wesen. Ein Mensch, dessen bestimmende Eigenschaft der Durst nach Leben ist und die Gabe 'zu sagen, was er leide', läßt sich auch nicht in einen historischen Begriff pressen, denn das Eigentlichste an ihm ist nicht zeitgebunden. Da Petrarca, wie kaum ein zweiter, seine Epoche verkörpert und da das vierzehnte Jahrhundert sich unseren Augen als die große Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit darstellen muß, so kann man natürlich viele Züge der beiden Zeiten an ihm erkennen und wird sie sogar bei seinem lyrischen Drange

1) Francisci Petrarcae epistolae de rebus familiaribus cura J. Fracassetti, Florentiae 1859—63, (hier als 'Fam.' zitiert) I p. 18—19. (Praefatio ad Socratem.)

sich zu offenbaren, besonders repräsentativ vertreten finden. So wird man mit vollem Rechte sagen dürfen, daß seine Auffassung der Gesellschaftsordnung und der Politik, sein Verhältnis zur Kirche, selbst sein Dichten und sein Frauendienst als Troubadour noch in der Vergangenheit des Mittelalters fußt. Nach der Art, wie er Landschaftseindrücke auf sich wirken läßt, wie er diese Wirkung schildert, wie er Erlebnisse verlebendigt, wie er Schriftsteller liest und historische Zusammenhänge sieht, wie er seinen Beruf als Italiener und als Weltbürger faßt, wie er in seiner Liebe zu Laura immer persönlichere Töne findet, gerade bei zunehmender Vergeistigung ihrer Person, wie er sich in der religiösen Sphäre zu Augustin stellt, vor allem aber nach der Art, wie er sich selbst betrachtet und darstellt, kann man ihn, wie denn auch oft genug geschehen ist, bereits der neuen Zeit zuordnen.

Die Beurteilung der Persönlichkeit Petrarcas in Deutschland beruht immer noch weitgehend auf der Zusammenfassung der Literatur durch Georg Voigt[1]) und Gustav Koerting[2]). Petrarca ist danach der große Dichter, der die Form zur höchsten Meisterschaft gesteigert, der erste Humanist, der die Grundlagen der Renaissance und der modernen Wissenschaft gelegt hat, zugleich aber ein Mensch von der nervösen Haltung eines nicht in sich selbst beruhigten Charakters, der neben Anwandlungen edelster Menschlichkeit immer wieder Züge rücksichtsloser Selbstsucht aufweist, ein Mensch, den seine Eitelkeit stets dazu treiben soll, sich bei Mit- und Nachwelt ins günstigste Licht zu setzen — eine in Wirklichkeit doch kalte Natur, dem echte Freundschaft zu erwerben und zu halten nicht gegegeben sei.

Diese Beurteilung spukt leider sogar noch in manchen der neuesten Darstellungen Petrarcas, so sehr sich auch die Verfasser bemühen, von ihr loszukommen. *Hans W. Eppelsheimer* hat sich die Aufgabe, den Menschen Petrarca der heutigen Generation in neuer Gestalt zu zeigen, nicht leicht werden lassen. Man wird aber bei der Lektüre seines umfassenden und in seiner Art bedeutenden Buches[3]) nicht recht klar darüber, was für ein menschliches Verhältnis er zu seinem Helden eigentlich gefunden hat. Auch er kann den unmöglichen Begriff eines in Eitelkeit befangenen Genies nicht überwinden, und wenn er am Ende seiner Betrachtungen zu dem Schluß kommt, daß Petrarca zu den 'Heroen unserer Geschichte' gehört, setzt er ängstlich hinzu, 'freilich nur als ein halber Held'. Wie die meisten seiner Vorgänger leidet er in seiner Darstellung darunter, daß es ihm nicht gelingt, Selbstzeugnisse Petrarcas als das zu nehmen, was sie sind. Da der Raum nicht gestattet, auf alle Gebiete, die er behandelt, einzugehen, seien hier einige der Hauptpunkte besprochen, in denen wir prinzipiell von Eppelsheimer abweichen.

Petrarca erwähnt seine Mutter außer in den frühen, auf ihren Tod gedichteten Versen nur zweimal. Wenn er sie aber viereinhalb Jahrzehnte nach ihrem Tode

1) Wiederbelebung des klass. Altertums. 3. A. Berlin 1893.

2) Petrarcas Leben und Werke. Gesch. der Lit. Italiens im Zeitalter der Renaissance I. Leipzig 1878.

3) Petrarca. Bonn, Friedrich Cohen 1926.

'*mater illa omnium optima quas quidem viderim*'[1]) nennt, so ist die trocken statistische Bemerkung, daß er ihren Namen neben den zahllosen der Freunde nur einmal erwähne, für den Leser eine gefährliche Verschleierung des Tatbestandes. Vom Vater sagt der Dichter in einem anderen Briefe aus seinem Alter: '*facile in altum evasurus, nisi occupatio rei familiaris nobile distraxisset ingenium et virum patria pulsum curis aliis intendere coegisset*' [2]) An anderer Stelle sagt er von ihm und Dante: '*ut quibus esset praeter similem fortunam studiorum et ingenii multa similitudo*'.[3]) Man kann also nicht mit Eppelsheimer (S. 99) behaupten, daß er weder Dante noch Ser Petracco bewundert habe. Eine noch ausdrücklichere Bewunderung für den eigenen Vater hätte nach dieser Art des Urteilens übrigens sicherlich nur wieder einen Beweis für Eitelkeit abgeben können.

Petrarcas Verhältnis zu Dante wird — selbst von Italienern — vielfach von dem unfruchtbaren Gesichtspunkte der Frage aus gesehen, wer von beiden menschlich und künstlerisch der Größere sei. Die weltgeschichtlichen Aufgaben und Leistungen der beiden berühren einander kaum. Dantes Göttliche Komödie ist, wie auch Eppelsheimer richtig sieht (S. 176), die abschließende Gestaltung der Weltanschauung des mit ihm zu Ende gehenden Zeitalters, die eben durch sein geniales Gedicht ewiges Leben gewinnt, und dieses konnte daher eine darüber hinausgehende befruchtende Wirkung nicht haben.[4]) Petrarca schafft auf ganz anderen Gebieten Neues und für die folgenden Jahrhunderte weiter Zeugendes, seien es nun seine lateinischen Werke, von denen mit Recht gesagt worden ist, daß sie zu 'Humus geworden vielleicht Größeres gewirkt haben als seine in körperlicher Frische erhaltenen italienischen Verse'[5]), oder seien es diese Verse selbst, die nicht nur für 'Petrarkisten', sondern für die wahren Lyriker aller Zungen und aller Zeiten nach ihm direkt oder indirekt Vorbild gewesen sind.

Es ist kein Tadel für einen schöpferischen Geist, was Eppelsheimer zu Petrarcas Schaffen im Gegensatze zu Dante beobachten möchte, wenn man von ihm sagen kann, das Neue sei ihm mehr gelungen, als daß er es geschaffen habe. Es ist vielmehr gerade das Eigentümliche eines Genies, daß es seine Schöpfung mehr 'begeht', als mit dem Bewußtsein, etwas durchaus Neues zu leisten, aufbaut. Darum ist es eben kein 'Zeugnis für bescheidenere Kraft', zumal es genau so von Dante und überhaupt von jedem genialen Schöpfer gesagt werden könnte. Deshalb ist Eppelsheimers Vergleich der beiden Dichter mit bildenden Künstlern ihrer Zeit irreführend. Selbst wenn man ihm zugeben sollte, daß die Geschichte der Künste für die Einschätzung eines Künstlers die schöpferische Kraft zum Maßstab hat, kann die Behauptung, daß Andrea Pisano einen Giotto und einen Giovanni Pisano darin so wenig erreicht habe, wie Petrarca einen Alighieri, nicht die Gemeingültigkeit

1) Epistolae de rebus senilibus (hier als 'Sen.' zitiert) X 2, in F. Petrarchae Opera, Basileae 1581, p. 869.

2) Sen. XVI 1 (XV 1) p. 946. 3) Fam. XXI 15 (III p. 110).

4) Carducci, Opere I (Bologna 1913) p. 105; vgl. Eppelsheimer S. 176, Anm. 6.

5) V. Klemperer, Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur franz. Revolution (Handb. d. Lit.-Wissenschaft) S. 5. Die Stellung, die Klemperer Petrarca gegenüber einnimmt, ist auch sonst von den oben erwähnten Beengungen frei.

beanspruchen, die er für sie verlangt. Größere Wucht des Erlebens und Gestaltens, als z. B. in Andreas Enthauptung des Täufers an der Baptisteriumstür findet sich auch bei Giotto nicht, und man wird gut tun, den Temperamentsunterschied, der Andrea von Giovanni trennt, nicht als einen Gradunterschied schöpferischer Kraft zu werten.

In diesem Zusammenhange muß auch die alte Fabel von der Abneigung Petrarcas gegen Dante berührt werden. Nie hätte man dies aus dem berühmten Brief an Boccaccio[1]) herauslesen dürfen, in dem fast in jedem Satze Petrarcas Ehrfurcht vor dem großen Dichter zum Ausdruck kommt. Petrarca, der hier von Dante sagt, er würde ihm 'ohne Zaudern im dichterischen Schaffen in der Volkssprache die Palme reichen', hatte wohl ein Recht dazu, von sich zu behaupten: '*cum unus ego forte melius quam multi ex his insulsis et immodicis laudatoribus sciam, quid id est, eis ipsis incognitum, quod illorum aures mulcet sed obstructis ingenii tramitibus in animum non descendit*'. Nach der gewöhnlichen Auffassung soll Petrarca die Komödie gar in überheblichem Hochmut den 'Walkern, Schenkwirten und Wollwebern' überlassen wollen; in Wahrheit sagt er jedoch nur, um den Beifall der *fullones, caupones* und *lanistae*[2]) beneide er Dante nicht, und dieser würde gewiß gegen niemand wütender sein als gegen jene '*ineptissimos laudatores*'. Deshalb darf nicht unwidersprochen bleiben, wenn Eppelsheimer meint, Petrarca stünde vor dem Gedicht, von dem er 'weder Form noch Erlebnis begreift, nicht anders als alle Klassizisten von Bembo bis Goethe'.[3]) Dies wird nur zu leicht aus Petrarcas Einstellung zur Sprache des 'volgare' erschlossen. Allerdings hätte Dante nach Petrarcas Überzeugung besser getan, die Komödie lateinisch zu dichten, schon um nicht den Ungebildeten ausgeliefert zu sein. Die Auffassung, daß Latein das edlere Instrument für eine künstlerische Schöpfung sei, ist, so fremdartig dies uns heute erscheinen mag, eben die allgemeine des vierzehnten Jahrhunderts, ja im Grunde auch die Dantes selbst.[4]) Die Fähigkeit jedoch, auch in der lateinischen Dichtung zur höchsten Höhe aufzusteigen, traut Petrarca seinem großen Vorgänger ohne weiteres zu, und er sagt daher eben wieder in dem Briefe an Boccaccio: 'er hätte es gekonnt, wenn er es gewollt hätte, denn er konnte alles, was er wollte'. Ein solches Urteil konnte Petrarca aber nur auf Grund genauer Kenntnis der Commedia fällen. In zwei Anekdoten hat uns Petrarca in seiner ungeheuer präzisen und unrhetorischen Erzählungsweise Dantes überlegen

---

1) Fam. XXI 15 (III p. 108—116).

2) *lanistae* muß bekanntlich mit 'Metzger' oder 'Schlächter' wiedergegeben werden, vgl. Koerting aO. S. 501.

3) Goethes Verhältnis zu Dante ist nicht so einfach zu erkennen, da es zu verschiedenen Zeiten verschieden war. Keinesfalls darf man die Bemerkung in den Tag- und Jahresheften oder gar in dem Gespräch mit Eckermann vom 3. Dezember 1824 zum Ausgangspunkt für eine Beurteilung dieser Frage nehmen. Vgl. Italienische Reise, III. Teil. Cottasche Jub.-Ausg. S. 89.

4) Convivio I cap. V. Klemperer macht aO. darauf aufmerksam, daß Petrarca umgekehrt für seine Liebesdichtung die Volkssprache verwendete, weil ihm Latein, die Sprache der Theologie und Philosophie, zu erhaben für sie erschienen sei. Voraussetzung für sein Dichten kann dieser Gedankengang natürlich nicht gewesen sein — sehr wohl aber nachträglich konstruierte Entschuldigung.

schlagfertige Ironie auch gegenüber großen Herren geschildert, und dort nennt er ihn 'einen Mann, der durch seinen freimütigen Trotz in Betragen und Redeweise ein wenig freier war, als den zarten und ‚gespreizten' Ohren und Augen der Fürsten unserer Zeit genehm sein mochte'[1]). Wenn Eppelsheimer die von ihm lateinisch zitierte Stelle im Text (S. 22) mit 'seinen Zeitgenossen zu rauh in seinen Sitten und in seiner Rede zu frei und offen für die zarten Empfindungen ihres Zeitalters' wiedergibt, kommt er gewiß bequem zu der Gegenüberstellung des anmutig liebenswürdig werbenden Petrarca mit dem 'weichen frauenhaften Klerikerantlitz' und des 'schroffen und unliebenswürdigen Dante', 'gemieden als ein Dämonischer, dem man zutraut, leibhaftig in der Hölle gewesen zu sein'.[2])

Wieviel Dantes Gedicht Petrarca an wirklich Bleibendem gegeben hat, erkennt man schon aus dem Brief vom Fuße des Mont Ventoux vom 26. April 1336[3]) — für dessen großartige Gestaltung 'Form und Erlebnis' des Purgatorio eine Voraussetzung ist —, ganz abgesehen von oft bemerkten deutlichen Spuren des Eindrucks der Commedia-Lektüre. So richtet Petrarca mit bewußter Beziehung im ersten seiner Cicerobriefe[4]) an Cicero fast dieselben verehrenden Worte, die im XXII. Gesange des Purgatorio Statius zu Virgil sagt. Andererseits scheut Petrarca, wie schon Gregorovius gesehen hat[5]), auch vor scharfem Widerspruch gegen Dante nicht zurück, wenn er in der Sache anderer Meinung ist: Papst Cölestin V. ist ihm ein leuchtendes Vorbild für den Mut zum Leben in der Einsamkeit, und er verteidigt ihn daher mit wörtlicher Anspielung auf Inf. III 60 gegen den Makel der '*viltà*'[6]), den ihm Dante, allerdings ehe die Kirche den Papst heilig gesprochen hatte, an dieser Stelle anheftet.

Nach alledem erscheint es mehr als fraglich, ob es für die 'problematische Zerlegung und Deutung von Petrarcas Geist', wie sie Eppelsheimer sich vorgenommen hat, irgendwie fruchtbar ist, wenn man mit allen Mitteln einen Kontrast zwischen den beiden großen Männern herauszuarbeiten sucht. Im Grunde widerfährt damit beiden nicht Gerechtigkeit, wenn in der Bewertung aller Einzelheiten eine Voreingenommenheit deutlich bleibt.

Der Canzoniere ist für Eppelsheimer nach langem Schwanken schließlich wieder, wie so vielen vor ihm, doch 'der Spiegel eines eitlen, unruhigen, ichsüchtigen Herzens', allerdings eines Herzens, 'das ihn mit anderen Eigenschaften nicht geschrieben hätte' (S. 32). Petrarca *hat* den Canzoniere geschrieben, aber sein Herz

1) Rerum memorandarum II 4, 21 (ed. Bas. 1581, p. 427).

2) Dieser Vergleich ist bewußt dem von De Sanctis, Saggio critico sul Petrarca, formulierten nachgebildet. De Sanctis, dessen Bedeutung für die italienische Literaturwissenschaft bekannt ist, kann auch sonst als Beispiel dafür dienen, daß sogar hochgebildete Italiener manchmal den richtigen Standpunkt gegenüber Petrarca nicht finden konnten.

3) A. Foresti, Quando il Petrarca venne allo 'Studio' in Bologna (L'Archiginnasio, Bologna XVII 1922), weist nach, daß die alte Datierung ins Jahr 1336 richtig ist und daß man nicht mit Lo Parco die Besteigung ein Jahr früher ansetzen muß.

4) Fam. XXIV 3 (III p. 262).

5) Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 4. A. VI S. 504, Anm.; Neue Ausgabe 1926 II S. 103.

6) De vita solitaria II 3, 18 (ed. Bas. 1581, p. 266).

ist nicht eitler und nicht ichsüchtiger, als ein jedes Herz, '*che per prova intenda amore*'. Aus der klar zutage liegenden Abhängigkeit der äußeren Form der Gedichte im Canzoniere von der Troubadourpoesie sollte man sich hüten zu schließen, daß Petrarca, 'zu zag, um für seine inneren Kämpfe wirklichen Austrag zu suchen', sich auf diesem gesicherten Boden gehalten habe (S. 30). Das Wunder der Dichtung Petrarcas ist doch eben gerade, daß sich bei ihm jede noch so künstliche und scheinbar berechnete Form der Provenzalen mit einem nur ihm eigenen neuen Leben erfüllt hat. Wenn man aber über die rein formale Würdigung eines Kunstwerkes zur Beurteilung seines Verfassers als ethisches Subjekt vordringen will, darf man nie vergessen, daß ein fertiges großes Kunstwerk niemals 'der Masse qualvoll abgerungen' scheinen kann, daß diese Vollendung aber nur dann erreicht wird, wenn die Kämpfe vorher bis zum Ende gekämpft worden sind. Als Beispiel, wie weit die innere Belebung der äußeren Form bei Petrarca auch im Kleinsten möglich ist, sei hier das Sonett XX (24) angeführt, gerade weil es nur die Antwort auf eine poetische Zuschrift ist und nicht, wie die Gedichte an Laura und viele andere, einer elementaren lyrischen Erschütterung seine Entstehung verdankt. Der Dichter Stramazzo von Perugia hatte ohne jede Spur von wirklichem Schauen in seinem Huldigungsgedicht an Petrarca das Wort '*Cecropia*' ungefähr in dem Sinne von 'Athen' gebraucht, und auf dieses Wort gibt es selbst im Italienischen nur wenige Reime. Da Petrarca nun nach der Zeitsitte in gleichen Reimen zu antworten hatte, nahm er zu dem Worte '*Etiopia*' seine Zuflucht, aber schon hatte ihm dieser Klang das Bild von sonnendurchglühtem Wüstensande mitgebracht, der doch 'nicht so heiß brennen könne, wie sein eigenes Herz'. Das Lebendige in Petrarcas Dichten sieht Eppelsheimer natürlich auch, aber er sieht es wie viele nur in der Form, hauptsächlich weil er wie viele glaubt, ein wahrer Dichter dürfe nur aus historisch wirklichem Erlebnis heraus dichten. 'Nicht die Wahrheit des Erlebens, sondern die wahre Empfindung eines zu erleben Möglichen macht jedoch die Wahrheit einer Dichtung aus.'[1]) Wenn man also weiß, daß Dichten 'göttlicher Wahn' ist, wird man die tief ergreifende Szene der Nacht des 19. Mai 1368[2]), als den schlaflosen alten Mann plötzlich die Erinnerung an ein vor 25 Jahren gedichtetes Sonett mit voller Stärke des Erlebens in die lyrische Situation versetzte, aus der es entstanden war, nicht als eine äußerliche ästhetische Angelegenheit schildern und nicht sagen können, daß die bloße 'Aussicht, einen vor Jahren geschriebenen Vers zu verschönen', Petrarca mitten in der Nacht an den Schreibtisch gelockt habe (S. 36).

Mit der Auffassung von Petrarca als Lyriker eng verbunden ist auch für Eppelsheimer die wie es scheint, immer noch unausrottbare, aber grundfalsche Vorstellung von seiner '*Acidia*' als einer höchst modernen und dem modern empfindenden Petrarca daher sehr angemessenen Form des 'Weltschmerzes'. Diese Vorstellung geht von Voigt aus, sie bildet bei *Dilthey* ein Grundlage für die Vorstellung von Petrarcas Lebensauffassung[3]), sie ist dann durch *Hefele* kürzlich noch

1) C. Appel, Zur Entwicklung italienischer Dichtungen Petrarcas, Halle 1891, S. 124.
2) Cod. Vat. Lat. 3196 fol. 2v, vgl. Appel aO. S. 34.
3) Gesammelte Schriften II 1914, S. 23.

in weitere Kreise getragen worden[1]) und hat das Bild von Petrarcas Seelenleben so sehr bestimmt, daß sie auch bei Eppelsheimer wieder erscheint. Was der Begriff der '*acidia*' für Petrarca wie für jeden Menschen seines Jahrhunderts bedeutete, hätte man längst wissen können, da bereits vor fast 40 Jahren Rochus von Liliencron in abschließender Weise über diesen Begriff gehandelt hat.[2]) *Acidia* ist die Kapitalsünde, deren sich Petrarca bei seiner Selbstbetrachtung bewußt wird, eine Sünde, die vielen unserer Heutigen vielleicht unscheinbar und künstlich aufgebauscht vorkommen mag, weil sie lieber von einer recht handfesten Schlechtigkeit hören wollen, wenn jemand sein Ich zergliedert und eine Beichte ablegt. Acidia (vom Griechischen ἀκήδεια, im Mittelalter vielfach mit falscher Etymologie von '*acidus*' hergeleitet) ist nichts anderes als Lässigkeit in der Liebe zum Guten, zum Reiche Gottes, Trägheit in der Ausführung dessen, was man selbst als gut erkannt hat, jene Sünde, an die der Dichter noch in einem seiner spätesten Sonette denkt:

*I'vo piangendo i miei passati tempi*
*i quai posi in amar cosa mortale,*
*senza levarmi a volo, avend'io le ale*
*per dar forse di me non bassi esempi.*

Die '*acidia*' ist mit Traurigkeit über sich selbst genau so verbunden, wie die ihr entgegengesetzte Kardinaltugend der '*caritas*' mit Freude, wenn sie nicht etwa so stark auftritt, daß sie zum feindseligen Verhalten gegen Gott umschlägt und daß dann aus der '*tristitia*' ein '*furor*' wird.[3]) Petrarca redet also nicht von der Süßigkeit der Hingabe an schmerzliche Stimmungen, wenn er in seiner großen Beichte sich von Augustin seine acidia vorhalten läßt und sie auch zerknirscht seinem Beichtiger eingesteht. Er stellt sie geradezu in Gegensatz zu allen anderen Sünden, von denen er sich nicht frei weiß, denen aber immerhin eine 'gewisse, wenn auch falsche Süßigkeit' innewohnt: '*omnibus ferme quibus angor aliquid falsi licet dulcoris immixtum est, in hac autem tristitia* (das ist hier das Synonym für *acidia*) *et aspera et misera et horrenda omnia apertaque semper ad desperationem via et quidquid infelices animas urget in interitum*'.[4]) Wenn Hefele diese Stelle mit größerer Behutsamkeit übersetzt hätte, würde die Auffassung, daß *acidia* der

1) Francesco Petrarca, Gespräche über die Weltverachtung (Zeitalter der Renaissance herausg. von Marie Herzfeld, I. Serie, Bd. II S. 62).

2) Die Insassen des vierten Danteschen Sünderkreises, Ztschr. für vgl. Lit.-Gesch. und Renaissance-Lit. N. F. III 1890, S. 24. Vgl. auch L. Schütz, Thomas-Lexikon 2. Aufl. 1895, S. 10.

3) Nach Liliencrons überzeugenden Darlegungen gibt es daher auch zwei Arten von 'Acidiosen' bei Dante im Schlamme des Styx: Oben die '*furiosi*' (Inf. VII 110), als deren Hauptvertreter Dantes Feind Filippo Argenti erscheint (Inf. VIII 39ff.), und die man wegen der Worte '*color che vinse l'ira*' (Inf. VII 116) fälschlich für die Zornmütigen gehalten hat, während die wirklichen '*iracundi*' erst in der unteren Hölle (Inf. XII. 46—XVII 78) anzutreffen sind. Tief unten im Schlamme stecken dagegen die '*tristes*', und Dante sieht nur die Blasen ihres '*accidioso fummo*' aufsteigen. Es ist bedauerlich, daß die klare Definition der *acidia*, wie sie Liliencron gibt, mit seiner für das Verständnis des Aufbaus der Commedia so bedeutungsvollen Arbeit in Vergessenheit geraten ist.

4) De contemptu mundi II (Secretum ed. Bas. 1581 p. 347).

Weltschmerz sei, doch nicht mehr sich in dem Maße weiterschleppen. Ihm ist der schwere Ton auf dem *hac autem* entgangen, und so hat er nicht verspürt, wie fundamental der Unterschied ist zwischen all den falsch gerichteten Trieben, von denen Petrarca sich oft genug beängstigt fühlt, die aber mit Süße vermischt sind — d.h. um nur die hauptsächlichsten zu nennen, seine Liebe und sein Ruhmbedürfnis —, und dem viel furchtbareren Übel der *acidia*, das unbemerkt zur Hölle führen kann. Er hat sogar einfach *acidia* an der entscheidenden Stelle des Textes ohne jedes Bedenken mit 'Weltschmerz' wiedergegeben, und so konnte gerade das wichtigste Bekenntnis Petrarcas in seiner Beichte deutschen Lesern nicht verständlich werden. Man hat neuerdings geglaubt, Petrarca hätte keine Kenntnis von dem durch Thomas von Aquino in seinem System entwickelten Sündenbegriff haben können, weil er kaum so früh dessen Summa gelesen hätte.[1]) Wer aber in diesem Zeitalter überhaupt auf einer Universität war, dem mußten diese Begriffe auf Schritt und Tritt begegnen, sogar wenn er das Buch selbst nicht gelesen haben sollte, was für Petrarca aber ganz besonders unwahrscheinlich ist. Auch Dante setzt ja die Kenntnis des thomistischen Systems bei seinen Lesern voraus, sonst hätte er sich im Inferno wie im Purgatorio nicht mit so knappen Andeutungen begnügen können. Wenn man die *acidia* so versteht, verliert sie vollständig alles Krankhafte[2]), denn die furchtbaren Zustände, die Petrarca seinem Bericht nach an sich selbst erlebt, sind eben der aufs Höchste gesteigerte Ausdruck der Zerknirschung eines wahrhaft religiösen Menschen und die Darstellung eines inneren Läuterungsprozesses.

Der Humanist Petrarca ist von jeher günstiger beurteilt worden, vor allem seit das große Werk Pierre de Nolhacs vorlag.[3]) Die deutsche Petrarcaliteratur hat allerdings meist mehr die philologische Seite der Leistungen des Dichters als Begründers der humanistischen Bewegung zu würdigen verstanden. Die sprachschöpferische Tat, die er für alle folgenden Literaturen und Sprachen, gerade auch für die deutsche, als lateinischer Dichter und Stilist vollbracht hat, ist trotz Burdachs bedeutsamen Forschungen nur von wenigen neueren Beurteilern Petrarcas genügend bewertet worden. Sie wird auch bei Eppelsheimer nicht genug hervorgehoben, obwohl er hier manches sehr gut sieht. Auch ihm erscheint der frühe Humanismus mit Recht als eine sehr lebensnahe Bewegung, und Petrarca ist für ihn mit seinem intuitiven Erfassen des Geistes der lateinischen Sprache nie der Volkssprache fern, wie es die späteren Humanisten sind. Die positive Seite in Petrarcas Schaffen hätte aber schärfer herausgestellt werden können. Zunächst muß man betonen, daß seine lateinische Poesie vollwertige Dichtung ist; vereinzelte Ausnahmen widersprechen dem nicht. Ihre Gipfelpunkte vertragen den Vergleich mit dem Besten, was die klassische lateinische Dichtung hervorgebracht hat. Eppelsheimer hat nun allerdings Recht, wenn er die hohe Bewertung künstlerischer Nachahmung und Nachschöpfung eine charakteristische Eigentümlich-

1) E. Tatham, Francesco Petrarca, The first modern man of letters. His life and correspondence. London Sheldon Preß II 1926 p. 263.

2) Dilthey aO.; Hefele aO. S. XVIII.

3) Pétrarque et l'Humanisme, 2e éd. Bibliothèque littéraire de la Renaissance N. S. 5, I—II. 1907 (1ère éd. 1892).

keit römischen Geistes nennt, die 'logische Folge einer Kunstanschauung, die Meisterschaft über Ursprünglichkeit stellt' (S. 39). Nachdem jedoch tieferes Eindringen in den innersten Wesensgehalt klassischer lateinischer Dichtung und Prosa uns gelehrt hat, das Große in ihr darin zu sehen, daß bei ihren wirklichen Meistern die 'imitatio' alles andere sein kann, als formale Meisterschaft der Nachahmung, ist es nicht richtig zu übersehen, daß auch bei Petrarca aus der 'imitatio' der Antike immer wieder eine neue Schöpfung allergrößten Formats entsteht, eine Schöpfung, deren Auswirkungen kaum hoch genug angeschlagen werden können.

Näheres Eingehen auf Petrarcas schöpferische Taten in lateinischer Prosa würde hier zu weit führen. Hier muß genügen, darauf hinzuweisen, wie weit Petrarca imstande war, auf großen Vorbildern des Altertums aufbauend zu einer ganz neuen schöpferischen Form vorzudringen. Im Secretum ist nicht nur Augustins so unklassische gewaltige Sprache neu erstanden; durch Petrarcas Werk wird vielmehr Augustins Persönlichkeit in einer Weise real heraufbeschworen, wie es bis dahin höchstens den Gestalten geschehen war, die Dante in der Commedia zum Leben erweckt hat. In der Übertragung von Boccaccios Griselda-Novelle ist zwar ciceronianisches Latein und Ciceros Meisterschaft im erzählenden Vortrag[1]) Stütze der sprachlichen Einkleidung des Stoffes, aber weit darüber hinaus ist hier, wie kaum je zuvor auf lateinisch, ganz frei von schulmäßiger Rhetorik eine Geschichte so erzählt, daß sie sich als eine wahre Begebenheit vor den Ohren der Zuhörer zuträgt und daß die Personen als wirklich handelnde Menschen erscheinen. Dies ist als dichterische Leistung um so höher zu bewerten, als Petrarca trotz engster Anlehnung an das Original des Boccaccio die Charaktere — durch ganz leise Verschiebungen des Tons ihrer Rede und durch ganz wenige Hinzufügungen und Streichungen innerhalb der Erzählung selbst — umprägt und die Geschichte dadurch dem Leser eine andere Bedeutung gewinnen läßt. Für Boccaccio war ihr Sinn und Ethos durch den Gesamtplan des ganzen Dekameron bestimmt[2]), und die Veränderungen, die Petrarca anbrachte, waren nicht etwa als Kritik an der Fassung gemeint, die sein Freund dem Stoff verliehen hatte, sondern von dem sicheren Instinkt eingegeben, daß bei einem Umgießen in neue Form stets neue Gesichtspunkte maßgebend sind.

Daß Petrarca in der Philosophie seiner Veranlagung nach weder zu einem eigenen noch zu einem fremden System gelangen konnte, ist niemals zweifelhaft gewesen, und Dilthey hat dies prägnant genug formuliert. Eppelsheimer hat darüber hinaus Petrarcas instinktive Abneigung gegen die Scholastik seiner Tage klar herausgearbeitet, vielleicht nur nicht genug betont, daß diese Abneigung sich eben nur gegen die *späte* Scholastik richtete, die ihre Blüte längst hinter sich hatte.

Gerade in unseren Tagen, da nicht nur in den Spezialwissenschaften, sondern sogar innerhalb ursprünglich gerade sehr stark systematisch angelegter philosophischer Richtungen eine nach Platos und Augustins Art freiere Form des Philosophierens wieder gebieterisch gehört zu werden verlangt, läßt sich nicht mehr

1) Außer dem Somnium Scipionis scheinen ihm die von rhetorischem Pathos unberührten erzählenden Stellen ciceronianischer Reden im Ohre geklungen zu haben.

2) Vgl. André Jolles, Einleitung zur Inselausgabe des Dekameron S. XCV.

übersehen, daß Petrarca durch eine solche Haltung, auch im eigentlich Philosophischen, bezeichnender Vertreter eines durch Augustin vermittelten Platonismus ist. Platonisches Philosophieren kann aber wohl kaum als nicht vollbürtige Philosophie genommen werden, denn es hat neben der reinen Systematik stets dauernde Gültigkeit. Das Positive in Petrarcas Wesen, das ihn hinderte Systematiker zu sein, befähigte ihn aber zugleich in jedem Augenblick mehr zu sein als ein theoretischer Philosoph. Wenn man an seinen moralphilosophischen Traktaten auszusetzen hat, daß die Diskussion in ihnen zu keinem konkreten moralischen Endergebnis führt, so hat man vergessen, daß er in tieferer Erkenntnis des Menschlichen die Unzulänglichkeit jeder philosophischen Erörterung gegenüber den Urinstinkten des Menschen gefühlt hat wie kein Zweiter, daß er diese Unzulänglichkeit darstellen wollte und die künstlerischen Mittel dazu fand. Darum entringt sich am Ende seiner Beichte vor Augustin dem 'Franciscus', nachdem er die Berechtigung aller Mahnungen seines Meisters mit seiner ratio erfaßt hat, der aus dem Innersten aufsteigende Seufzer: '*sed desiderium frenare non valeo*'; und darum läßt Petrarca in den Dialogen 'De remediis utriusque fortunae' die menschlichen Gefühle, die gleichsam als menschliche Wesen mit der Vernunft disputieren, von dieser wohl überzeugt aber nicht beschwichtigt werden. Das mag man mit Dilthey moralischen Pessimismus nennen, aber es ist der augustinische Pessimismus und im Hintergrund steht auch der augustinische freie Wille, der überwinden kann, und mit besonderem Bedacht läßt Petrarca auf das zitierte Geständnis im Secretum noch das Versprechen Augustins folgen, bei Gott Fürbitte einzulegen, daß seinem 'Franciscus' die Kraft dieses Willens beschieden werde.

Die Darstellung des Lebensgefühls, die *Eugen Wolf* in den Rahmen einer Monographienreihe zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance eingefügt hat[1]), ist im Grunde von vornherein mehr dazu bestimmt, eine geschichtsphilosophische Theorie des Verfassers an dem Spezialfall Petrarca zu erläutern, als positiv Neues über ihn zu bringen. Das Bild, das Wolf bei seinem Versuch, mit der Erfassung der Seele Petrarcas zugleich ein 'Stück Zeitseele' zu fassen, verwendet, ist jedoch fast ungeprüft aus der früheren Literatur übernommen oder in ihrem Sinne weiter ausgeführt, so daß auch hier zu viel von der alten Vorstellung weitergetragen wird. So muß für das 'irrationale Lebensgefühl', das nach Wolf ein Charakteristikum Petrarcas wie eines jeden repräsentativen Geistes ist, als einer der Hauptbeweise die 'acidia' herhalten, in der eine ausgesprochen pathologische Seite von Petrarcas Charakter erkennbar sein soll. Die Eitelkeit, die Ruhmsucht, die Berufsscheu — all die alten Requisiten fehlen nicht, und auch hier ist wieder die Rede von der nach Koertings Vorgang so oft nachgebeteten Interesselosigkeit Petrarcas gegen Freunde, die man in merkwürdigster Verkennung des Wesens seiner Briefe gerade *dem* Manne angedichtet hat, dem es wie wenigen Menschen gegeben war, mit allen Fasern seines Herzens Freund zu sein. Wohin es führen kann, wenn man Tatsachen durch historisch psychologisches Ausdeuten

---

1) Petrarca, Darstellung seines Lebensgefühls. Leipzig, Teubner 1926 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von Walter Goetz, Bd. 28).

für eine vorhergefaßte Theorie verwertbar zu machen gezwungen ist, wird am klarsten an der Stelle, wo Wolf meint, Petrarca habe deshalb so gern Latein geschrieben, weil es 'als Fremdsprache' für ihn ein besonders geeigneter Träger 'irrational-assoziativer Elemente' gewesen sei — und das sagt man von Petrarca, der selbst seine konkretesten Notizen lateinisch niederschrieb![1])

Es darf nicht übergangen werden, daß die ausländische Literatur über Petrarca, besonders die französische, im allgemeinen in ihm über dem großen Mann nie den großen Menschen derart übersehen hat, wie es in der unsrigen so oft geschehen ist.[2]) Dies ist zum großen Teil das Verdienst von Männern wie Pierre de Nolhac, neben dem der soeben verstorbene Henry Cochin nicht Geringes geleistet hat. Von neueren Italienern sei hier nur Arnaldo Foresti erwähnt, in dessen zahlreichen, sehr scharfsichtig Einzelfragen der Petrarcabiographie erörternden Aufsätzen der ehrfürchtig zurückhaltende Standpunkt gegenüber dem Menschen Petrarca stets gebührend gewahrt bleibt. In England hat Edward Tatham mit anerkennenswerter Liebe zu seinem Stoff und seinem Helden eine große Biographie Petrarcas begonnen, von der zwei Bände vorliegen.[3]) Aber abgesehen davon, daß eine amerikanische Kritik angesichts dieser riesigen kompilatorischen Arbeit gesagt hat: '*Canon Tatham has told everything — and the bones of Petrarch lie buried under monumental superfluity*'[4]), kann nicht verschwiegen werden, daß sich Tathams Auffassung gar zu oft nicht wesentlich über die von ihm selbst bespöttelte deutsche erhebt.

Am 6. April jährt sich zum sechshundertsten Male der Tag, an dem Petrarca durch die Begegnung mit Laura zum Dichter wurde. Vielleicht wird dieses Jubiläum, das in Avignon feierlich begangen werden soll, auch in Deutschland weiteren Kreisen Anlaß sein, sich darüber Rechenschaft zu geben, wieviel der Dichter noch heute für uns bedeutet.

---

# DAS NACHLEBEN ANTIKER PHILOSOPHIE IN DER NEUEREN FRANZÖSISCHEN LITERATUR

VON FRITZ NEUBERT

## II. DIE BLÜTE DES STOIZISMUS UND DER EPIKUREISMUS

Das Schwergewicht der von Charron-Montaigne Ende des XVI. Jahrh. ausgehenden stoischen Strömung lag, wie wir gesehen haben, in dem überragenden Kultus der Vernunft und damit verbunden einem Zurückdämmen des christlichen Denkens. Diese ausgesprochen laizistische, antik-heidnische Richtung mündet schließlich geradeswegs ein in Deismus, in die Moral der Libertins und letzten Endes den Atheismus. Die Entwicklung zu diesem krönenden Finale vollzieht sich

1) Daß Latein gerade dem Zeitalter Dantes und Petrarcas 'nichts Fremdes, sondern die Ausdrucksform der eigenen Seele war', findet sich gut ausgeführt bei H. Delbrück, Weltgeschichte III (1926) S. 98ff.

2) Vgl. oben S. 176 Anm. 3.

3) S. oben S. 176 Anm. 1. 4) 'The Nation', New York 29. IX. 1926.

erst im XVIII. Jahrh.; im XVII. Jahrh. bleibt es zunächst eine Art unterirdischer Strom, der mit seiner Abkehr vom Christentum im Gegensatz zur 'offiziellen' Literatur des *grand siècle* dahinfließt. Denn in dessen erster Hälfte ist die ursprüngliche Verbindung des Stoizismus mit dem Christentum zu neuem Leben erwacht und verleiht ihrer Literatur ihr besonderes und charakteristisches Gepräge. Wieder ist es das eigene Erlebnis hervorragender Persönlichkeiten, das die Stahlhärte der alten Moral mit christlicher Gläubigkeit zu einer neuen Weltweisheit gestaltet. Keinem unter ihnen kommt dabei eine so bedeutungsvolle Stellung zu wie dem kraftvoll und unerschütterlich seinen Weg des vorbildlichen Ehrenmannes gehenden Großsiegelbewahrer *Du Vair*. Sein Lebenswerk und seine literarischen Schöpfungen sind bereits Gegenstand mehrfacher Einzeluntersuchungen in Frankreich gewesen[1]), die besondere Art seines Stoizismus mit ihrer eigentümlichen engen Verbindung mit seinem künstlerischen Formideal sowie beider Fortwirken ist noch lange nicht genügend gewürdigt worden. Es ist nicht zuviel behauptet, sein literarisches Werk geradezu als Ouvertüre der kommenden ersten klassischen Periode zu bezeichnen, nach geistigem Gehalt wie Streben nach einer neuen künstlerischen Form. In sieben von heißer Vaterlandsliebe durchglühten, auf bestimmten antiken Vorbildern mit sorgsamer Sprachkunst gebauten Reden zeigt er praktisch, was er in einem sehr beachtenswerten *Traité de l'éloquence française* (1595) für die französische Beredsamkeit ersehnt. Seine künstlerischen Prinzipien sind durchdrungen von dem Streben nach vernunfterhellter Klarheit, Ordnung, Symmetrie, Maßhalten und Einfachheit; sie bekämpfen das Übermaß affektierter Schmuckmittel, '*les excès et les enfleures des paroles*', die Dunkelheit wie die Monotonie; sie betonen machtvoll die Notwendigkeit einer Harmonie von geistigem Gehalt und Form, nicht nur die Pflege der letzteren. In der philosophischen Begründung der *éloquence*, die zu einem überzeugungsstarken Hymnus auf die *exquise communication du discours et de la raison*, diesen '*gouvernail des âmes*' wird, erheben sich seine Gedanken zu der seltenen Höhe echten Humanismus, indem sie die Macht, die Vorherrschaft des Geistes durchs Wort über die anderen brutalen, materiellen Mittel zur Herrschaft enthusiastisch feiern.

Mit diesen bereits rein klassischen Tendenzen harmoniert aufs schönste seine Weltanschauung, die, an Stelle des lyrischen, blinden Enthusiasmus, des Überschwanges der Empfindungen, nach einer inneren Ordnung, einem starken Maßhalten, einer überlegenen durch *raison* und *volonté* vermittelten Seelenruhe strebt. Von seinen vier größeren Werken: *La Sainte Philosophie* (1585) — *Manuel d'Épictète* (1591) — *De la philosophie morale des stoïques* — *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques* (1594) sind die ersten drei mehr oder minder theoretische Systeme, die von dem vierten, der '*Constance*', durch die lebendige Dialogform und den Rahmen der zeitgeschichtlichen Ereignisse — das Ganze ist als eine Unterhaltung Du Vairs mit drei Freunden in Paris während der Belagerung durch Heinrich IV. (1591) gedacht — übertroffen werden. Epiktet ist für Du Vair

1) Cougny, Guillaume du Vair, 1857. — R. Radouant, G. du Vair. L'homme et l'Orateur jusqu'à la fin des troubles de la Ligue, 1907. — L. Zanta, La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle, 1914.

neben Seneca die Hauptquelle; die '*Constance*' hat dazu ihr Vorbild in der einige Jahre zuvor publizierten, sehr wirkungsvollen Abhandlung De constantia des Justus Lipsius. Mag in den späteren Werken die christliche Tendenz nicht so scharf ausgeprägt sein wie in der anfänglichen *Sainte Philosophie*, so bleibt doch auch hier das charakteristische Wesensmerkmal die nie abreißende enge Verbindung stoischer mit christlichen Ideen. Erst recht sind hier die ursprünglich einander entgegengesetzten Gedanken, für die in der alten Stoa Max Pohlenz[1]) eine geistreiche Lösung versucht hat, miteinander verknüpft: der Glaube an die Autarkie des Menschen, der optimistische Stolz auf die Macht der Vernunft, mit dem Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht, der *Providence*, die über uns waltet und unser Geschick lenkt, vor allem auch mit dem Gedanken der Pflicht zum ethischen Handeln. Das Endziel all seiner Weisheit ist wiederum das eudämonistische Ideal des Freiseins von Leiden, des Zustands der Glückseligkeit fern von allen Leidenschaften, die es zu bekämpfen gilt durch Willenskraft, die ihrerseits von der Vernunft geleitet wird. Ein schlichter, gesunder, männlich starker Optimismus, der alle Weichheit, alle *luxure* verachtet, der an die Macht des Guten, an die Macht des Geistes über die Materie, an eine alles weislich regierende göttliche Weltordnung glaubt, bildet die Basis. Gewißlich bleibt die Sorge um das eigene 'Ich' der Zentralkern, aber er ist ein Egozentrismus edelster Art, der in seiner praktischen Ausführung zum reinsten Altruismus wird. Das 'Ich' soll zur Ruhe, zur inneren Befriedigung gelangen, aber nicht auf Kosten anderer, sondern vermittels der Hingabe für andere. Stufenweise steigt diese altruistische Ethik auf, aus dem Schoß der Familie über das Vaterland zur Gottesliebe, immer wieder schwingend um die beiden Pole der irdischen wie jenseitigen *patrie*. Aber das aufwühlende eigene Erlebnis der kampferfüllten und doch friedenersehnenden Zeit hat bewirkt, daß der Patriot Du Vair die stärksten und hinreißendsten Worte für seine irdische *patrie* fand. Hierin aber liegt eine bedeutsame und für den Franzosen Du Vair bezeichnende Abbiegung sowohl vom echten Stoizismus wie Christentum. Der alle Menschheit umfassende Kosmopolitismus beider Religionen, diese wichtige Mittelstufe zwischen individuellem Ich und eng begrenztem Vaterland einerseits, der Gottheit andererseits, wagt sich nur sehr schüchtern ans Licht. Denn wenn er auch einmal, nach stoischem Vorbild, die Verbannung für kein Übel erklärt[2]), so ist dies eher eine literarisch-traditionelle Floskel. Sein heißestes Sehnen galt eben doch immer und immer wieder dem über alles geliebten Vaterland: '*Ayez donc soing de votre pays plus que de tout le reste du monde, ne préférez jamais votre particulier à son bien.*'[3])

Es würde zu weit führen, dies hier näher zu begründen; das Resultat seiner Weisheitslehre ist jedenfalls bedeutungsvoll: der ursprüngliche egozentrische Stoizismus wird unter seinen Händen altruistisch, die nach innen gerichtete Moral kehrt sich zugleich nach außen, und wir erleben so die Umbiegung der einst

1) Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung II 1926 S. 257 ff.

2) La Philosophie morale des stoïques; in Oeuvres, Rouen 1624, S. 709; ebd. S. 767 (*Constance* l. I).

3) Ebd. S. 718.

wesentlich statischen Weisheit in kraftvollste äußere Dynamik. *Constance en adversités* und sich für das Gesamtwohl opferndes Heroentum mit dem Ausblick auf die *vraie et sainte gloire,* die ihm die Unsterblichkeit in dem Gedächtnis der Nachwelt sichert, erst dies alles gibt dem Du Vairschen Stoiker die ersehnte *tranquillité de l'âme.* Diese nichts weniger wie graue Theorie wirkende lebensvolle Moral, die durch eine Fülle einzelner praktischer Beispiele verdeutlicht, und die abermals durch das rasch entschlossene, vernunftklare Abwägen der Handlungsmöglichkeiten eingeleitet wird, bildet ein geschlossenes in sich gefügtes und abgegrenztes Gebäude, das keinen Kompromiß mit anderen Ideenkreisen schließt. In dieser seiner Einhelligkeit und Begrenztheit steht es in entschiedenem Gegensatz zu der anderen von Charron-Montaigne herrührenden, aus heterogenen Elementen sich zusammensetzenden Linie, in der die praktischen, auf Epiktet zurückgehenden Lehren nur einen Teilausschnitt, vornehmlich im 3. Buch der *Sagesse,* darstellen. Dabei ist es, wie schon angedeutet, ebensowenig wie die griechische Stoa widerspruchslos, aber dieser Widerspruch zwischen der menschlichen Vernunftkraft und aktivistischen Willenstätigkeit einerseits, der Vorstellung von der alles bestimmenden, leicht zu passivem Fatalismus führenden Vorsehung andererseits, zwischen der Seelenfrieden suchenden, aber praktisch stärkste ethische Tätigkeit pflegenden Weisheit, ist hier nun gänzlich zum kraftvollen Aktivismus ausgeschlagen, und diese besondere Art des Stoizismus mit ihren hohen ethischen aber abgegrenzten Zielen, ihrem Altruismus, ihrer Zuspitzung auf den Patriotismus ist das innerste Gesetz der großen Literatur der Folgezeit geworden.

Du Vairs Weisheitslehre enthält zugleich noch ein Wesensmerkmal, das dem gesamten Neustoizismus der Zeit eigentümlich ist: die durch die bevorzugte Stellung des Menschen als Vernunftwesen und den sich daraus ergebenden Vernunftkult bedingte Beschränkung des Interesses auf den Menschen selbst. In der besonders stark christlich gefärbten *Sainte Philosophie* stimmt Du Vair zwar wohl einen schwungvollen Hymnus auf die Totalität der äußeren Naturphänome an: die Schätze im Innern der Erde, das buntfarbene Antlitz der Erde mit ihrer *variété d'herbes, de fleurs, de fruits, arbres, animaux* usw., auf den Kosmos mit den kosmischen Naturerscheinungen — aber all dies bildet nur ein echt christliches Hohelied auf Gottes Allmacht, ohne daß die ästhetische Freude dabei mitschwingt. Und selbst hier spitzt sich das Ganze in bezeichnender Bevorzugung auf das triumphierende Finale einer besonders liebevollen und sorgsamen Darstellung des Kunstbaus des Menschen nach Physis und Psyche als des größten Gotteswunders zu. Nun sind gewißlich ähnliche anthropozentrische Tendenzen bereits im Renaissancezeitalter lebendig, aber jenes spannt doch seine Gedankenflügel weiter hinaus und umfaßt auch die äußere Welt, die Natur, Landschaft, Tier- und Pflanzenwelt, ja selbst die Mineralien und kleinsten Lebewesen mit gleicher genießerischer Liebe. Jetzt aber rückt ausschließlich der Mensch in seiner gesamten *humanité,* d. h. seinen Charakteranlagen, Neigungen, Leidenschaften in den hellst erleuchteten Mittelpunkt literarisch-philosophischer Betrachtung, und ein ausgesprochener literarischer Anthropozentrismus reicht dem verbündeten Anthropozentrismus des noch nicht erschütterten biblischen kosmischen Gebäudes

die Freundeshand. Dadurch aber ergibt sich von vornherein eine bemerkenswerte Abgrenzung des Stoffgebietes der Literatur des XVII. Jahrh. Die äußere, den Menschen umgebende Natur, Fauna und Flora, wird immer mehr aus der Darstellung verbannt. Nicht als ob die Dichter dieser Epoche überhaupt kein Gefühl für Naturschönheit gehabt hätten, aber infolge der charakterisierten extrem anthropozentrischen Einstellung hielten sie es unter ihrer Würde, landschaftliche Vorzüge zu besingen. Wo finden wir in den Werken der Klassiker Naturschilderungen? Im Drama keine Spur. Wie heißt es in einer alten Ausgabe Molières: *le théâtre représente un lieu champêtre et cependant agréable.*[1]) Gewiß, in der Jugend verherrlichte immer einmal ein beginnender Dichter die Landschaft, die auf ihn Eindruck macht, wie Racine in seinem *Paysage ou promenade de Port Royal.* Auch Boileau flieht gelegentlich nach Horazschem Vorbild vor dem Getriebe der Großstadt in ein stilles Tal, aber doch wieder nur, um sich mit einem Buche Zerstreuung oder Muße zu einem schwierigen Reimschluß zu schaffen (6. Epistel). Voiture erzählt[2]) in witziger Absicht, wie sie bei einem Ausflug in das schöne Tal von Montmorency nichts fanden, was verdiente bemerkt zu werden, außer einem großen Hund, der in Ormesson an ihren Wagen kam, um seine Reverenz zu machen. Niemand hat der vorherrschenden Meinung in dieser ganzen Frage so klar und offen Ausdruck verliehen wie der scharf kritische St. Évremond: '*Un discours ou l'on ne parle que de bois, de rivières, de prés, de campagnes, de jardins, fait sur nous une impression bien languissante, à moins qu'il n'y ait des agréments tout nouveaux. Mais ce qui est de l'humanité, les penchants, les tendresses, les affections trouvent naturellement au fond de notre âme à se faire sentir; la même nature les produit et les reçoit; ils passent aisément des hommes qu'on représente en des hommes qui voient représenter.*'[3]) Und schon vorher hat Descartes die typische rationalistische philosophische Begründung der ganzen eigenartigen Anschauung in den zusammenfassenden Worten gegeben: '*Les corps sont objets de pensée non par leurs formes sensibles, mais par les notions intelligibles de propriétés et de rapports qui les représentent idéalement.*'[4])

Die Beispiele, die sich verhundertfachen ließen, beweisen immer nur von neuem, wie der in der stoischen Vernunftlehre wurzelnde Anthropozentrismus einengend gewirkt hat. Diese ablehnende Haltung lediglich mit dem bequemen Schlagwort der Gesellschaftsmoral und ihrer Vorliebe für höfische Sitten begründen zu wollen, heißt noch nicht, die letzten wirkenden geistigen Ursachen anzuführen. Die Sachlage ist vielmehr die, daß jener exklusive, bei aristokratischer Überhebung endende Anthropozentrismus den exklusiven aristokratischen Neigungen der vor allem auf ihren Intellekt stolzen vornehmen Gesellschaft entgegenkam und daher von ihr freudig aufgenommen wurde. So kommt es nun freilich, daß eine Naturdichtung, ja auch nur Ansätze von Naturfreudigkeit im poetischen Gewande nur bei

1) Zit. nach G. Charlier, Le Sentiment de la Nature chez les romantiques français, Bruxelles 1912, p. 43.

2) Lettres à Monseigneur le Cardinal de la Valette, ed. Bruxelles 1695, lettre X.

3) Oeuvres, Amsterdam 1726, Bd. III 'De la poésie'.

4) Discours de la Méthode (Charlier, op. cit. p. 45).

den sogenannten *irréguliers* des XVII. Jahrh. begegnen, die nicht auf das genannte Programm eingeschworen waren und auch meistens nicht zur vornehmen Gesellschaft gehörten. Unter ihnen verdienen hervorgehoben zu werden St. Amant, Théophile de Viau, später etwa der gänzlich konventions- und bindungslos dichtende Trobador des Jahrhunderts, Dassoucy, der eine enthusiastische Freude sogar an den schlichten Genüssen einer Fußwanderung bezeugt, wie erst später Rousseau. Spuren finden wir auch in der intimen Briefliteratur der Zeit, die ursprünglich nicht für den Druck bestimmt war. Aber echte, tiefe Naturfreudigkeit durchflutet erst Werke La Fontaines, und La Fontaine ist eben auch ein *irrégulier* auf seine Art, ein Klassiker zwar wohl, aber wiederum unklassisch durch seine größere Hemmungslosigkeit, die ihn auch am Hofe und in der Gesellschaft einen Fremdling bleiben läßt; der Dichter, der bereits dem kommenden Rokokozeitalter nahesteht mit seinem Freiheitsgefühl in allen künstlerischen Äußerungen, der typischste Epikureer und der Antipode stoischer Geisteshaltung. Im Roman endlich hat einzig d'Urfé in seiner *Astrée* eine warme Empfänglichkeit für Naturschönheit bewiesen[1]), aber gemessen am Gehalt der 'humanité' bleiben auch seine Landschaftsbilder nebensächliches Beiwerk, von den anderen Romanen der Zeit ganz zu schweigen.

Inwieweit, von diesem einen abgegrenzten Gedanken- und Gefühlskomplex ganz abgesehen, im übrigen die charakteristische Renaissance stoischer Weisheit von Bedeutung für die Literatur zumal der ersten Hälfte des *grand siècle* geworden ist, lehrt ein Blick auf die Hauptgattungen und ihre hervorragendsten Vertreter. Den Reigen der quantitativ bedeutenden, qualitativ meist gering bewerteten Lyrik eröffnet der als Vorkämpfer der Klassik von Boileau enthusiastisch gefeierte Malherbe. Seine Poesie nun ist, wie keine zuvor, von Klarheit, Gesetzmäßigkeit, Vernunft getragen. Nicht lyrischer Enthusiasmus, der das eigene Ich zum Mittelpunkt wählt, durchflutet sie, wohl aber ist Malherbe der erste Repräsentant des überlegenen, dämpfenden Verstandes, der sich über die Betrachtung eigener Leiden wie Freuden zu allgemeinen philosophisch-moralischen Reflexionen über die Dinge der Welt erhebt. Seine '*Consolations*', in denen er mit kühlem Abwägen und voll stoischer Gelassenheit Leidtragende über alle Vergänglichkeit des irdischen Daseins zu trösten sucht, bilden die Krönung eines Genres, dem selbst noch ein Hauptrepräsentant der *Seconde Volée* der Plejade, Bertaut, gehuldigt hatte, und das gegen Ende des XVI. Jahrh. unter der verstärkten Einwirkung Senecas emporgeblüht war, dessen Werke — philosophische Schriften wie Tragödien — gerade in dieser Zeit zu höchstem Ansehen in Frankreich gelangten.[2]) Wie sehr Malherbe sein Schüler war, ersieht man auch aus seiner Übersetzung wichtiger Teile Senecas (De beneficiis 1630 und Epistolae 1637), die an Feinheit alle bisherigen übertraf. Das besonders Interessante aber ist, daß Malherbe zunächst in den Banden der gekünstelten preziösen Poesie gelegen hat und zu der

1) Vgl. W. Fahrenheim, Das Naturgefühl in H. d'Urfés Astrée. Rom. Forschungen 39, 3. Erlangen 1925.

2) Neueste Publikation: Marie Delcourt, Étude sur les traductions des Tragiques grecs et latins en France depuis la Renaissance. Bruxelles 1925.

neuen, seinem Wesen homogenen dichterischen Auffassung wie Darstellungskunst erst übergegangen ist, nachdem er Du Vairs nähere Bekanntschaft gemacht hatte.[1]) Dieser erst erweckte in ihm die Vorliebe für Seneca, die stoische Weisheit und nicht zuletzt die neuere zur Klassik führende Auffassung der Kunst, die er theoretisch dann noch in seinem berühmten *Commentaire sur Desportes* begründete. Wie tief jene seinem innersten Wesen gemäß war, lehrt die freudige, nimmermüde Sorgfalt, mit der er an seiner Dichtung gefeilt hat; und wie sehr diese meist als kalt und rhetorisch verschrieene Poesie von hohem, eigenem Künstlertum getragen ist, hat Leo Spitzer in einer feinsinnigen Ehrenrettung von Malherbes '*Consolation à M. Du Perier*' kürzlich nachgewiesen.[2]) Unleugbar hat eine solche nach Klarheit und Knappheit des Ausdrucks strebende Dichtung ihre Vorteile gegenüber wahllosem Überschwang, aber freilich beweist die weitere Evolution der Lyrik mit ihrer übersteigerten Verstandeskühle, welche Gefahren in einer derartigen Überspannung des Intellekts in einer Sphäre, die vorwiegend das Gefühlsleben poetisiert, lagen.

Du Vair hat allem Anschein nach eine noch weiterreichende Wirkung ausgeübt, und zwar ist Rouen ein förmliches Zentrum des Stoizismus geworden. Denn hier erschienen, neben Charrons *Sagesse*, die meisten Gesamtausgaben seiner Werke in den 20er bis 40er Jahren; Rouen aber ist die Heimat des größten dramatischen Dichters stoischer Willens- und Vernunftkraft, Pierre Corneilles. In der Theorie wie Praxis erlebte dieser Dichter die Hochblüte des Stoizismus: außer den Büchern lehrten ihn Männer wie Richelieu, Turenne, Retz, was unbeugsame Willenskraft und vernunftmäßige Überlegung wie Handlung in seiner Epoche bedeuteten. Und dieser friedliche Bürger von Rouen trug in einer Zeit, in der der machthungrige Egoismus einzelner Verheerung, Tod und Zerstörung über das Land brachte, ein Ideal in sich, das seine vollendete homogene Bestätigung in Du Vairs Werken fand, die er jahrelang in den Buchhandlungen seiner Heimat ausliegen sah. An anderer Stelle wird der genauere Nachweis von mir geführt werden, wie die gesamte Ethik, die seinen Meisterwerken vom Cid zum Polyeucte ihr einzigartiges Gepräge verleiht, nichts anderes ist als die Dramatisierung der stoischen Lehren Du Vairs, mit ihrer charakterisierten Entwicklung aus dem Schoß der Familie über die irdische zur himmlischen *patrie*. Es ist der gleiche starke, christianisierte Stoizismus mit seiner altruistischen Färbung, der das hohe Ethos des Sichbezwingens zugunsten einer höheren Idee bis zum Sichopfern mit einer bisher unerreichten Kraft der Sprache wie dramatischer Wucht verherrlicht. Aber so mächtig ist auf dieses große Prinzip der menschlichen Vernunft und des Willens vom Dichter der Akzent gelegt worden, daß seine Gestalten Gefahr laufen, das Tragische einzubüßen. Überlegung, Wollen und Handeln geschehen so hemmungslos einheitlich bei ihm (vgl. den Monolog des Cid, 1. Akt), daß wir nicht spüren, ob und wie sie innerlich leiden. Die Übersteigerung des stoisch-rationalistischen Prinzips ist für Corneilles Drama die Klippe geworden, an der seine Kunst mehrfach gescheitert ist. Aber das von ihm verherrlichte Ideal der Selbstüberwindung,

1) Vgl. Brunot, La doctrine de Malherbe. P. 1891, chap. III.
2) Neuere Sprachen, Mai/Juni 1926 S. 191 ff.

der Bezwingung irdischer Leidenschaften vermittels des Verstandes und Willens wird, unter der tiefgehenden Einwirkung der Stoa, auch von anderen, den besten Autoren dieser frühklassischen Epoche, gepredigt. Descartes' neben seinem *Discours de la Méthode* wirkungsvollste Schrift, *Les Passions de l'Ame* (1649), ist fast nur eine Erneuerung der stoischen Ethik[1]), in der die ganze weitverbreitete Moral der Zeit ihre systematische philosophische Begründung erhält. Selbst aus des nicht allzutiefen, aber formgewandten Balzac zahlreichen Abhandlungen, insbesondere seinem *Socrate Chrétien* (1654), leuchtet vielfach ein warmer Schein christianisierten Stoizismus' hervor. Und er gleicht Corneille in seiner Anbetung des Römertums, in welchem er das Volk der Willenskraft und vernunftgemäßen Weisheit erblickt, wennschon er in seinen beiden ersten Discours an die Marquise von Rambouillet Charaktereigenschaften in den Vordergrund stellt, wie die Gabe der brillanten Konversation, die jenem nicht zukommen, aber erst recht den Affinitätsgedanken zwischen Rom und Frankreich verraten. Aber auch er huldigt, wie die besten seiner Zeit, in Ethik wie Ästhetik einem Ideal, das nun seine Erfüllung finden sollte, das klassische Ideal: kraftvollster Voluntarismus mit Neigung zu überschwänglichem Heroismus, stoisch-christliche Gedankenwelt, Anbetung des Lateinertums, dargestellt in einer kunstvoll logisch geregelten Klarheit, Abgemessenheit mit Neigung zu oratorisch-rhetorischer Wirkung.

Und endlich kann man auch den Roman dieser Periode heranziehen. Da ist zunächst als sehr eigentümliche Tatsache Ende der 90er Jahre des XVI. Jahrh. das plötzliche Emporwachsen eines ganzen Genres zu verzeichnen, das inmitten der übrigen petrarkistischen, tragischen oder sensuellen Stoffe das Ideal einer ethischen, auf Treue und Beständigkeit beruhenden Liebe predigt. Die Titel: '*Les constantes amours, La Constance de ..., Le Triomphe de la Constance*' usw. weisen abermals deutlich — und die Chronologie bestätigt es schlagend — auf den letzten Urquell, den Stoizismus, hin. Und es ist endlich auch eine Art Stoizismus, im Dienste der bis zur asketischen Marotte sich steigernden höfischen Liebe, der die Helden des idealistischen Romans des XVII. Jahrh., von D'Urfés *Astrée* an bis zu den Romanungeheuern einer Scudéry, von Orient zu Okzident, von Abenteuer zu Abenteuer hetzt und zu den ungeheuerlichsten Taten immer wieder antreibt. Es sind die Eigenschaften der *constance, force, justice, magnanimité, vaillance*, die auch hier verherrlicht werden, jene Tugenden, denen ein d'Urfé in Zeiten schwerer Not einen hehren Tempel gebaut hatte in seinen binnen kurzem acht Auflagen erlebenden, rein stoischen, nach Seneca und Epiktet geformten, *Epistres morales* (1608 ff.).

Mit diesen Romanen sind wir bereits an der eigentlichen Hochklassik angelangt, die etwa mit dem Regierungsbeginn Ludwigs XIV., also um 1660, anzusetzen ist. Bis dahin finden Seneca und Epiktet noch immer ihre Verehrer[2]), aber dann beginnt der rapid einsetzende Abgesang des Stoizismus. Jetzt haben sich die Ideale, um die die besten Dichterherzen gerungen haben, erfüllt; jetzt steht

1) P. Barth, Die Stoa, Stuttgart 1922, S. 212.

2) Ich nenne z. B. De Ryer: Sénèque, Traités divers, 1651—1661. — Desmarets de St. Sorlin: Les Morales d'Épictète, de Socrate, de Plutarque et de Sénèque, 1653. — G. Boileau: La Vie d'Épictète et l'Enchiridion, 1655.

der erhabene Absolutismus in seiner gesättigten Pracht vor ihnen vollendet da, und in diesem ist kein Raum mehr für die individualistische Kraft einzelner, für den stolzen Kampf um den Staat; jetzt gilt es nur noch Kämpfe auf dem gleißenden Boden des Salonparketts auszufechten. Und jetzt bricht der Stoizismus zusammen; er hat seinen Weg erfüllt und tritt nun zurück von der dritten großen Strömung, die in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh. immer kühner ihr Haupt zu erheben beginnt: dem Epikureismus. Der Vernunftkult bleibt wohl nach wie vor in Blüte, aber die Ethik wandelt sich, oder besser gesagt, die Anschauung vom Menschen und seinen Charaktereigenschaften. An den großen Gestalten der Literatur läßt sich wieder der Umschwung am schönsten beobachten. Welche enorme Gefahr das Hauptprinzip, der stoische Vernunftkultus, für die christliche Religion in sich barg, vermuteten zunächst nur wenige; fürs erste waren ja beide, Stoizismus und Christentum, einträchtig zusammengegangen. An Pascal erleben wir jetzt das großartige Schauspiel der Zerschmetterung des Stoizismus, wie sie Walter Küchler in reizvoller Weise schon dargestellt hat.[1]) Pascal hat Epiktet gelesen und sich mit ihm auseinandergesetzt; er hat bei aller Anerkennung seiner hohen Moral ihn bekämpft, weil er erkannte, daß die maßlose Verherrlichung der menschlichen Vernunft, die die Menschen nach der Stoa befähigte, selbst Gott zu erkennen, zu lieben und sich ihm aus eigener Kraft anzuähneln, den göttlichen Gnadenakt eigentlich unnötig macht. Für ihn und die Jansenisten bleibt ein ewiger und unüberbrückbarer Gegensatz zwischen der göttlichen und der seit der Erbsünde verderbten menschlichen egoistischen Natur bestehen, der nur durch den besonderen Willensakt Gottes, die Gnade, ausgeglichen werden kann. Aber aus freier, selbstherrlicher Anstrengung vermittels der menschlichen Weisheit und Erkenntniskraft zu Gott gelangen zu wollen, hält Pascal und mit ihm der Jansenismus für die größte Sünde. Und seine ganze Lehre und der Jansenismus mit ihm sind schließlich der krasseste Gegensatz zur antiken Weisheit geworden, deren irdischer Freudigkeit und menschlichem Selbstbewußtsein sie das Extrem des im Staub sich vor Gott windenden Menschen entgegensetzen. Und so kann es nicht wundernehmen, daß der größte Dramatiker der Hochklassik, Racine, der durch die Schule von Port-Royal gegangen ist, einen starken Hauch von dessen Geistigkeit mit sich trägt, den die aus eigenem Erlebnis geschärfte Erkenntnis der Welt und Menschheit um sich verstärkte. Gewiß spiegeln seine ersten Werke noch vielfach Züge Corneilles wider, den er als Meister wählte, gewiß bleiben auch seine Persönlichkeiten cartesianischen Geistes voll, indem sie sich ihrer Schwächen und Leiden vernunftmäßig bewußt werden, aber alle Vernunft- und Willenskraft reichen bei ihnen nicht aus, daß sie, wie bei Corneille und Descartes, über die Leidenschaften siegen. An Stelle der von edlem Altruismus erfüllten Heroen sind Menschen aus weicherem Holz geschnitzt getreten, voll Sensibilität, die bis ans modern Pathologische streift, Menschen, die ihre Leidenschaft, ihre egoistischen Wünsche zu Sklaven machen. Es sind die *Passions*, die schließlich doch über die *Raison* die Oberhand behalten, und die Leidenschaft, an der der stoische Vernunftkult jetzt scheitert, ist die Liebe.

1) Blaise Pascal und der Stoizismus. In 'Mitteilungen des Vereins der Freunde des humanist. Gymnasiums, Wien 1923.

Und wo wir hinblicken, überall das gleiche Schauspiel: Ablösung stoischer Kraft- und Willensherrschaft durch entgegengesetzte Richtungen, vor allem den Epikureismus, der die erste Rolle spielen wird. Wie intensiv von diesem ein Molière ergriffen worden ist, der zwar auch reichlich stoische Züge in sich trägt, hat Eduard Wechßler in seinem schönen Buch gezeigt.[1]) Mit La Fontaine und seinem Kreis endlich gelangen wir schon völlig in die neue Strömung hinein, die jetzt immer mächtiger anzuschwellen beginnt. Da ist nichts mehr zu spüren von Heroentum, von Altruismus oder stoischer Askese; hier herrscht materieller wie ideeller Epikureismus vor, umfassendste irdische Lebensfreudigkeit, die auch die äußere Umwelt, die Landschaft, literarischer Verherrlichung für würdig erachtet und in naivstem Egoismus nur das 'Ich' zu befriedigen trachtet, ohne Rücksicht auf den Nebenmenschen. Man schaue sich die Welt, die Menschheit, ihren Charakter an, wie sie sich in den wirksamsten Gattungen der Zeit, im *Roman Bourgeois*, oder den didaktischen Werken eines La Rochefoucauld und La Bruyère, vor allem in der Komödie widerspiegelt — nirgends eine Spur von Stoizismus, nur noch lachender, tollender, sich und die eigenen Wünsche frivol befriedigender Epikureismus. Und damit sind wir definitiv zur dritten geistigen Strömung gelangt, die aus der Antike nach Frankreich geflossen ist.

Auch hier hat die Renaissance die ersten Blüten gezeitigt. In der Zeit von 1514—1576 sind eine erhebliche Anzahl Lucrez-Ausgaben in Frankreich gedruckt worden. Dann folgt eine bemerkenswerte Pause bis über Mitte des XVII. Jahrh., in der nur eine einzige Lucrez-Ausgabe, Lyon 1602, zu verzeichnen ist — es ist die Epoche der Hochblüte des Stoizismus. Und nun erst, von 1650—1660 an, häufen sich wieder Ausgaben sowie französische Übersetzungen bis zum Ende des XVIII. Jahrh. Dem schönheitsdürstenden wie genußfreudigen Menschen der Renaissance konnte das Lehrgedicht des Lucrez zweifellos Werte ästhetischer wie ethischer Art bieten, indes ist es noch ein völlig ungelöstes Problem, ob und inwieweit sich die französische Renaissance an Epikur-Lucrez inspiriert hat.[2]) Jedenfalls die epikureischen Lehren von der Ewigkeit der Materie, der Unendlichkeit der Welt, der Zerstörung der menschlichen Seele mit dem Tode usw. waren zu gefährlich, als daß sie offen weiter verbreitet werden konnten. Höchstens Dichtermund durfte sie verkünden, und die Plejadedichter wie Jodelle, Baïf, Du Bellay sind '*naturalistes*' auf stark heidnischer Basis. Am deutlichsten wird diese heidnisch-antike Einstellung bei Ronsard, worauf ich schon im 'Jahrbuch' hingewiesen habe. Der Eklektiker Ronsard, der die Unsterblichkeit durch den Ruhm preist, ist zugleich Sensualist und Epikureer im allerweitesten Sinne, Anhänger der Stofflehre, nicht des Spiritualismus. Ihm bedeutet der Tod die Auflösung der materiellen Elemente, die das menschliche Wesen bilden, der Begriff der Seele bleibt ihm etwas Unfaßbares, Dunkles, weshalb er auch nichts von der platonischen Wiedererinnerung wissen will. Doch müssen diese Fragen, wie ich mit Busson[3]) betonen möchte, noch ausführlicher behandelt werden, ehe ein abschließendes Urteil gefällt werden

1) Molière als Philosoph. Marburg 1915.

2) Vgl. aber A. Lefranc, *Introduction* zur Rabelais-Ausgabe III, 1922, p. XL ff.

3) Les sources ... du rationalisme, 1922, p. 391.

kann; schon der Begriff '*épicuriens*' ist vieldeutig und bedarf sorgsamer Klärung. Ohne weiteres verständlich ist es aber, daß Montaigne reichliche Anleihen bei Epikur-Lucrez macht. Er übernimmt und zitiert zahlreiche Einzelheiten und weist nur wenig zurück, wie die naturwissenschaftliche Vorstellung der Atomistik. Denn allen kosmischen, ins Metaphysische hinüberspielenden Spekulationen steht er, der Skeptiker, ablehnend gegenüber, aber die Morallehre, die Lucrezsche Auffassung vom Leben und vom Tode, akzeptiert er gern; er ist im innersten Wesen ja selbst Epikureer und kann deshalb in den Essays I 19 von der Moral Epikurs kategorisch erklären: '*Toutes les opinions du monde en sont là que le plaisir est notre but. Quoiqu'ils disent, en la vertu même, le dernier but de notre visée, c'est la volupté. Il me plaît de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contre-cœur.*' Und von dorther dürften, zum Teil mit dem Umwege über Charron, all die Quellen geflossen sein, die zusammen in den großen Strom des vielleicht wichtigsten Gedankenkreises, der Relativität alles Seins, der Kleinheit des Menschen gegenüber dem All in seiner Unendlichkeit, geflossen sind. Mit diesem nun beginnt die Entthronung des Anthropozentrismus und Geozentrismus, die aber erst später durchgefochten werden wird. Noch ist die Zeit zunächst nicht reif für solche Ideen, im Gegenteil wird, wie wir sahen, gerade der Mensch jetzt das Zentralgestirn, um das alle gedanklichen Sonnen des XVII. Jahrh. kreisen. Und so sind es zumeist gewisse ethische Gedankenkomplexe, die weitergeleitet werden in der unterirdischen Strömung, die unter dem gleißenden *grand siècle* ihr Wesen treibt, ohne zunächst viel Schaden anzurichten. Der epikureische Hedonismus mit dem etwas scheuen Seitenblick auf den unabwendbaren Tod wird die nicht sehr in die Tiefe gehende Lebensanschauung der zahlreichen Freigeister, über die die neu erschienenen Bände Lachèvres mehr Licht zu bringen versprechen.[1]) Unter ihnen ist hier vor allem Théophile de Viau zu nennen, der sich durchaus zu einer deterministischen, naturalistisch-individualistischen Weltanschauung bekennt, die den Menschen vom materialistischen Standpunkt als physiologisches Produkt ansieht, dem selbst die Tiere überlegen seien — Montaignes Relativismus schimmert durch — und die den freien aber nicht maßlosen Lebensgenuß aufs Panier geschrieben hat. Wenn er aber, um seine christliche Dogmengläubigkeit zu erweisen, Platons 'Phaedon' in einem Gemisch von salopp-schnoddriger Versprosa-Mischung übersetzt, so vermag ich darin nichts anderes als einen versteckten Streich des Verfassers zu sehen, der nach außen hin Buße tut, aber für sich heimlich über seine Mitmenschen lacht, die die burleske Ironisierung der Übertragung nicht merkten. Um Théophile gruppieren sich eine nicht unbeträchtliche Anzahl *libertins* des Gedankens, die meist zugleich *libertins* der Form sind, unter denen z. B. Des Barreaux in seinen Sonetten typische epikureische Lebens- und Todesmoral in flüssigem Stil wiedergibt. Doch sind alle diese Freigeister ohne überragende Bedeutung, sind auch nie sehr tief in das Wesen der eigentlichen epikureischen Lehre eingedrungen.

Das wird nun anders etwa in den 40er Jahren, als Gassendi die gesamte epikureisch-lucrezische Philosophie im Keim erneuert. In den 40er Jahren hält

1) Les Recueils collectifs de poésies libres et satiriques. Paris 1914.

er Vorlesungen in Paris ab; 1647 erscheint sein Buch 'De vita, moribus et placitis Epicuri', 1649 sein 'Syntagma Epicuri'. Die stärkste Wirkung dürfte dabei von seinem mündlichen Unterricht ausgegangen sein, an dem nach alter Tradition der spätere Verfasser des *Voyage à Encausse*, der Freund Molières, Chapelle, dazu sein Mitschüler Bernier, der berühmte Reisende, ferner Hesnault, Cyrano Bergerac und wohl auch Molière selbst teilgenommen haben. Zwar wird von Molières neuestem Biographen Michaut seine Teilnahme bestritten, aber die gründlichen Untersuchungen Wechßlers lassen keinen Zweifel an der tiefen Nachwirkung der epikureischen Philosophie aufkommen. So bildet sich ein ganzer Kreis von Männern, die ernsthaft in Epikurs Philosophie eindringen. Von Hesnault ist bekannt, daß er eine Lucrez-Übersetzung begonnen hat, desgleichen Molière, wovon ein geringes Bruchstück — das Manuskript ist leider verloren gegangen — in den *Misanthrope* II 5 übergegangen ist. Auch findet sich eine deutliche Reminiszenz an Epikur in *Femmes Savantes* II 2. Bernier hat 1678 einen berühmten *Abrégé de la philosophie de Gassendi* veröffentlicht, der 1684 neu aufgelegt wurde. Das bedeutendste unmittelbare Echo der mündlich vorgetragenen Lehren Gassendis, zugleich der reizvollste dichterische Niederschlag sind die eigenartigen, köstlichen Sonnen- und Mondreisen des wackeren Kämpen Cyrano Bergerac.[1]) Sein erst postum publiziertes, aber bereits Anfang der 40er Jahre niedergeschriebenes Werk weist auf Schritt und Tritt auf die nahe Vertrautheit mit Gassendis jedenfalls durch mündlichen Verkehr übermittelte Philosophie hin. Und zwar sind es jetzt die wichtigsten naturwissenschaftlichen Axiome Epikurs wie die Lehren von der Ewigkeit der Materie, der Entstehung der Welt durch zufällige Verbindung der in wirbelnder Bewegung befindlichen Atome, der Unendlichkeit des Weltraums, der Schwere usw., die hier energisch verfochten werden.

Aber auch der gesamte Sensualismus und Naturalismus Epikurs gelangt hier machtvoll zum Ausdruck, ja in der Frage der Unsterblichkeit der Seele, selbst des Gottesbegriffes, geht Cyrano weit über den hierin christlichen Anschauungen huldigenden Gassendi hinaus und direkt bis zu Epikur zurück. Freilich durfte er noch nicht wagen, seine bis zum Atheismus gehende Freigeisterei der Menschheit seiner Zeit anders vorzulegen als in einem harmlos-lustigen Scherzgewande. Und so ist der ganze Epikureismus eingehüllt in den derbmaschigen Schleier tollster Laune und sprunghafter Phantasie. Überall lacht gallischer, an Pointen, burlesken Späßen, Obszönitäten reicher Witz und Humor durch den bedeutsamen philosophischen Gehalt hindurch, aber wieder findet ein solches Werk mit seiner scharfen Satire gegen Anthropozentrismus und Geozentrismus, hinter der abermals Montaignes Relativismus aufleuchtet, in dieser Zeit noch nicht die geringste Resonanz. Erst um die Wende des Jahrhunderts und im XVIII. Jahrh. soll der Samen epikureischer Naturphilosophie Früchte tragen.

Aber vom fünften Jahrzehnt an ist doch, wohl wesentlich mit dank Gassendis Einfluß, deutlich ein Aufschwung dieser antiken Geisteshaltung zu verzeichnen.

---

1) Hierzu die grundlegende Arbeit von Leo Jordan, Cyrano Bergeracs L'Autre Monde, Halle 1910 (Ges. f. rom. Literatur).

Insbesondere sucht man zunächst die Moral, die Ethik, die Persönlichkeit des alten Meisters rein zu waschen von den Vorwürfen der Unmoral. Es wiederholt sich damit eine Erscheinung, die bereits das Altertum aufzuweisen hat: die Gestalt Epikurs war von jeher in den Staub gezogen, seine Lehre wegen ihrer Dehnbarkeit von unwürdigen rein materialistischen Hedonisten in Mißkredit gebracht worden. Schon Seneca hatte Anlaß, in seiner Schrift 'De vita beata' eine Ehrenrettung Epikurs zu versuchen.

Jetzt, 1642, rechtfertigt La Mothe le Vayer in seinem Werke *De la vertu des Payens* die epikureische Moral; 1645 schreibt der Schöngeist Sarasin eine warme '*Apologie pour Épicure*', auch dies wieder eine Verteidigung seiner Moral. Man fragt sich unwillkürlich, warum jetzt diese Apologien, und man wird schwerlich falsch gehen in der Ansicht, daß man damit pro domo sprach. Die Zahl der versteckten und offenen Anhänger des epikureischen Hedonismus wächst immer mehr; jetzt erst im gesättigten, prunkhaften Zeitalter des Sonnenkönigs bildet sich so recht die unterirdische Strömung, die Ste. Beuve zu Recht als die natürliche, allzu natürliche bezeichnet, und welche die Kehrseite des offiziellen *grand siècle* darstellt. Es ist die vornehme Welt der Vendôme, Bouillon mit ihrem Anhang, die Kreise um die Aspasia des XVII. Jahrh., Ninon de Lenclos, deren Haus ein Zentrum des Epikureismus und Atheismus wird, und zu der St. Évremond, Chaulieu, Chapelle engste Beziehungen haben. Hier gelangt das Grundgesetz der epikureischen Lustmoral bereits zur schrankenlosen Übersteigerung; hier gilt als erstes und einziges Gesetz der Lebensgenuß, die Freude am Dasein, das Auskosten aller irdischen Güter, geistiger wie materieller Art, ohne Rücksicht auf den Nächsten. Schon Epikur hatte einst die Beweisführung versucht, daß alles was wir als Tugenden bezeichnen, Tapferkeit, Tätigkeit, Gerechtigkeit, ja alle Lebensweisheit doch nur Mittel zum Zweck seien, die höchste Lust zu erlangen, Seele und Leib vor Mangel zu bewahren, kurzum daß alle Handlungsweise des Menschen im letzten Ursprung auf seine Selbstsucht zurückgehe, krassester Utilitarismus sei — jetzt entsteht ein neuer Epikur, der diese Gedanken in noch durchdringenderer, subtiler psychologischer Analyse ausbaut, der in die Welt um sich geschaut hat und die Beweggründe der menschlichen Tätigkeit mit dem Seziermesser einer unerhörten Rücksichtslosigkeit und Offenheit bloßlegt: La Rochefoucauld in seinen *Maximes* und *Pensées*. Die messerscharfen, tiefeinbohrenden Gedankengänge dieses geistvollen Skeptikers bedeuten nichts anderes als eine in axiomatische Formeln gebrachte epikureische Doktrin, wie dies bereits der französische Philosoph Guyau in seinem Buche '*De la morale d'Épicure*' (1878) als erster erkannt und einwandfrei festgelegt hat. La Rochefoucaulds Werk wird viel bewundert und gelesen — '*l'on sait par cœur ses Pensées*', bezeugt noch Voltaire, aber er wird auch zu seiner Zeit heftig angegriffen und nur wenig verstanden. Um so mehr haben die *Maximes* auf die Nachwelt gewirkt; es führt eine gerade Linie von hier über das XVIII. Jahrh., besonders über Helvétius, der ihm offen seine Dankesschuld zollt, bis herauf in die Neuzeit zu Schopenhauer und Maupassant.

In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh. verbreitet sich der Epikureismus zusehends. Die französische Übersetzung Lucrezens durch den Abbé Marolles (1659)

trägt wesentlich dazu bei, andere folgen. Ohne diese allgemeine in den kulturellen Verhältnissen bedingte Geistes- und Gemütshaltung, die immer wieder an die entsprechende antik-heidnische Weltschau anknüpft, wäre auch kaum die Begeisterung zu verstehen, die jetzt ein Werk wie Petronius' Sittenroman, zumal die Auffindung der Handschrift der Cena Trimalchionis (um 1650), gerade in Frankreich auslöst. Zur Zeit der *Régence*, der Hochblüte des krassesten Epikureismus, wird die ganze Cena sogar in allen Einzelheiten unter großer Begeisterung nachgeahmt. Je mehr wir uns dieser Epoche, der Aufklärung und des Rokoko, nähern, um so stärker wird die epikureische Weltschau. Und nun, wo die Arbeit der Naturwissenschaft, der Medizin, Geologie, Astronomie auch in Frankreich mehr und mehr zu ihrem Rechte gelangte, wird auch die naturwissenschaftliche Erkenntnislehre Epikur-Lucrezens, erweitert zu einer allgemeinen Weltallslehre, als Basis für eigene neue Forschung benutzt. Ja man darf behaupten: die grundlegenden Prinzipien dieser antiken Philosophie sind es, auf denen die Aufklärungs- und Naturphilosophie des XVIII. Jahrh. aufbaut: mechanische Erklärung der Naturerscheinungen, Proklamierung der Ewigkeit der in ständigem Wechsel befindlichen Materie, Ableugnung einer teleologischen Weltanschauung mit einem alles bewegenden und ordnenden göttlichen Weltschöpfer, Entwicklung des Menschen vom niedrigen Instinktgeschöpf zum hohen Intelligenzwesen im Laufe langer Epochen, mit dem krönenden Ende der optimistischen Freude an der Höhe der Kultur und Zivilisation. Die konsequente Entwicklung zum materiell-mechanischen Monismus ist das Fazit der französischen Aufklärungsphilosophie; die Basis dazu ist das alte epikureische Weltsystem, auf das auch immer wieder nachdrücklich hingewiesen wird. Nach den gesellschaftsmäßig zurechtgestutzten Plänkeleien Fontenelles, vornehmlich in seiner *Pluralité des Mondes*, die an Cyrano anknüpft, schafft der französische Konsul Maillet in den ersten Jahrzehnten des XVIII. Jahrh. sein merkwürdiges *Système du Monde* ('Telliamed'), das auf jahrelangen praktischen Untersuchungen sowie dem häufig zitierten System Lucrezens beruht.[1]) Überzeugter Monist, lehrt er einen durch Zufall gefügten Kosmos, der in ewiger Transformation sich befindet, ohne daß wir seine Erschaffung durch einen Schöpfer nachweisen können, dazu die ursprüngliche Bedeckung der Erde mit Wasser und ein Hervorgehen der organischen Wesen aus diesem im Laufe unendlicher Zeiträume. Mit weiteren Ideen wie der Transformation und Evolution der Lebewesen, die sich den veränderten klimatischen Umständen notwendig anpassen, ist er der erste bedeutende Evolutionist im Sinne Lamarcks. Das gefährliche Werk, das zum ersten Male in kühnster Offenheit die Grundpfeiler des alten biblischen Weltbildes erschüttert (Ewigkeit der Materie, Chronologie der Erde, Sintflutfrage usw.), wurde zunächst nur in handschriftlicher Form verbreitet; 1748 erhielt es im Druck eine abgeschwächte, teleologisch-deistische Umprägung durch seinen Bearbeiter, den Abbé Le Mascrier. Aber wie bedeutend seine Wirkung war, ersieht

1) Vgl. hierzu meine Einleitung in eine kritischen Ausgabe von B. de Maillets Telliamed, Berlin 1920, sowie 'Studien zur franz. Aufklärungsliteratur' (Germ.-roman. Monatsschrift 1921).

man zunächst aus den zahlreichen durchaus nicht immer freundlichen Anspielungen in Werken der Zeit. Von den vielfachen Angriffen, die dagegen gerichtet wurden, hebe ich die unermüdliche Polemik des scharfsinnigen Voltaire hervor, der auch unter dem verhüllenden Mantel der Drucke die atheistische Gefahr zu Recht witterte; dann vor allem auch die Abwehr, die der französische Übersetzer des 'Anti-Lucrez' des Kardinals Polignac, in seiner Vorrede gegen den 'Telliamed' schleuderte, der hier besonders in seiner Eigenschaft als epikureisches Werk verdammt wurde.

Von Maillet läuft nun die Evolution der naturphilosophischen Aufklärung fast geradlinig aufwärts bis zu Holbach, basierend immer wieder auf den altepikureischen Prinzipien. Direkt an Maillet und Epikur zugleich inspiriert sich La Mettrie, besonders in seinem schwungvollen *Système d'Épicure* (1741); durch La Mettrie wird Diderot von seiner ursprünglichen noch teleologisch-deistischen Einstellung in die Bahnen des radikalen Materialismus und Atheismus gelenkt. Aber auch er kann schon in Kardinalpunkten seiner Naturauffassung, vor allem der Frage der Evolution der Organismen, der unaufhörlichen Variation der Arten, der Bildung neuer Arten durch Anpassung an veränderte Lebensbedingungen sowohl durch Maillet wie Lucrez angeregt worden sein; die Haltung der Enzyklopädie ist wie zumeist vorsichtig und versteckt, doch ist ihr Artikel *Épicure*, wie der in Bayles Dictionnaire, nicht ungünstig. Holbachs *Système de la Nature* endlich (1770) bringt den systematischen Abschluß des reinsten Materialismus, in dem alles Geistige materialisiert, das Seelische nur als bestimmte Bewegungsform der einzigen großen Substanz erklärt wird. Deterministischer Monismus, der auf eine äußerst scharfe Ablehnung aller Religion hinausläuft und bei einer Verherrlichung des Atheismus endet, krönt das Ganze und damit die konsequente Entwicklung des naturwissenschaftlichen Epikureismus.

Noch zum großen Teil unerforscht ist die quantitativ sehr reichhaltige allgemeine Aufklärungsliteratur, die sich um die großen Namen gruppiert, zum Teil ihr auch vorausgeht. Eine abschließende Geschichte der philosophischen Literatur des XVIII. Jahrh. wird erst dann zu schreiben sein, wenn auch das zahlreiche handschriftliche Material, das auf Pariser und provinziellen Bibliotheken schlummert, neben den zahllosen kleinen *dissertations*, *dialogues*, *entretiens*, die besonders um 1750 aus dem Boden schießen, untersucht worden ist. Ich bin überzeugt, daß die Nachwirkung der Lehren Epikur-Lucrezens als noch viel erheblicher sich erweisen wird, als man bisher weiß. So ist z. B. ein anonymes Büchlein von 1751 *Le Monde, son origine et son antiquité*, in dem mit guter Belesenheit und Kenntnis der antiken Schriftsteller das allgemeine Weltbild nach der Antike gezeichnet wird, auf Schritt und Tritt mit epikureischen Gedanken durchsetzt. Sein ungenannt bleiben wollender Verfasser, der Akademiesekretär Mirabaud, dem man Holbachs *Système de la Nature* zuschob, bekennt sich darin zwar vorsichtig, aber deutlich zur radikalen Partei, weshalb sich sein Herausgeber, der bereits genannte Abbé Le Mascrier, gemüßigt gesehen hat, in Anmerkungen Polemik und Abschwächungen zu versuchen und in einem eigens angehängten *Essai sur la Chronologie* eine scharfe Abrechnung mit den modernen Materialisten, ihrem *maître Épicure*

und seinem *système affreux* zu halten, das er voller *extravagances* und *absurdités* bezeichnet! Dies ist ein Fall von vielen.

Auch die Verbreitung und Evolution einzelner Motive in der Literatur verdient Beachtung, so z. B. die Vorstellung Lucrezens von dem primitiven, barbarischen Urzustand der Menschheit und ihrer langsamen Aufwärtsentwicklung. Wie häufig begegnet dies Bild uns jetzt in der Literatur des XVIII. Jahrh., zumal nun dank vieler Reisen die Kenntnis der wilden Völker den Gedanken zu bestätigen schien. Was sind denn Rousseaus Vorstellungen in seinen *Discours* wie im *Contrat social* im Grunde anderes als eine ausgebaute und nach bestimmten Zwecken gefärbte und formulierte Kontamination beider Grundlagen? Und nicht ohne Reiz ist es zu sehen, wie diese Menschheitsevolution nun von der einen Partei als Mittel der Relativitätstheorie gegen den Anthropozentrismus verwertet wird, während andere, wie Rousseau selbst, sich aus diesem barbarischen Zustand ein ethisches Paradies konstruieren. Im Zusammenhang damit wären besonders nachdrücklich die Verbindungen zwischen moderner und antiker Teleologiefeindlichkeit zu unterstreichen, die Epikur-Lucrez in ihrem Mechanismus und Relativismus energisch verteidigen.

Wie sehr man sich der Gefahr, die von dieser altheidnischen Philosophie drohte, im christlichen Lager bewußt war, zeigt ihre systematische Bekämpfung durch zwei Kardinäle, Bernis, dessen Lehrgedicht *La Religion Vengée* freilich erst 1795 publiziert wurde, und Polignac, dessen wichtiger 'Anti-Lucrez' 1747 in lateinischer, 1749 in französischer Sprache erschien. Hier haben wir den ernsthaftetsten Versuch, den alten wie modernen Epikureismus, sowohl den naturwissenschaftlichen wie ethisch-moralischen, mit allen Mitteln der christlichen Weltanschauung zu bekämpfen. Aber ein Erfolg blieb diesem Versuch versagt, mußte versagt bleiben, denn um die Mitte des Jahrhunderts ist die Aufklärung schon zu weit vorgeschritten, der Sieg des Materialismus war nicht mehr aufzuhalten.

Und das scheint begreiflich, wenn man die gesamte Geistes- und Gemütshaltung dieses Zeitalters sich vergegenwärtigt, das geistige Freiheit und Auskosten aller irdischen Genüsse bis zur Neige auf sein Panier geschrieben hatte. Nach dem Tode Ludwigs XIV. bricht der Damm des *grand siècle*, und eine einzige Sturmflut des zum Extrem getürmten Hedonismus, epikureischer Lust, bricht los. Dieser *élan vital* kennt keine Schranken; mit spielerischer Grazie und Leichtigkeit löst er im unbesiegbaren Glauben an seine eigene Kraft alle Probleme und überspringt leichten Fußes die zahlreichen Hindernisse und Fallen, die einem harmonischen Ausgleich zwischen den epikureischen Wünschen der eigenen Lustbefriedigung und den neuen Idealen der Humanität, der Gesellschaftsmoral, im Wege stehen. Denn es ist ein Kunststück, den schrankenlosen Epikureismus mit dem neugepredigten humanistischen Altruismus zu vereinen. Und dies gelingt ihren Wortführern nicht, weil sie eben immer wieder auf den alten Hedonismus das Schwergewicht legen, so die bekanntesten drei Vertreter des ethischen Materialismus: La Mettrie, Helvétius und Holbach. Zumal Helvétius' Buch *De l'Esprit* bedeutet die Höchststeigerung der epikureischen Lustlehre mit ihrer extremsten Zuspitzung auf den Egoismus, das persönliche Interesse aller menschlichen Handlung. Noch vorher,

im gleichen Jahre als der 'Anti-Lucrez' erschien, hatte La Mettrie charakteristischer Weise einen *Anti-Sénèque* erscheinen lassen, der die meisten Ideen des Helvétius schon im Keim enthält. Es ist wohl kein Zufall, daß diese beiden Systematiker ursprünglich germanischer Herkunft sind; sie brachten eigentlich nur in logisch geordnete, übersichtliche Form, was die französischen Aufklärer vorher in typischer Rokoko-Leichtigkeit und Spielerei, in unsystematischer Essayform, zerstreut und mit frivolen Scherzen gewürzt, hingeworfen hatten.

Vor der Wichtigkeit der philosophischen Literatur tritt die eigentliche schöne Literatur dieses Jahrhunderts zurück. Aber sie atmet in erheblichem Maße den gleichen hedonistisch-eudämonistischen Geist, dem die zahlreichen pikanten und immer von neuem irdische Freuden feiernden Stiche und Gemälde der zeitgenössischen Rokoko-Maler wirksame Illustration verleihen. Insbesondere möchte ich gerade auf die meist verachtete und verkannte Lyrik des XVIII. Jahrh. die Aufmerksamkeit lenken. Nicht in J. B. Rousseaus oder Lefranc de Pompignans Poesien oder der beschreibenden Dichtung der St. Lambert und Konsorten sind die charakteristischen Werte zu suchen, sondern in der leichten und leichtesten, anakreontischen und horazischen, das 'Carpe diem' verherrlichenden Poesie. In dieser pulst wirklich der Herzschlag des Jahrhunderts, und er ergänzt und bestätigt harmonisch die philosophische Grundstimmung. Es ist die schon genannte Unterströmung des XVII. Jahrh., die ihre gerade Fortsetzung und Weiterentwicklung jetzt erhält. Den Übergang dazu vermittelt das literarische Brüderpaar Chaulieu und La Fare, die im Kreise des *Temple* zu Hause sind. Beide haben in leichtgeschürzter anakreontischer Poesie das friedlich heitere Leben ohne Sorge, ohne Ehrgeiz und Ruhmsucht, die bewußte Abkehr vom höfischen Getriebe sowie die Sehnsucht des übersättigten Genußmenschen nach der *vie champêtre*, der *retraite*, der *paresse* ebenso verherrlicht wie schon die typischen Rokoko-Gottheiten: *volupté*, *inconstance*, *variété* — alle zugleich die Gottheiten der epikureischen Weltanschauung. Und in Chaulieus *Trois façons de penser sur la mort* erlebt ein Lieblingsthema dieser Philosophie seine erstmalige, oft wiederholte dichterische Verklärung: die Selbsttröstung über den Tod mit deutlicher feindlicher Zuspitzung gegen die dogmatische christliche Vorstellung vom strafenden Gott und dem Jenseits als Ort ewiger Verdammnis. In diesem Kreis des *Temple* hat der junge Voltaire die ersten kräftigen Akkorde libertinistischer Frivolität wie epikureischer Weltschau zu spielen gelernt, die ein unveräußerlicher Bestandteil seiner Philosophie geblieben ist, so sehr er auch über den geruhsamen Quietismus zu gesteigertem Aktivismus gelangt ist. Werkchen wie die *Épître à Uranie* oder der *Mondain* sind charakteristische Beispiele von poetischem Wert.

Je nach Veranlagung des einzelnen bleibt die epikureische Stimmung mehr quietistisch oder mehr genußhastend. So liegt z. B. eine gewisse Zartheit, eine leise Melancholie wie stärkeres Empfinden für Naturschönheit über der leichtbeschwingten Dichtung Desmahis'. Ebenso wie er preist auch Bernis in seinen jungen Jahren das bequeme Genußleben ohne Anstrengung, das Liebesgeplänkel ohne Dauerhaftigkeit, die *Inconstance*, die *Paresse*, die *Volupté* usw., während er die *Gloire*, die *Renommé* als Störer des Seelenfriedens verabscheut. Gelegentlich

lobt man auch, so Bernis, die primitive Einfachheit der alten Zeiten, die einstige ursprüngliche Naivität; ja man eifert sogar gegen die Vorherrschaft des Verstandes, der *Raison*, so schon Chaulieu in seiner *Ode contre l'esprit* — aber es bleibt bei einem unernsten literarischen Geplänkel, einer schönen Stilübung, an deren Schluß man doch bekennt, wieviel man der geschmähten *Raison* schuldet. Andere Nuancen wieder weist ein Gresset auf, in dessen in flüssige Rhythmen gefaßten Poesien schalkhafter Humor, oder ein Piron, in dem tollustige Laune und sprühende Frechheit und Obszönität emporblitzen. Aber sie alle bis weit herauf zum Ende des Jahrhunderts feiern Epikur als ihren Götzen und zitieren seine modernen Tempelhüter Chapelle, Chaulieu, La Fare als ihre bewundernswerten Vorbilder. Und bis zuletzt bleiben sie alle im Bannkreis des epikureischen Optimismus, Frohsinns, Witzes, der zugleich der Bannkreis des lachenden, alle Erdenfesseln abstreifenden Rokoko ist. Neue Töne, neue Stimmungen idealistischer Gefühlsmäßigkeit quellen dann in den letzten Jahrzehnten empor, vorbereitet und inspiriert durch Rousseau. Aber erst als die große Revolution das *ancien régime* und die Zentren der bisherigen Geisteshaltung, die Salons, hinweggefegt hatte und das neue Morgenrot der Romantik heraufzudämmern begann, sollten diese idealistischen Strömungen, abermals mit einer Renaissance des Platonismus und Stoizismus (Vigny!) aufs innigste verbunden, zu mächtigem neuen Leben erwachen.

---

# DER GOTTESBEGRIFF IN DER PHILOSOPHIE DES UNGEGEBENEN [1]

VON PAUL JUNKER

Zwei Gottesvorstellungen sind es, auf die das Nachsinnen über religiöse Fragen sich immer wieder zurücklenkte: die eine, der *Theismus*, denkt Gott als eine persönliche, überweltliche Seinsgröße, die andere, der *Pantheismus*, glaubt Gott als eine im Universum wirkende und webende Gesetzmäßigkeit verwirklicht.

Die bedeutungsvollste Ausprägung hat der Theismus im Christentum und in der von ihm abhängigen Philosophie erfahren. Der ϑεός ist hier die Ursächlichkeit der Welt. Als unendliches Sein — die *cartesianische* res infinita — und ursprünglich Eines hat er die endliche Vielheit der Dingwelt erschaffen und behält sie lenkend in seiner Hand. Ursprüngliche Einheit und unendliches Sein, ist das im theistischen Sinne verbindbar? Hier nämlich liegt der logische Fehler des Theismus. Jedes Ding läßt sich begreifen als eine geeinte Mannigfaltigkeit von Seinsbestimmtheiten, es hat Einheit und Vielheit zugleich. Darin aber liegt sein Ding-sein begründet, d. h. seine Endlichkeit und Vergänglichkeit, die dem Zerfall zustrebt. Die Vielheit solcher Einzeldinge bildet die Welt des *Existierenden*, die in Substanz- und Eigenschaftsbestimmtheiten gegeben ist. Auch der theistische Gott gehört

1) Hermann Schwarz, Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie, Tübingen 1921.

dem *Existierenden* an. Er sei eine gegebene Größe, so meint man, wenn auch sein Sein alles andere Gegebene an Umfang übertreffe und somit besser als ein Übersein oder 'Seinsgrößtes' sich bestimmen lasse. Noch mehr, man legt ihm auch Wertqualität zu: nicht nur als unendliches Sein, auch als unendliches Gut offenbare sich das 'allervollkommenste' Wesen.

Sonach ist Gott hier Einheit von Bestimmtheiten und daher selber ein *Geeintes*. Dann aber kann er unmöglich ursprüngliche Einheit sein. Die *ur*sprüngliche Einheit steht allem Geeinten gegenüber als das schlechthin Bestimmungslose. Sie ist, um in den Bildern Eckharts zu reden, eine 'stille Wüste', ein 'grundloses Meer', das freie 'Nichts', unbeschwert von jedem 'Was'. Gott als Schöpfer und ens perfectissimum hat noch ein 'Was'. Die letzte Einheit oder die Gottheit offenbart indes die Form ihres Seins nicht in einem Existieren oder 'Was', sondern in reinem *Gelten*. Die Einheit '*ist*' nicht, aber sie 'west' durch die Dinge hindurch als das logische Prinzip ihres Zusammenhalts. Der Theismus macht aus dem *logischen* 'ante res' der Einheit ein *reales* 'ante res', aus der absoluten Seinsleerheit des Geltens den seienden Schöpfer-Gott, dem die Dingwelt entsprossen sei. Zu dieser Folgefalschheit in der theistischen Gottesvorstellung gesellt sich ein axiologisches Bedenken. Ist Gott höchster Wert, so wird nicht einsichtig, wie aus dem Vollkommenen das Minder-Vollkommene, wie aus Gott die Welt der Übel und Unzulänglichkeiten, wie aus dem einen Guten das viele Böse hat entstehen können.[1])

Ähnliche Fehler finden sich im Pantheismus. Hatte der Theismus die logische Größe des ursprünglichen Einen in ein reales 'ante res', den θεός, umgedeutet, so wird dem Pantheisten das logisch Eine zum immanenten Seinsprinzip der gesamten Dingwelt, zum Wirklichen 'in rebus'. Die Geltenswirklichkeit des ἕν wird zur existenziellen Wirklichkeit des πᾶν; aus dem Einen entquillt das All, wie die Folge dem Grunde. Nicht als Schöpfung ist dieser Akt zu verstehen. Er ist eine analytische Entfaltung dessen, was schon im Grunde enthalten war.

Aber kann solch ein Hervorgang Existenzen zum Dasein bringen? Wohl kaum! Hier liegt eine Verwechslung verschiedener Verhältnisse vor: Grund und Folge ist ein Geltensverhältnis, Ursache und Wirkung eine Beziehung zwischen Existierendem. Aus leerem Gelten entsteht nichts Stoffliches, eine Zahl gebiert nicht zählbare Dinge, oder, um an *Spinoza* zu erinnern, formale Naturgesetzlichkeit ist nicht Natur. Form und Inhalt scheinen hier vermengt.

Man hat den Pantheismus auch lebendiger gefaßt. Bei *Herder* vor allem zeigt sich, unter dem Einfluß des *Leibnizschen* Pluralismus, das All als die Einheit einer Vielheit lebendiger Gotteskräfte. Hier, wie auch beim logistischen Pantheismus, stellen sich indes axiologische Bedenken ein. Wird doch das πᾶν nicht nur als Alleinheit gedacht, es ist auch höchstes Gut. Am vorausgegebenen Allwert des πᾶν müßte notwendig auch jedes Individuum als Gottesatom seinen Anteil haben. Auch das Einzelwesen müßte in seinem innersten Wesen *werthaft* gegeben sein, was die Erfahrung widerlegt.

---

1) Vgl. Hermann Schwarz, Auf Wegen der Mystik, Erfurt 1924.

Was ist das für eine Erfahrung? Das Ich ist nicht werterfüllt gegeben, sondern wertleer, wie der unersättliche Glückshunger, die Sehnsucht nach Werten, beweist. Wert*not* ist unsere innerste Wesenswurzel, nicht Wert*fülle*. Bleiben wir nur bei uns selbst stehen, so peinigt uns der Werthunger, wir erfahren keine Sättigung. Mit uns selbst sind wir ständig vereint und doch empfinden wir dabei Ungenügen, das in der ursprünglichen Wertleere des Ich seine Ursache findet.

Aber auch alles andere Gegebene, die ganze Vielheitswelt der Dinge, müßte nach dem Pantheismus einen Anteil am göttlichen Wert in sich tragen, und man brauchte somit nur in den äußeren Reichtum hineinzulangen, um seiner teilhaftig zu werden. Es ist wahr, die Dinge haben für uns einen Glanz, der sie begehrbar macht: sie stehen für uns im 'Wertschein'. Aber nicht ein innerer Realwert der Dinge selber ist es, der das bewirkt. Vielmehr treibt uns die Sehnsucht nach der ursprünglichen, in der Vielheitswelt verlorenen, Einheit zunächst den Dingen zu und breitet den Majaschleier des Wertscheins über sie. Die logische Ureinheit ging im kosmologischen Prozesse, der zur Welt führte, unter. Sie gab sich auf ewig in die Dinge hinein, damit diese *Geeintes* werden könnten. Nun sucht der Mensch im Erraffen der Weltdinge vergebens die *Einheit* zurückzuführen. Mit dem Zusammennehmen noch so vieler Dinge ist das nicht erreichbar, die kosmische Summe von Individuen bleibt Einzelnes.

Nur durch sich selbst, meint die Philosophie des Ungegebenen, kann Einheit aufglühen. Die als Gelten verloren ging, will sich als Wert verwirklichen. Auf *axiologischem* Wege wird die kosmologische Vielheit überbrückt, indem sich ein höchster *Wert*, Göttlichkeit, in Menschenseelen erschafft. Gottwert ist in der Welt ungegeben. Die ganze Welt des Existierenden, die Natur, bleibt im Wertschein stehen, an sich ist sie wertfrei. Der göttliche Realwert erschafft sich aber auch nicht in Seelen, die höchsten Wert erjagen *wollen*. Dies Wild findet kein Jäger, der auf Beute auszieht. Wohl muß sich Gottwert erst in Lebendigem erschaffen, um Leben zu haben. Der Ort, wo dies allein geschehen könnte, ist die menschliche Seele: sie ist die Lebensstätte von Werten. Aber in der Seele lebt Wert nur auf, wenn sie in Werterscheinungen über sich hinaus zu leben vermag.

Hier beginnt die Rolle der Werterscheinungen und der Gesinnung, mit der man ihnen begegnet. Alles Gegebene, auch das eigene Ich, ist, sofern es unser Gefallen erregt, nur Werterscheinung, nicht selbst Realwert. Aber das Ich nimmt sich, die leere Werterscheinung, nur zu gern als Realwert und läßt die anderen Werterscheinungen in dem Hange, daran eigene Lust, eigenen Gewinn, eigene Ehre zu suchen, leiden. Je weniger man eigene Lust, eigenen Gewinn, eigene Ehre sucht, je mehr Liebe man zu den anderen Werterscheinungen mitbringt, ihnen ihr Recht gibt, ihnen Dienst und Hingabe schenkt — man denke z. B. an die erhabene Werterscheinung des Vaterlandes —, um so mehr Wirklichkeit gewinnt das aus unseren Hingaben in uns sich entsiegelnde göttliche Wertleben, um so größerer Lebensgehalt strömt dem Ich als innerer Reichtum zu. An der Höhe dieses in uns aufströmenden Lebensgehalts ermißt sich der Lebenswert der Werterscheinungen. Man könnte eine Skala der letzteren aufstellen, je nach der Tiefe und Nachhaltigkeit des Erlebens, das sie gewähren, je nach der Schwingungsart der Glücks-

welle, die in ihrem Gefolge auftritt. Und da zeigt es sich, daß es nicht die Hingabe an das eigene Ich ist, die Leben in uns weckt. Der Narr eines Ichkultes betrügt sich nur selbst. Weder birgt sich in ihm ein Wert, den er ans Licht zerren könnte, noch schafft sich in ihm Wert durch den Eigendienst. Denn durch die Hingabe an sich selbst hebt er die unwerthafte kosmische Vereinzelung nicht auf, er bringt die Dingvielheit nicht auf den Entsiegelungspunkt göttlicher Wertschöpfung, hebt sie nicht in die axiologische Dimension. Erst die Hingabe an Fremdes ermöglicht dies. Nochmals: Nicht dem Suchen des Selbstischen schenkt sich Werterleben. Er möchte sich der Dinge bemächtigen zu Eigennutz und eigener Erhöhung und gewinnt nur Lust, nicht Wert. Wer aber dienend und opfernd sich den Dingen geöffnet hält, damit *sie* gedeihen, in den ergießt sich ein Strom göttlichen Lebens. Solche Lebenshaltung in selbstloser Hingabe nennt man auch *Liebe*, die *ἀγάπη* der Evangelien.

Jede unselbstische Liebe ist der Beginn des inneren Gotteslebens, das mit seinem Reichtum alle Nöte der zerrissenen Kreatur überdeckt und den Widerstreit der Individuen untereinander befriedet. In mannigfacher Form bricht Liebe in den Seelen durch. Eine altruistische Form der Hingabe übt, wer sich helfend einzelnen Mitmenschen zuwendet. Andere leihen ihre Kraft ideellen Fremdwerterscheinungen wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit. Werkliebe begeistert sie. Auch in ihnen ist Göttliches erwacht. Aber mit reicherer Selbstsetzungskraft schenkt sich der ungegebene Wert dem, der der sozialen Gemeinschaft sein Handeln weiht. Der Mensch im Geiste der Willensgemeinschaft, wie er der tätigen Vaterlands- und Volksliebe zugrunde liegt, scheut selbst das Opfer des Lebens nicht, damit das Leben der Gemeinschaft erhalten bleibe. Denn er weiß, daß das Blut der Nährboden des Ewigen ist. Schon Fichte hatte das in seinen 'Reden' bekannt. Aber der Fichtemensch kommt erst auf dem Umwege über die Idee der Nation zur Gemeinschaft. Um der gewissen Erscheinung willen, mit der das Göttliche in der Nation heraustritt, wird das Ganze geliebt. Der Fichtesche Idealismus zeigt trotz seiner ethischen Tiefe noch einen Mangel: die Vaterlandsliebe ist gebunden an die Idee, sie ist *bedingte* Liebe. Nicht alle Brüder des Volks können an *ihr* teilhaben. In wem die Idee der Nation nicht lebendig ist, wer die Eigenart der bestimmten völkischen Geistigkeit und Kultur nicht erfaßt hat, der kann auch zu dieser begeisterten Liebe nicht kommen. Der Geist des Ungegebenen kennt die *unbedingte* Vaterlandsliebe. Auch der politische Feind im eigenen Volke ist hier noch heilig. Die Volksgemeinschaft ist ihm Selbstzweck der Hingabe, nicht erst müßte sie zur Kulturgemeinschaft umgedeutet werden. Bei Fichte geht der Weg des einzelnen zu seinem Volke über das Göttliche. In der Philosophie des Ungegebenen geht der Weg zum Göttlichen über das Volk.

Dies alles also sind *Stufen* zu Gott. Eine Überhöhung all dieser Hingabe- und Gemeinschaftserlebnisse, nicht etwa eine Summation, bedeutet es, wenn in der 'evangelischen' Liebe der axiologische Seelenraum so weit und groß geworden ist, daß er *alles* umspannt. Die Hingabe kennt hier der Möglichkeit nach keine Begrenzung mehr, jeder beliebige Mensch kann ihr Gegenstand werden. In solcher unendlichen Liebe (unendlich im axiologischen Sinne, die evangelische Liebe ist

die Unendlichkeitsform der Liebe) zerrinnt alle Gotterscheinung *vor* dem Ich, weil Gott *im* Herzen als höchster Wert Wirklichkeit gewonnen hat. Der ungegebene Gott hat sich im mystischen Erlebnis zum Dasein geboren.

Der Gottesbegriff der Philosophie des Ungegebenen ist ein rein axiologischer: Gott ist das höchste Gut und als solches eine seelische Größe, nicht zugleich aber höchstes Sein oder reines Sein, wie es die Kosmologien des Theismus und des Pantheismus wollten.

Dieser religionsphilosophische Gedankengang des 'Ungegebenen' hat Vorläufer in der deutschen Philosophie. Der deutsche Mystiker *Eckhart* hatte schon in seinen 'Predigten' von einer Gottesgeburt in der Seele gesprochen. Doch nimmt Eckhart daneben, beeinflußt durch die Dogmen der christlichen Spekulation, einen transzendenten dreieinigen Schöpfergott an (Gott als Tun oder Natur), dessen Tätigkeit das Heraussetzen der Dingwelt ist. Hier ist Gott als Seinsgrößtes gedacht. Hinter ihm, am Uranfang, steht die Gottheit, die unendlich schweigende Stille, die Einheit des Nichts, das logisch Eine. Gott als Wertgrößtes ist auch für Eckhart an die menschliche Seele gebunden. Für Gott ist es Notwendigkeit sich in der Seele zu gebären, sagt Eckhart; denn sein Gottsein, d. h. sein Wertsein hängt daran, daß er sich jeglichem Wesen gemeinen muß, das seiner Güte empfänglich ist. Im tiefsten Grunde der Seele ist ein Etwas, das 'Fünklein', der Keim des Göttlichen. Hier ist der Ort, an dem die Gottgeburt sich vollzieht und als höchste Minne und reines Erkennen in Erscheinung tritt. In der axiologischen Deutung Gottes kommt demnach auch Eckhart zu den Begriffen der Seelen-Immanenz und des selbstschöpferischen Werdens, wenn er auch in kosmologischer Hinsicht am *ϑεός* der christlichen Spekulation festhält.

Die theoretische Verwirrung dieser Zweiteilung liegt darin, daß Eckhart auch dem transzendenten Gott Wertprädikate zuerteilt. Die Gottgeburt in der Seele erweist sich so teilweise als ein Einströmen von oben herab. Dieses stellenweise Festhalten am ontologischen Wertbegriff bedeutet werttheoretisch eine Trübung des Sachverhalts.

Der Weg zu Gott ist für Eckhart ein zweifaches Sterben. Die sinnlichen Dinge sind ihm voll des 'Nicht', voller Unwert und deshalb soll der Mensch sich von ihnen abkehren. Aber auch der Geist in seiner empirischen, endlichen Gestalt, der sich in Eigensucht und Eigensuche kundgibt, ist keine Lebensstätte Gottes. Auch ihn muß der Mensch lassen. Erst im Geistestod strömt der göttliche Liebesquell über die Seele und reißt sie in ihren Urquell Gott. Das Zeichen für diese Gottgeburt ist die Überlegenheit über Zeit, Vielheit und Materie.

Eckhart ist bei dieser Stufe nicht stehen geblieben. Letzten Frieden findet die Seele nur durch den Heimgang in die stille Wüste des Uranfangs, in das gottheitliche Nichts. Dies Sterben ist ein Entwerden von allem 'Was', ein Entsinken in das 'Weiselose'. In solchem Zustand völliger Abgeschiedenheit gibt es kein Tun und Lieben mehr. Das schmeckt nach indischer Weisheit, die abendländischem Weltdenken fremd ist. Es ist eine Verneinung des Lebenswillens, wie sie später Schopenhauer so eindringlich verkündete. Die Philosophie des Ungegebenen ist demgegenüber eine lebenbejahende Mystik, die sich nicht abkehrt von der Ge-

gebenheitswelt der Dinge. Zwar sind ihr diese selbst auch wertfrei gegeben. Aber nicht die Dingwelt als solche, sondern die falsche, ichsüchtige Hinwendung zu ihr läßt Gott hier nicht zum Leben erwachen. Ergreifen wir die Dinge aber als Aufgaben, schenken wir uns *ihnen* in liebender und dienender Hingabe, so werden sie zu Flügeln, die uns in göttliche Bezirke hinaufheben: auf das Tun kommt es an.

Ein weiterer Versuch die Metapsychologie des Gotteserlebens zu entwickeln, findet sich in *Fichtes* Religionsphilosophie, der 'Anweisung zum seligen Leben'. Doch sucht auch Fichte seine Wertmetaphysik durch einen kosmologischen Unterbau zu stützen. Gott ist ihm zunächst gegeben als das eine, unwandelbare, in sich verborgene und verschlossene *Sein*, das aus der Ruhe zum Leben, zum 'Dasein' gelangen will. Die Stätte, wo das Eine Sein als Dasein zur Äußerung und Offenbarung gelangen kann, ist das reine Ich. Im reinen Ich denkt Fichte den kantischen transzendental-logischen Begriff des absoluten Verstandes, der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption, metaphysisch verseinelt. Demgemäß ist auch das Inerscheinungtreten des Einen Seins in diesem überindividuellen Logos zunächst ein Erkenntnisakt. Gottes Dasein im reinen Ich ist reines, d. h. von allem Begrifflichen losgelöstes Wissen vom Dasein des absoluten Seins, oder anders ausgedrückt, es ist das Selbstbewußtsein Gottes. Aber sogleich drängt Fichte diese logische Geburt Gottes ins Axiologische, indem er das reine 'Denken' als 'Liebe' bestimmt. In der höchsten Liebe erlebt das reine Ich seine Identität mit Gott. Und das Eine Sein erfährt im reinen Ich seine Geburt als lebendiger Wert-Gott. Denn nur im reinen Ich kann Gott sich als Liebe offenbaren. Die Liebe ist die axiologische Wirklichkeit Gottes, seine ontologische Wirklichkeit ist die Ruhe des Einen Seins. Fichte strebt also eine Unterscheidung dessen, was die Philosophie des Ungegebenen als 'Seinsgrößtes' und 'Wertgrößtes' bezeichnet, an. Ein geheimer Zusammenhang zwischen beiden Größen bleibt indes bei Fichte doch noch bestehen: das kosmisch Eine kommt zur *Offenbarung* im axiologischen Leben, der transzendente Gott ist die *Wurzel* des immanenten. Das scheint noch eine ontologische Verunreinigung des Gottesbegriffes.

Auch Fichte kennt Stufen zu Gott. Der Mensch der Sinnen- und Eigenliebe hat am göttlichen Leben nicht teil, da die scheinhafte Vielheit der Dingwelt ihn zerreißt und in Unfrieden fallen läßt. Auch wer als Gesetzesmensch auf eigene Kraft und Selbständigkeit vertraut, in dem kann Gottleben nicht erwachsen: er ist überhaupt leer an jeglicher Liebe. Erst auf dem Standpunkt der höheren Moralität tritt der Mensch in den Gottesbezirk ein. Hier begeistert ihn Ideenliebe. Jedem Menschen kommt ein besonderer Anteil an der intelligiblen Bedeutungswelt der Ideen zu, in dem der persönliche Charakter seiner höheren Bestimmung hervortritt. Wem dies Reich der Ideen und sein Anteil daran aufgeht, der verfolgt mit Liebe und selbstloser Hingabe die Verwirklichung der Ideen in der sichtbaren Welt. Aber sein Wirken wird noch getrübt durch einige Hoffnung auf Erfolg seines Tuns in der Sinnenwelt. Der Verzicht auf äußeren Erfolg treibt ihn weiter in sich hinein und solche Verinnerlichung erhebt ihn zum Standpunkt der Religiosität. Hier begreift der Mensch die Ideenwelt als Bild und Ausdruck des Göttlichen; hier lebt er in völliger Loslösung von der Sinnenwelt, im Zustand der Zurück-

ziehung vom Vielen auf das Eine; er lebt nun nicht mehr sein eigenes Leben, sondern Gott lebt als Liebe in ihm und erfüllt ihn zugleich mit aller Seligkeit.

Anders in der Philosophie des Ungegebenen. Hier schenkt sich Gott nicht von oben herab, aus der Sphäre des kosmisch Einen in die Herzen der Menschen, sondern aus den Tiefen des Ungegebenen wächst die gottesförmige Liebe in uns empor. Die Stunde solcher Gottesgeburt ist die Stunde der Erlösung aus der Wertnot und dem Leid der Welt: der innere Wertreichtum ist seliges Leben. Unendlich ist solche gottesförmige Liebe, weil nicht mehr der besondere Wertschein einzelner Objekte zu umgrenzter Hingabe lockt, sondern die Seele unterschiedslos *allem* Gegenständlichen sich geöffnet hält. 'Sie fragt nicht mehr nach ‚gleich' oder ‚ungleich', Stand oder Nation, sie macht auch nicht gleich, sondern überbrückt durch ihre eigene Kraft von selbst alle Ungleichheit, sie macht, daß das äußerlich noch so Verschiedene nimmer innerlich Geschiedenes bleibt.' Die Vielheit der Dinge ist durch die unendliche Hingabemöglichkeit der Seele in diese hineingeschoben. Zwar die kosmische Vielheit bleibt bestehen, axiologisch aber wird im Liebeswunder alle Vereinzelung aufgehoben. Die Liebesmacht, mit der die ungegebene Gottheit sich in uns entsiegelt, einigt uns mit jedem anderen. Sie formt aber auch den geistig Ergriffenen in sich selbst zu Einheit um. Unter dem Ansturm der Dinge und im Konflikt sich widerstreitender Pflichten war der Mensch innerlich zerrissen. Die sich vollendende Setzung von Gottungegeben hebt ihn über all dies hinaus: er wird *Persönlichkeit*. Es liegt eine weltaufhebende, weltüberwindende Kraft in der Gottesliebe. Nicht so, daß dem Gotterfüllten in weltentrückender Ekstase Dinge und Mitmenschen versänken. Sie versinken nur als Fremdes. Denn alles Fremde ist axiologisch in solche Nähe gerückt, daß es mit dem Ich verschmilzt. Der hier wirklichwerdende Zusammenfall der axiologischen Subjekte und Objekte ist die wahre 'coincidentia oppositorum' in Gott. Sie bedeutet Harmonie und Einheit der Welt, sie ist seliges Ganzheitsleben der Persönlichkeit. — Der Religion des Ungegebenen kommt *Nietzsche* nahe, wenn er in seinem 'Willen zur Macht' die 'Falschmünzereien des eigentlichen Christentums' abtut mit den Worten: 'Das *Himmelreich* ist ein Zustand des Herzens, nichts, was ‚über der Erde' ist. Das Reich Gottes ‚kommt' nicht chronologisch-historisch, nicht nach dem Kalender, etwas, das eines Tages da wäre und tags vorher nicht: sondern es ist eine ‚Sinnesänderung im Einzelnen', etwas, das jederzeit kommt und jederzeit noch nicht da ist —'. Das Werden der 'evangelischen Liebe' in den Herzen der Einzelnen, des Himmelreichs hier auf Erden, ist das Lebenwollen des Ungegebenen. Es ist das Christentum nicht des toten Wortes, sondern des heilig glühenden Herzens und der tätigen Liebe.[1])

1) Vgl. Herm. Schwarz, Ethik, Breslau 1925.

# HEINRICH PESTALOZZI UND DIE GEGENWART

VON ALFRED RAUSCH

Nach der Schlacht bei Jena hatten sich viele führende Persönlichkeiten des preußischen Staates von Berlin nach Königsberg begeben, unter diesen auch der Philosoph Fichte. In Königsberg hat er im Frühjahr 1807 den Plan entworfen für die 'Reden an die deutsche Nation'. Während der Vorarbeiten schrieb er damals (am 3. Juni 1807) an seine Gattin: 'Kannst Du Pestalozzis «Wie Gertrud ihre Kinder lehrt» bekommen, so lies es ja. Ich studiere jetzt das Erziehungssystem dieses Mannes und finde darin das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit ...' Im folgenden Winter 1807/8 hat er in Berlin im Akademiegebäude jene Reden gehalten.

Unsere Feinde, so führt er aus, haben uns die Freiheit genommen, sie machen uns Vorschriften für Verwaltung und Gesetzgebung, mit allen Mitteln schränken sie unsere Macht ein, nur an die *Erziehung* haben sie nicht gedacht. Durch eine neue Erziehung der Jugend kann dem deutschen Volke in seiner Erniedrigung aufgeholfen werden. 'Nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommenen Staates lösen.'

Wie aber soll diese Erziehung beschaffen sein? Auf diese Frage antwortet Fichte in der neunten Rede so: 'An den von Johann Heinrich Pestalozzi erfundenen, vorgeschlagenen und unter dessen Augen schon in glücklicher Ausübung befindlichen Unterrichtsgang soll sie sich anschließen.'

Fortan wurde Preußen eine Pflegestätte der Pädagogik Pestalozzis. Für die Ausbildung der Volkslehrer in den Seminarien hatte man nun einen Inhalt gewonnen, die Lehrkunst des Schweizer Pädagogen und seine väterliche Gesinnung kamen in der entlegensten Dorfschule jedem Bauernbuben und jedem Arbeiterkinde zugute. Wenn das preußische und das deutsche Volk im Verlaufe des so unglücklich begonnenen XIX. Jahrhunderts fähig geworden ist, zu einer Nation zu werden und in einen deutschen Staat hineinzuwachsen, so hat zu diesem Wachstum die Volkserziehung sicher nicht wenig beigetragen. Schon 1846, als hundert Jahre seit Pestalozzis Geburt vergangen waren, kam die Dankbarkeit gegen den Schweizer Pädagogen zum Ausdruck. Jetzt, da hundert Jahre nach seinem Tode vergangen sind, gedenken wir seiner in unverminderter Verehrung.

Es müssen ganz besondere Werte sein, welche seiner Pädagogik diese Wirkungen gegeben haben. Darum legt sich uns zuerst die Frage nahe: Was kennzeichnet diesen Pädagogen vor allen übrigen? Und zum andern fragen wir: Worin sehen wir seine Bedeutung für die Gegenwart?[1])

1) Der Pestalozzi-Forschung stehen reichhaltige Sammlungen des lebensgeschichtlichen und bibliographischen Materials zur Verfügung. Die wissenschaftliche Behandlung im höheren Sinne hat erst begonnen mit der Bibliographie von *Alfred Heubaum:* J. Heinr. Pestalozzi, Berlin 1910. Er wird darum hier mit dem Ausdruck schuldigen Dankes genannt.



## I

Alle die großen Pädagogen des XVII. und XVIII. Jahrh. in England, Frankreich und Deutschland sind erfüllt von der einen großen Idee der '*naturgemäßen Erziehung*'. Gegenüber der drückenden Last der Tradition wagte sich seit dem Ende des XVI. Jahrh. das selbständige Denken hervor, das eigene Urteil, die Vernunft. Auf ganz verschiedenen Kulturgebieten setzte die Kritik ein an dem Überlieferten und suchte sich frei zu machen von dem Zwang des Herkömmlichen, um der Natur, dem Natürlichen, nahe zu kommen, was mit dem Vernünftigen zusammenfiel. Diese geistige Bewegung, durch welche die europäische Gesellschaft allmählich zur Mündigkeit gelangte, brachte das 'Naturrecht' hervor, das ebenso gut als Vernunftrecht bezeichnet werden konnte, ferner die 'natürliche Ethik', die 'natürliche Religion', die 'natürliche Freiheit' der Wirtschaft. Und zu diesen trat eine neue Erziehung, die man ganz entsprechend die 'naturgemäße' von Anfang an genannt hat.[1])

Die Idee der naturgemäßen Erziehung enthielt aber zwei Normen: die *Anschauung* und die *Selbsttätigkeit* des Bildlings. Diese Idee hat sich im Verlaufe des XVII. und XVIII. Jahrh. im pädagogischen Denken und Handeln allmählich ausgewirkt, ja sie ist noch jetzt die Seele der modernen Pädagogik.

Wie konnte unter so vielen verdienstvollen Pädagogen, Erziehern und Schulmännern, der eine die so überragende Bedeutung gewinnen? Was ist es, was der Pädagogik Pestalozzis solchen Einfluß auf die geistige Kultur des vergangenen Jahrhunderts ermöglicht hat? Er hat diesen Einfluß ausgeübt als Erzieher, als Lehrer, als Dichter und Denker.

*[Als Erzieher.]* Der Engländer Locke sieht als Erzieher vor sich immer nur den Sohn eines vornehmen Hauses, erst recht der Franzose Rousseau. Sie sorgen nur für ihren Stand, das gemeine Volk geht sie nichts an. Auch die deutschen Pädagogen, die Pietisten und die Philanthropisten, zeigen sich beherrscht von der *ständischen Auffassung* der Erziehung: A. H. Francke gibt jedem Stande seine besondere Schule, und Basedow wie Salzmann machen sich um den kläglichen Tiefstand der Volksunterweisung keine Sorge. Doch ist es für die deutsche Pädagogik charakteristisch, daß wenigstens hie und da die Unzulänglichkeit der ständischen Schulpolitik empfunden wird: A. H. Francke nahm sich der Waisenkinder an, und der edle Freiherr von Rochow machte sich zum Lehrer der Bauern- und Arbeiterkinder.

Pestalozzis Denken und Wirken zeigt sich völlig frei von ständischer Einseitigkeit, für seine Pädagogik ist grundlegend der Begriff der *Gesellschaft*. Er sucht die Struktur der Gesellschaft zu erforschen und wird zum Soziologen, bevor noch diese moderne Wissenschaft ihren Namen erhielt. Zunächst ist er infolge seiner Ausbildung auf den Züricher Schulen und unter dem Einfluß von Lehrern wie Bodmer ganz dem *Liberalismus* ergeben, der nicht mehr gestattet, daß Menschen als bloße Mittel betrachtet und benutzt werden. Doch geht er über diese Anschauung seiner Zeit bereits hinaus und gelangt zu der Idee der Solidarität

1) *Paul Barth*, Geschichte der Erziehung, 5. und 6. Aufl. Leipzig 1925, S. 349 ff.

der Gesellschaft, die nicht zugeben darf, daß einzelne Schichten der Bevölkerung hilflos sich selbst überlassen bleiben. Er erkennt als einer der ersten in Europa, daß bei der liberalen Auffassung an die Stelle der Selbstsucht der Stände leicht die herzlose Eigensucht des einzelnen tritt, die noch schlimmer ist als jene und für die Gesundheit der Gesellschaft gefährlicher. Damit der Zerfall der Gesellschaft verhütet werde, ergänzt er seinen Liberalismus durch einen edlen, menschenfreundlichen Sozialismus und erhebt sich zu dem Gedanken der wahren Volksgemeinschaft, welche sich die Form des Staates gibt, dadurch zur Nation wird und eine Nationalerziehung verlangt.

Vielleicht ist er durch seine Altertumsstudien angeregt worden, wie besonders eine feurige Jugendarbeit über den lazedämonischen König Agis und seine sozialen Reformen vermuten läßt. Das Altertum hatte den Begriff *Gesellschaft* noch nicht, er fiel zusammen mit dem Begriff *Staat*, und so ist denn auch bei Plato wie bei Aristoteles die Lehre von der Erziehung ein Teil ihrer Staatslehre. Wie kein anderer Pädagoge vor ihm hat es Pestalozzi tief gefühlt, daß der Pädagoge mit dem Staatsmann gehen muß; den Staatsmännern seiner Zeit, besonders dem Minister Stapfer, der ihn verstand und hochschätzte, hat er gute Dienste geleistet, ja er hat mehrmals selbst als Politiker, durch Rede und Schrift, in den Gang der Ereignisse eingegriffen.

Pestalozzis Erfahrungen und Forschungen über das Wesen der Gesellschaft ließen ihn erkennen, wo die schlimmsten Schäden der Gesellschaft zu suchen seien. Die ständische Verwaltung hatte in der Schweiz wie in anderen Ländern die Folge gehabt, daß die Kinder der *Armen*, besonders die Waisen und die unehelichen Kinder, verwahrlost waren. Diesen galt darum seine Fürsorge, ja man kann sagen, seine Liebe. Dazu trieb ihn nicht ein religiöses Motiv, das für die Wohltat einen Lohn erhofft, nicht die Absicht des Verwaltungsbeamten, der dem Bettelwesen und Landstreichertum abhelfen will — nein, er sah in diesen Ärmsten seinesgleichen, er war überzeugt, daß in allen der Keim der Menschlichkeit lebt, daß für sie nicht Geld und Wohltaten zu wünschen seien, sondern daß man ihnen von innen heraus helfen müsse, damit sie sich selbst helfen könnten. Sein Beweggrund ist der ethische, die reine Sittlichkeit, die im Mitmenschen den Bruder sieht und auf der die menschliche Gesellschaft überhaupt beruht. Darum war es immer sein Lieblingsgedanke, eine Erziehungsanstalt und Schule für arme Kinder zu schaffen, und immer wieder hat er versucht, diesen Plan zu verwirklichen.

Als Soziologe erkannte er besser als frühere Pädagogen, welche Bedeutung die *Familie* für die Wohlfahrt des Volkes hat. Der Tiefstand sittlicher Bildung unter Bauern und Arbeitern, den er wie wenige genau kennen lernte, schmerzte ihn tief, und er gewann die Überzeugung: wenn für die Emporbildung des Volkes etwas geschehen solle, so müsse auf die Hebung des Familienlebens, besonders auf das häusliche Wirken der *Mutter* gerechnet werden.

Die gleiche soziologische Einstellung hat ihn aber auch dazu geführt, eine für die Erziehung folgenreiche Entdeckung zu machen. Er erkannte, daß die wirtschaftlichen Güter die Grundlage der Gesellschaft ausmachen, daß es ohne Besitz und Erwerb keine gesellschaftliche Ordnung gebe. Dabei überschätzte er die Be-

deutung der Wirtschaft nicht, wie es die materialistische, d. h. die ökonomische Geschichtschreibung der neuesten Zeit tut. Er wollte nicht das Eigenleben der anderen Kulturprovinzen in Abrede stellen, der Gesittung, Religion, Kunst und Wissenschaft; aber er war sich klar darüber, daß die Wirtschaft für alle die Grundlage bildet, von der sie beständig fördernden oder hemmenden Einfluß erfahren.

Was aber für die Gattung gilt, so folgerte er weiter, gilt auch für den einzelnen Menschen. Jeder wurzelt in wirtschaftlichen Verhältnissen, die seine Bildung hervorbringen und beständig beeinflussen. Er bezeichnet sie zusammenfassend als die '*Reallage*' des Menschen oder auch als die '*Personallage*'. Von dieser muß alle Erziehung ausgehen, sie muß zu allererst dafür sorgen, daß der Zögling fähig werde, mit Kraft und Weisheit seinen großen und kleinen Besitz zu erhalten und zu vermehren, sich sowie die Seinigen wohl zu versorgen und damit seinen Mitmenschen sowie dem Staate zu dienen. Denn Erziehung ist 'Bildung des Menschen zu einem auf erleuchtete Selbstsorge gegründeten Staatsdienst'. Damit war zunächst die Bedeutung der wirtschaftlichen Erziehung entdeckt und für die Erziehung überhaupt der Grundsatz von der Reallage gefunden.[1])

Diese Anschauung trat in Gegensatz zu aller bisherigen Erziehung in Deutschland. Zwar ist auch bei unserem Volke die Erziehung ursprünglich nichts anderes gewesen als die Anleitung der Jugend zu nützlicher Mitarbeit in Haus und Hof, in Garten und Feld. Aber im Übergang von der Barbarei zur Zivilisation, von der Sippenorganisation zur ständischen Verfassung der Gesellschaft, zu den Anfängen des Staates und zu lebhafterem Verkehr stellte sich auch das Bedürfnis ein nach den Fertigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens. Es entstand Unterricht und Schule neben der Familienerziehung: die Traditionsstoffe sollten auf die Jugend übertragen werden. Diese aber waren etwas ganz anderes und zugleich Höheres als die Beschäftigungen für Wirtschaft und Beruf.

Fortan zeigt die Pädagogik unseres Volkes wie jedes Kulturvolkes auf gleicher Stufe eine wahre Scheu, wirtschaftliche Arbeit in die Schulerziehung aufzunehmen. Ein Pädagoge wie Herbart kennt die verschiedenen Arten des Interesses, die allen Kulturprovinzen zugewendet sind, nur nicht der Wirtschaft. In der Verachtung der wirtschaftlichen Arbeit ist die moderne Menschheit sehr bestärkt worden durch den Einfluß der Antike. Die Hellenen des Altertums hatten die meisten wirtschaftlichen Arbeiten aus der Hand gegeben und den Unfreien übertragen. Für solche, die der Erwerbsarbeit oblagen, hatten sie die verächtliche Bezeichnung des Banausen. Für einen Griechen würde es unverständlich gewesen sein, wenn ein Pädagoge körperliche Arbeit für die Ausbildung des Menschen in der Weise Pestalozzis empfohlen hätte. Wenn auch hie und da bereits in der Praxis eine gesündere Anschauung zur Geltung kam und mancher Denker die wirtschaftliche Erziehung höher einschätzte, wie die 'Pädagogische Provinz' in Goethes Wilhelm Meister beweist, so galt es doch, ein tiefgewurzeltes Vorurteil zu überwinden.

Pestalozzi ging alsbald soweit, daß er *Kulturarbeit*, d. i. Erwerbsarbeit, in seine Erziehungsanstalt zu Neuhof als Hauptbeschäftigung einführte. Die eigentliche

1) *A. Rausch* und *Fr. Rausch*, Die wirtschaftliche Erziehung der deutschen Jugend in Volksschulen und höheren Schulen. Osterwieck-Harz und Leipzig 1919, A. W. Zickfeldt.

*Bildungsarbeit*, wie Lesen, Schreiben, Rechnen, Auswendiglernen, wurde nebenbei betrieben, wie es in 'Lienhard und Gertrud' geschildert wird. Aber dieser Versuch mißglückte, und Pestalozzi mußte seine Ansicht über die Verwendung von Erwerbsarbeit bei der Erziehung berichtigen. Kulturarbeit und Bildungsarbeit sind auf zwei verschiedene Zwecke gerichtet, von denen jeder so bedeutend und anspruchsvoll ist, daß sie sich nicht zugleich erreichen lassen. Darum hat sich Pestalozzi später zu dem Grundsatze bekannt, daß die *Entfaltung* der Kräfte, wie sie durch Erziehung und Unterricht bezweckt wird, zu trennen ist von der *Anwendung* auf Beruf und Erwerb. Wo man auch immer wieder seitdem die Vereinigung versucht hat, war ein Mißerfolg zu verzeichnen. Es gilt abzuwarten, was bei dem neuesten derartigen Unternehmen in Sowjetrußland sich ergeben wird.[1])

Aber durch Pestalozzis Versuch und durch seine Gedankenarbeit ist die Pädagogik um eine zweifache Erkenntnis bereichert worden: Alle Erziehung hat von der *Reallage* des Bildlings auszugehen. Ferner: Kulturarbeit und Bildungsarbeit dürfen sich nicht wie zwei völlig getrennte Gebiete gegenüberstehen. Vielmehr entnimmt alle Bildungsarbeit die Beschäftigung für den Bildling aus der Fülle der Kulturarbeiten, indem die der Jugend angemessenen Arbeiten ausgewählt und dem Zwecke der Bildung dienstbar gemacht werden. Kulturarbeit und Bildungsarbeit sind sich nähergerückt.

So war es der soziologische Gedanke, der diesen Schweizer zu einem Erzieher gemacht hat, wie man ihn vordem noch nicht gesehen; und er nahm vermöge desselben Gedankens seinen Standpunkt so hoch, daß er sich nicht nur über die ständische Selbstsucht und herzlose Gleichgültigkeit gegen das gemeine Volk erhob, sondern auch über alles politische Parteiwesen. Wie damals, so ist er auch heute noch eine Person, die über den Parteien steht, und seine auf das ganze Volk gerichtete Pädagogik ist noch heute modern.

*[Als Lehrer.]* Die früheren Pädagogen sahen ihre Aufgabe darin, die Traditionsstoffe auf den Nachwuchs zu übertragen. Sie verlangten von dem Kinde Leistungen im Lesen, Lernen und Hersagen, die nur ganz äußerlich vollzogen wurden. Das Kind sprach nach und lernte auswendig, was es nie gesehen, verstanden, erfahren oder erlebt hatte. Dazu kam, daß die natürliche Entwicklung des Kindes durch den Beginn des Schulunterrichts plötzlich unterbrochen und aufgehalten wurde. Während sich bis dahin seine körperlichen, sinnlichen und geistigen Kräfte in freier Entfaltung zeigten, wurde es mit einem Male für lange Zeit auf die schwarzen Zeichen konzentriert, die dem Geiste des Kindes nichts boten. Dann wurden ihm Lehrstoffe aufgenötigt, die dem kindlichen Geiste nicht angemessen waren, besonders die Religion in Gestalt des Katechismus und die Fremdsprachen in der Form einer Grammatik. Dadurch wurde die geistige Entwicklung gehemmt, und an sich wertvolle Güter wurden der Jugend verleidet, so daß sie auch später den Erwachsenen noch als Mittel der Unterdrückung, als lebensfeindliche Mächte erschienen.

Dieses Schulelend hatte Pestalozzi an sich selbst erfahren und immer wieder

1) Europäische Unterrichtsreformen seit dem Weltkriege. Bearbeitet im Reichsministerium des Innern. Leipzig 1924, S. 50ff.

beobachten können. Ihn jammerte des Volkes, aber er erkannte auch, worin der Fehler lag. Nicht darin könne die Aufgabe bestehen, daß man die Traditionsstoffe mit dem Stocke auf die Jugend übertrage, sondern daß man die von der gütigen Natur in den Kindern angelegten Kräfte erkenne und ihrer menschlichen Entwicklung Handreichung tue. Das aber konnte, wie ihm klar wurde, nur durch Betätigung geschehen, also durch Arbeit. Diese aber soll sich nicht sogleich an fremdartigen Stoffen und künstlichen Aufgaben entfalten, sondern die Jugend soll geübt werden in Arbeiten, die sich aus der '*Reallage*' oder der '*Personallage*' ergeben.

Wenn man auch bisher schon die Aneignung von Kenntnissen und Fertigkeiten als Aufgabe des Schulunterrichts angesehen hatte, so waren doch die Kenntnisse einseitig bevorzugt worden, und diese bestanden in einem äußerlich angeeigneten Wissen, das nicht nutzbar gemacht wurde. Pestalozzi sah in solchen Kenntnissen das schrecklichste Geschenk, das ein feindlicher Genius der Menschheit gemacht habe. Ganz anderen Wert haben die *Fertigkeiten* für die Erziehung, jeder braucht ihrer viele für das Leben, und jeder Beruf verlangt neue von ihm. Die Fertigkeit ist immer ein Handeln, wird durch Übungen gewonnen und setzt den Bildling körperlich und geistig in Bewegung. Bisher verlief der Schulunterricht so, daß der Lehrer einen Schüler nach dem anderen vornahm, ihm seine Lektion abhörte und eine neue Aufgabe stellte, während die übrigen Schüler jeder für sich mit ihren Aufgaben beschäftigt waren. Pestalozzi verstand es, alle Schüler der Klasse zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen und aus der Klasse eine Gemeinschaft zu machen. Er schuf das, was man '*Klassenunterricht*' genannt hat und wußte dieses Zusammenarbeiten durch Chorsprechen trefflich zu unterstützen.

Welches sind aber die Kräfte, die geweckt und ausgebildet werden sollen? Vor allem lag ihm daran, die Fähigkeit der *Anschauung* auszubilden, daneben muß die *Denkkraft* geübt werden, ferner die *sittliche Kraft*, aber auch die *Körperkraft*. Diese Unterscheidungen und Benennungen zeigen, daß Pestalozzi noch ganz auf dem Boden einer Psychologie steht, welche der menschlichen Seele verschiedene Kräfte oder Vermögen zuschrieb, die unabhängig voneinander wirken. Dieser Mangel seiner Pädagogik hat ihn jedoch nicht gehindert, die Aufgabe, auf die es eigentlich ankommt, richtig zu erkennen und ihrer Lösung entgegenzuführen.

Wie hat es der Erzieher anzufangen, jene Kräfte zu entwickeln, so daß *Eigenschaften*, nicht bloße Kenntnisse, entstehen und der Grund zur Bildung gelegt wird? Bisher sah man Anfang und Grundlage in der Erlernung der Buchstaben und der Zahlen. Sie galten als die Elemente aller Bildung und als Inhalt des Elementarunterrichts. Doch er suchte tiefer zu dringen und die Grundfunktionen der Kräfte zu ermitteln, mit denen die Betätigung der Sinne, des Geistes und des Gemütes anhebt und die noch in den vollkommensten Leistungen enthalten sind und weiterwirken.

Zunächst erforscht er die *Anschauung*; daran hat es bisher bei der Ausbildung der Jugend überall gefehlt. Jung und alt faßte in die Köpfe leere Begriffe, ein unsachliches Wissen, das nicht auf dem Boden der Erfahrung gewachen war und Urteilslosigkeit, eine Scheinbildung zur Folge gehabt hatte, und zwar nicht nur in

der Schweiz und in Deutschland, sondern bei allen Kulturvölkern. Er glaubte nun, die Urfunktionen der Anschauung, die er '*Elementarpunkte*' nannte, gefunden zu haben in der Zahl, der Form und dem Worte. Besonders meinte er für die Auffassung des Räumlichen ein Grundgesetz zu erkennen, das er als 'das Abc der Anschauung' bezeichnet hat.

Die Anschauung war ja auch von Comenius und Basedow betont worden, aber in dem Sinne, daß es allein auf die Gegenstände und Bilder und zwar auf ihren Inhalt sowie auf eine möglichst große Zahl ankomme. Pestalozzi aber will die *Anschauungskraft* bilden, er will den Zögling durch Übung an gutgewählten Gegenständen und Bildern befähigen, daß er lernt, genau und sicher anzuschauen, so daß eine Fähigkeit ausgebildet wird, die sich dann auch auf anderen Gebieten bewährt. Überhaupt hat keiner der früheren Pädagogen die Anschauung mit solchem Nachdruck betont wie der Schweizer Pädagoge, der sie immer wieder als das einzige, wahre Fundament aller Erkenntnis bezeichnet, ganz so wie *Kant* die Erfahrung als die Grundlage alles menschlichen Wissens bezeichnet. Ja, Pestalozzi versteht unter Anschauung auch das, was der Mensch vermöge des Gefühls und der Willensvorgänge erlebt. Er gibt dem Begriffe eine unerlaubte Ausdehnung, so daß zur Anschauung nicht nur die sinnliche, d. i. äußere Erfahrung, sondern auch die innere oder unmittelbare Erfahrung gerechnet wird.[1])

Ganz ebenso hat er es unternommen, für die Ausbildung der *Denkkraft*, d. i. des Intellektes die Grundfunktionen zu ermitteln. Er sieht die elementarste Tätigkeit des Denkens ganz richtig in dem Vergleichen, durch welches die Begriffsbildung eingeleitet wird. Auch der Definition hat er Beachtung geschenkt. Die Grundformen des *sittlichen Lebens* zu untersuchen, hielt er für die allerwichtigste Aufgabe, aber seine Forschungen sind in den Anfängen stecken geblieben. Er fand die ursprünglichsten Regungen menschlicher Sittlichkeit in dem Verhalten des Kindes zur Mutter: Liebe, Vertrauen, Dank erschienen ihm als die Elemente. Indem diese auf Gott bezogen werden, ergeben sie zugleich die Grundlage der Religiosität. Sittliche und religiöse Ausbildung sind nicht zu trennen, es kann keine religiöse Bildung geben, die nicht auf der sittlichen beruht; und die sittliche wird erst vollständig, wenn die religiöse hinzutritt. Das ist wieder einer von den vielen Punkten, in denen die Pädagogik des Schweizers mit den Grundlehren der Philosophie Kants übereinstimmt. Für beide führt der Weg zur Frömmigkeit über die Sittlichkeit. Interessant ist schließlich auch sein Versuch, die einfachsten Äußerungen der *Körperkraft* zu ermitteln, die sich in allen körperlichen Tätigkeiten wiederholen, nämlich: Schlagen, Tragen, Werfen, Stoßen, Ringen, Schwingen u. a. Sie sind gleichsam das Abc des Turnens, mindestens der Freiübungen.

Alle diese Forschungen, Versuche und Ergebnisse hat Pestalozzi zusammenfassend mit verschiedenen Namen bezeichnet. Da es sich darum handelte, die im Kinde liegenden menschlichen Kräfte zu entwickeln, spricht er von 'Menschenbildung'. Er bezeichnet diese auch als 'die auf die Natur des Kindes gegründete Methode'. Auf die Grundfunktionen, die geübt werden sollen, wendet er das Wort

---

1) *A. Rausch*, Elemente der Philosophie, 4. Aufl. Halle 1920, S. 41.

'*Elemente*' an und spricht daher beständig von der 'Elementarbildung'. Mit dem lateinischen Worte 'elementa' hat man schon früh die Buchstaben des Alphabets gemeint, die den Inhalt des Anfangsunterrichts ausmachten. Basedow hat das Wort 'Elemente' in einem neuen Sinn angewendet. Er wollte in einem umfassenden Lehrbuche alle Vorstellungen, Begriffe und Kenntnisse vereinigen, die ein Erzieher auf seinen Zögling überträgt. Alles, was der Mensch durch seine Sinne wahrnimmt in Haus und Hof, was er wissen soll von Menschen und Tieren, von der Natur, von der Seele und von Gott, sollte in einem Werke zusammengefaßt werden, so daß der gesamte Inhalt der Bildung, eine Welt- und Lebensanschauung, darin enthalten war. Diesem seinem 'Elementarwerk' (1774), wie er es nannte und von dem er sich und anderen so viel versprach, hafteten allerlei Mängel an, die oft genug hervorgehoben worden sind. Der Hauptfehler aber besteht darin, daß Basedow hier bereits in den Anfangsunterricht Begriffe und eine begriffliche Ordnung hineinträgt, daß er von vornherein als Lehrer etwas unternimmt, was erst am Schluß des Bildungsganges mit Erfolg und Befriedigung geleistet werden kann und dann Sache der sogenannten philosophischen Propädeutik ist.[1]) In diesem Zusammenhange hat das Wort 'Elemente' eine durchaus *stoffliche Bedeutung* angenommen.

Anders Pestalozzi. Wir haben das, was er mit seinen 'Elementen' meinte, bereits als Grundfunktionen bezeichnet, die nicht stofflich, sondern dynamisch oder formal zu verstehen sind, und die Geübtheit, die er erzielen will, ist formale Bildung. Wieder berührt sich hier Pestalozzis Forschung mit derjenigen Kants, der den Inhalt des Denkens von den formgebenden Kategorien unterscheidet, so daß Pestalozzis Elemente sehr wohl auch als *Kategorien* könnten bezeichnet werden.

Es muß jedermann überraschen zu sehen, daß die Träger der neuhumanistischen Bewegung auf denselben Bildungsbegriff wie Pestalozzi geführt worden sind. Auch die Neuhumanisten wollten die Kräfte der jugendlichen Psyche wecken, üben und steigern zu einem schönen Einklang, den sie als 'Humanität' bezeichneten. F. A. Wolf hat das Ziel der klassischen Studien so bestimmt: 'Beförderung rein menschlicher Bildung und Erhöhung aller Geistes- und Gemütskräfte zu einer schönen Harmonie des äußeren und des inneren Menschen.' So war an zwei verschiedenen Stellen ein Bildungsgut entdeckt, das dem Altertum noch unbekannt war. Es mußte erst eine Zeit kommen, in der das Wissen ins Ungemessene anwuchs, so daß es die jugendlichen Geister zu erdrücken und ihre Kräfte zu verschütten drohte. Man sah ein, daß der Jugendliche bei dem stetigen Wechsel der Umwelt unmöglich mit allen nötigen Kenntnissen ausgestattet werden kann, daß es vielmehr auf die Fähigkeit ankommt, sich anzupassen, sich das später nötige Wissen und Können selbständig anzueignen.[2])

Für dieses neuartige Bildungsgut, welches sich neben das Wissen und die Fertigkeiten gestellt hat, ist eine treffende Bezeichnung leider nicht gefunden worden. In neuhumanistischen Kreisen wurde unter dem Einflusse der Philosophie

1) Vgl. in dem 'Handbuch für Schulen', Leipzig 1905 (B. G. Teubner) den Beitrag: *A. Rausch*, Philosophische Propädeutik, S. 215—242.

2) *Jonas Cohn*, Befreien und Binden, Leipzig 1926, S. 85ff.

Kants die Bezeichnung 'formale Bildung' üblich, die von dem Kantianer A. H. Niemeyer eingeführt ist.[1]) Während sie anfangs z. B. in Süverns Unterrichtsgesetzentwurf durchaus in vollem und richtigem Sinne als Bildung der Kräfte verstanden wird, hat sich allmählich ein Mißverständnis eingeschlichen, als wenn formale Bildung nichts anderes als grammatische Bildung wäre. Ebenso wird auch die von Pestalozzi stammende Elementarbildung heute nicht mehr verstanden.

Die Theorie der formalen Bildung verlangt ein Zweifaches: 1. Übung der Kräfte, 2. Auswahl solcher Lehrstoffe, welche geeignet sind, eine Intelligenz und Bildung zu schaffen, die sich auch auf anderen Gebieten bewährt. Dieser zweiten Forderung hat Pestalozzi nicht genügt, es blieb einer späteren Zeit überlassen, das für den hohen Zweck geeignete Kulturgut auszuwählen. Noch jetzt müht man sich um diese Aufgabe, aber immer noch mit — wissenschaftlich gesprochen — untauglichen Mitteln. Der Neuhumanismus hat sich die Erfüllung der zweiten Forderung sehr leicht gemacht. Er sah die geeigneten Lehrstoffe, durch welche der große Gedanke der Menschenbildung verwirklicht werden sollte, in den alten Sprachen, besonders in der griechischen Sprache und Literatur. Man verlangte ein griechisches Gymnasium, in dem auf der Oberstufe sogar auch griechisch gesprochen werden sollte. Von dieser Beschäftigung erwarteten die um Humboldt, daß auch griechische Gesinnung auf die Lehrlinge überginge.[2])

Für sie war eine Erkenntnis wieder verloren gegangen, die bereits *Christian Thomasius* in seiner kleinen Schrift von der Nachahmung der Franzosen frisch und überzeugend ausgeführt hatte.[3]) Ein Volk kann ein anderes Volk gar nicht nachahmen. Es kann nur aus eigenen Kräften, eigenem Erleben, aus eigener Kultur und Literatur seine Leistungsfähigkeit schöpfen. Es hat sich auch bald für die Neuhumanisten ergeben, daß es eine Illusion war, an der auch heute nur diejenigen festhalten, welche die Praxis nicht genügend kennen und den psychologischen Dilettantismus der neuhumanistischen Erziehungstheorie nicht durchschauen.

Wenn wir auf das, was Pestalozzi für die Unterrichtslehre geleistet hat, die Kritik moderner Wissenschaft anwenden, so bleiben von seinen Ergebnissen nicht viele bestehen. Vor allem muß der Gedanke einer Universalmethode aufgegeben werden. Über die viel berufene 'Methode' hat der Arbeitsgedanke Klärung gebracht, er hat durch Analyse des Arbeitsvorganges gelehrt, von der Lehrform und der Lehrtechnik die *Methode* als den intimen Vorgang völlig zu unterscheiden. Diese ist nichts anderes als die innere Form, die jeder Arbeitsvorgang im Geiste

---

1) Vgl. *A. Rausch*, Immanuel Kant als Pädagoge, Annaberg i. E. 1924, S. 34ff.

2) Vgl. auch *Fr. Paulsen*, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 3. Aufl. S. 784: 'Künstlerischen Sinn, Verständnis für unsere Poesie an der griechischen Literatur entwickeln, Einsicht in die sozialen und staatlichen Bedingungen der Gegenwart an der griechischen und römischen Geschichte, staatsbürgerliche Gesinnung in erster Reihe an dem Beispiel der Griechen und Römer erziehen: man bedenke, was diese Forderung bedeutet.'

3) Enthalten in seinen 'Kleinen Teutschen Schriften', zuerst Halle 1701, als Neudruck in A. Sauers Deutschen Literaturdenkmälern des XVIII. und XIX. Jahrh., Nr. 51, Stuttgart 1894.

des Schaffenden annimmt. Wenn es sich um Arbeit der wissenschaftlichen Forschung oder Darstellung, der künstlerischen Gestaltung oder Darstellung, um sonstige, besonders auch wirtschaftliche Arbeit handelt, so zeigt der Vorgang stets auch eine innere Form, einen Plan. Für diese ist allein auf dem Gebiete der Wissenschaft eine besondere Bezeichnung geschaffen worden, nämlich 'Methode'. Als seit Bacons Novum Organon die Methode in aller Munde war, da ist das Wort und eine damit verknüpfte irreführende Vorstellung auch in die Pädagogik eingedrungen und hat seit dem XVII. Jahrh. hier eine große Rolle gespielt. Aber sie hat ihre Rolle ausgespielt: eine besondere didaktische Methode gibt es nicht.[1])

Ferner. Was Pestalozzi in betreff der Anschauung als Elementarpunkte oder als Abc der Anschauung gefunden hat und was ihn so sehr beglückte, mußte auch bald wieder aufgegeben werden. Inwiefern er aber doch hier ein bedeutsames Problem erkannt und im einzelnen auch einiges richtig gesehen hat, ist von E. Meumann klargestellt worden. Erst recht aber hat man sich längst von solchem Verfahren freigemacht, wenn Pestalozzi bei seinen Bemühungen um formale Bildung ins Formalistische verfallen ist und wenn er in manchem seiner Lehrgänge streng logisch verfährt, wo wir ein psychologisches Verfahren für geboten halten.

Trotzdem bleibt ihm das Verdienst, in der formalen Bildung ein Bildungsgut entdeckt zu haben, das für jede Erziehungs- und jede Fachschule Bedeutung hat und durch welches verhütet wird, daß die Jugend dem didaktischen Materialismus ausgeliefert wird.

*[Als Dichter und Denker.]* Auch als Schriftsteller unterscheidet sich Pestalozzi von allen früheren Pädagogen. So wie er hat keiner sein ganzes tiefbewegtes Seelenleben in seinen Werken auszudrücken vermocht. Wir erleben mit ihm, wie aus seinen Erfahungren, Erfolgen und Niederlagen seine Lehren erwachsen sind. Diese biographisch-genetische Darstellung ist ein Vorzug, durch den er auch Rousseau übertrifft. Darum wirken seine Schriften auch heute belebend, erfrischend und modern. Es ist eine erfreuliche Aussicht, daß wir eine vollständige und in jeder Hinsicht geprüfte Ausgabe seiner sämtlichen Werke erhalten werden, die von berufenen Gelehrten unter der Leitung *E. Sprangers* geschaffen wird. Wir dürfen rechnen auf eine kritische Ausgabe, die man an die Seite stellen darf der Herbart-Ausgabe von Kehrbach, der Ausgabe der Werke von Dörpfeld, von Rochow, ja der Akademie-Ausgabe von Kants Werken.

In seiner ersten Schrift, die seinen Namen bekannt machte, 'Abendstunden eines Einsiedlers' (1780), spricht er wie ein Seher. Er schaut im Geiste ein hohes Ideal: ein schlichtes, genügsames, edles Menschentum, das er begeistert schildert in einer hochpoetischen Darstellung voller Erhabenheit, die sich verwandt zeigt mit den dithyrambischen freien Rhythmen des jungen Goethe und selbst an die Sprache der Psalmen und der Bergpredigt erinnert. Seine künstlerische Gestaltungskraft offenbart sich in dem Roman 'Lienhard und Gertrud' (1781). Auch die bedeutendste pädagogische Schrift 'Wie Gertrud ihre Kinder lehrt' (1801), die in Briefen abgefaßt ist, wirkt an vielen Stellen ergreifend durch dichterische und

1) Vgl. meinen Aufsatz 'Zur Philosophie der Arbeit', in der Schrift 'Des Lehrplans Ursprung, Recht und Grenze'. Breslau 1926, Ferdinand Hirt, S. 5—27.



rednerische Kraft. An der soziologischen Hauptschrift 'Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts' (1797) hat gleichfalls sein Gemütsleben einen starken Anteil. Erst recht gilt dieses von der letzten größeren Schrift, dem 'Schwanengesang' (1826). Dazu kommen die Reden, die er in der Helvetischen Gesellschaft gehalten hat, die Neujahrsreden an sein Haus und viele kleinere Arbeiten, Bruchstücke, Entwürfe und Briefe.

In ihm lebte das Bedürfnis, die Aufgaben der Erziehung und des Unterrichts nicht nur praktisch zu lösen, sondern sie auch wissenschaftlich zu begreifen, die Ergebnisse miteinander zu verknüpfen, auszugleichen und systematisch zu ordnen. Ja, seine praktischen Unternehmungen hatten für ihn bei seiner genialen Veranlagung eigentlich nur die Bedeutung von Experimenten, durch die er induktiv die heißersehnte Erkenntnis gewinnen wollte. Er hat der Intuition, welcher Rousseau alles verdankte, den Geist der Erfahrung, der Beobachtung, der *Induktion* hinzugefügt. Darum befriedigt seine Pädagogik auch heute noch und erscheint durchaus modern.

Wenn seine Unternehmungen immer wieder und wieder erfolglos waren, indem er sich verrechnete in den Menschen und in den Wirtschaftsfragen, so bietet doch sein Leben und Wirken keineswegs ein Bild der Zerfahrenheit; denn der leitende Gedanke, Kräftebildung durch geeignete Mittel, ist immer derselbe und gibt Halt und Zusammenhang. Wollte man seinen Wert bemessen nach den Erfolgen seiner Institute, so wäre das ein ungeeigneter Maßstab, und wollte man ihm erfolgreiche Pädagogen wie etwa A. H. Francke vorziehen, so wäre das ungerecht. Es war belanglos, ob jene kleinen Erziehungsanstalten in Neuhof, Burgdorf, Ifferten einige Jahre länger oder kürzer bestanden, wenn sie nur dem genialen Leiter den Dienst leisteten, Einsichten und Lehren zu gewinnen, die der pädagogischen Welt und der Erziehung überhaupt zugute kommen sollten. Wenn er auch oft in der Beurteilung der wirklichen Verhältnisse fehlgegriffen hat, so zeigte er doch einen erstaunlich klaren Blick für die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft und der menschlichen Seele. Sein Mißgeschick ist die Tragik des Genies, und es ist rührend, wie er mit kindlicher Offenheit sein Ungeschick beklagt. Doch fehlt auch daneben nicht die beglückende Ahnung von der Größe der eigentlichen Aufgabe, die er für die Menschheit zu erfüllen hat.

Von den Werken der früheren Pädagogen ist er wenig beeinflußt worden. Nur Rousseau hat ihm nachhaltige Anregungen gegeben. Mit den deutschen Dichtern und Denkern seiner Zeit ist er in mannigfache geistige Berührung gekommen. Am meisten hat ihn die herrliche Erscheinung des jungen *Goethe* bewegt, und Goethe wiederum bringt die Grundgedanken Pestalozzis in der 'Pädagogischen Provinz' in Wilhelm Meisters Wanderjahren zum Ausdruck, wenn er auch die unmittelbare Anregung nicht durch Pestalozzi, sondern durch eine kleine Schrift Fellenbergs erhielt, der eine Zeitlang mit Pestalozzi zusammenwirkte. Geistesverwandt war ihm besonders *Herder*, der ihn einst hoch erfreute durch ein eingehende und zustimmende Besprechung der 'Nachforschungen'. Aus *Schiller* bringt Pestalozzi ein bedeutsames Zitat, und von *Kant* hat er sicher gehört, als ihn Fichte 1793 in Richterswyl besuchte, doch sind die vielfachen Übereinstimmungen mit Kants

Philosophie nicht aus einem Studium des Königsbergers zu erklären, sondern aus der Geistesverwandtschaft der beiden Denker.

So sehr auch Pestalozzi einer wissenschaftlichen Pädagogik vorgearbeitet hat, er war doch nicht der Mann, eine systematische Erziehungswissenschaft zu schaffen. Doch der, dem dieses vorbehalten war, könnte fast als sein Jünger erscheinen. In der Schulstube zu Burgdorf fand sich im Januar 1800 ein junger Mann ein als zuhörender Gast: *Friedrich Herbart.* Er hatte zwei Jahre als Erzieher in der Schweiz gewirkt und wollte die Schweiz nicht verlassen, ohne Pestalozzi persönlich gesehen und gehört zu haben. Dieser junge Gelehrte, der in Jena mit Schiller persönlich verkehrt hatte und von Fichte angeregt war, verfügte über das ganze Rüstzeug der Wissenschaft und der Philosophie, so daß er es zuerst vermocht hat, der Pädagogik eine wissenschaftliche, d. i. systematische Gestalt zu geben. Schon der Titel seines grundlegenden Werkes vom J. 1806 'Allgemeine Pädagogik' verrät durch den Zusatz: 'Aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet' den Tiefblick dieses Pädagogen: ex ungue leonem.

## II

Fragt man nun, was bedeutet Pestalozzi für die *Gegenwart,* so sind drei Grundlehren zu nennen, die unsere Zeit noch beherrschen. Sie wirken sich aus in dem Bildungswesen der Gegenwart, in der Erziehung und im Unterricht: 1. Der soziologische Gedanke hat grundlegende Bedeutung für das Bildungswesen. 2. Die Idee der Personallage oder Reallage kommt fortgesetzt immer mehr in der Erziehung zur Geltung. 3. Die Theorie der formalen Bildung ist wichtig für den Unterricht, sie wird in Zukunft immer größere Bedeutung erlangen.

*[Der soziologische Gedanke.]* Nach dem tiefen Fall war Preußen in Gefahr gekommen, seinen Staat zu verlieren; und das deutsche Volk schien infolge der feindseligen Politik Napoleons den Charakter einer einheitlichen Nation einzubüßen. Damals ist zuerst die Idee einer *deutschen Nationalerziehung* erwacht und wirksam geworden. Die führenden Männer und Frauen sahen in ihr das Mittel, dem deutschen Volke wieder aufzuhelfen und ihm seine Zukunft als Nation zu sichern. Gewiß war Frankreich in dieser Richtung vorangegangen. Dort hatte die Französische Revolution den Gedanken der Nationalerziehung geweckt, und von Condorcet und seinen Mitarbeitern war ein schulpolitischer Entwurf ausgearbeitet worden für ein nationales, zweckmäßig aufgebautes Schulsystem. Doch der Plan der deutschen Nationalerziehung, den Süvern ausgearbeitet hat, ist ein vollkommen selbständiges Werk, das aus der deutschen Eigenart erwachsen ist. Es ist die soziale Gesinnung Pestalozzis, die sich in diesem Unterrichtsentwurf ausgewirkt hat. Die beiden Mitarbeiter Humboldts waren die Staatsräte Nicolovius und Süvern, die beide im Sinne Pestalozzis wirkten. Hatte doch Nicolovius schon als 24jähriger junger Mann den Schweizer Pädagogen in seinem Heim aufgesucht, um von da an mit ihm beständig in Beziehung zu bleiben.

Jene schwere und bedeutende Zeit hat es durch diese Männer dahin gebracht, daß nunmehr in Preußen das Bildungswesen in das Staatsganze einbezogen wurde. Formen und Verwaltung des Bildungswesens werden bestimmt durch die Bedürf-

nisse der Gesellschaft. Deren Belange aber können nicht wahrgenommen werden von einzelnen Verbänden, Ständen oder Klassen, auch nicht von den Kirchen; denn diese vertreten alle nur einzelne Kulturprovinzen und Sonderinteressen. Der Staat allein ist befähigt und berufen, die öffentliche Erziehung zu leiten. Er wölbt sich wie ein schirmendes Dach über dem ganzen Volke, und sein Fundament ist das ethische, die sittlichen und rechtlichen Grundanschauungen, in denen sich alle Staatsbürger und Staatsbürgerinnen zusammenfinden. Darum sucht jener Unterrichtsgesetzentwurf, der bereits 1813 von Süvern fertiggestellt war, aber noch bis 1819 vervollkommnet worden ist, vermöge staatsmännischer Weisheit die ständischen und konfessionellen Gegensätze zu überwinden und die Idee der Nationalerziehung in einem wohlgeordneten Schulsystem zu verwirklichen.[1])

Das Gesetz ist Entwurf geblieben, gerade 1819 setzte die Reaktion ein. Seitdem hat sich in Deutschland die Gesetzgebung nicht wieder auf jene Höhe zu erheben vermocht. Doch der Geist Pestalozzis, der jene Staatsmänner beseelte, wirkt noch weiter: er muß uns helfen, daß wir verlernen, die organisatorischen Aufgaben des Bildungswesens ständisch und konfessionell, familial und individual zu behandeln. Denn das Bildungswesen ist der Ausdruck der Nationalerziehung, es ermöglicht dem einzelnen den angemessenen Bildungsgang, es macht aus dem Volke eine Nation und bestimmt die Geltung der Nation unter den anderen Kulturnationen.

*[Die Erziehungstheorie von der Reallage.]* Aus Pestalozzis Erstlingsschrift 'Abendstunde eines Einsiedlers' vernehmen wir die Klage: 'Ohne innere Ruhe wallt der Mensch auf wilden Wegen.' Er meint damit die vielen fremdartigen Einflüsse, Meinungen, Neuheiten, Moden, die in das Volk eindringen, den gemeinen Mann verwirren, unsicher machen in seinem Urteil, ihn ablenken von seinem Werke und seine Heimat ihm verleiden. Er meint damit die Unstetigkeit, die in oberen Schichten der Bevölkerung noch größer ist: kein sicherer Stil des Lebens, er wechselt wie die Vorliebe für die Kunst verschiedener Zeiten und Länder, das äußere Leben zeigt sich erfüllt mit Erzeugnissen des Auslandes, das geistige wird bestimmt von den wechselnden Richtungen eines flüchtigen Interesses. Dazu die vielen, vielen Bücher, Schriften und Zeitungen, die ohne Sammlung gelesen werden und verhindern, daß das gute Buch ganz durchgelesen und wiederholt gelesen wird.

Keinem Volke ist wohl ein solches Schicksal im gleichen Maße beschieden gewesen wie dem in der Mitte Europas bei offenen Grenzen wohnenden deutschen Volke. Für die wirtschaftliche und für die geistige Kultur mögen solche Einflüsse unvermeidlich und unentbehrlich sein: aber für die Erziehung der Jugend sind sie schädlich. Und doch hat die Familien- und Schulerziehung, wenn wir auf die Geschichte unseres Volkes zurückblicken, ihre vornehmste Aufgabe darin gesehen, fremde Sprachen, Geisteserzeugnisse vom Orient und Okzident als die eigentlichen Bildungsmittel zu verwerten. Die intellektuelle Bildung, und zwar die geistige Rezeptivität erschien den Erziehern als die eigentliche Aufgabe. Dagegen ist die Erziehung, d. i. Willensbildung durch Einsicht und Übung, besonders die Charakterbildung,

1) Süverns Unterrichtsgesetzentwurf vom Jahre 1819. Herausgegeben von *Gunnar Thiele*, Leipzig 1913.

von jeher zurückgetreten und ist sowohl von den Praktikern wie von den Theoretikern vernachlässigt worden.

Erzogen wird der Mensch nicht durch Lehren, Sprüche, Katechismen, Mahnungen, sondern durch seine persönliche Lage, durch seine Umwelt, die in ihr liegenden Werte, welche ihm verständlich gemacht werden, so daß er sie erlebt und ausübt. Alle großen Erzieher der Menschheit haben in dieser Weise erzogen, daß sie durch die gegebenen Gelegenheiten und Verhältnisse Einsicht weckten, durch die Vorgänge in der Heimat, durch die Glücks- und Unglücksfälle des Lebens und des einzelnen Tages. *Lessing* hat diese Lehrweise gekennzeichnet durch klassische Worte, indem er Recha zur Prinzessin sagen läßt:

> Ich könnte bei dem meisten dir noch sagen,
> Wie, wo, warum er mich's gelehrt.

Darauf die Prinzessin:

> So hängt sich freilich alles besser an,
> So lernt mit eins die ganze Seele.

Pestalozzi ist es gewesen, der das Wesen dieser Erziehungsart erkannt und die Formel dafür gefunden hat: von der Reallage oder der Personallage muß alle Erziehung ausgehen. In ihr sind die Mittel und Hebel der Menschenerziehung enthalten, dafür Blick und Verständnis zu haben, das ist der Beruf des Erziehers, dafür muß der Jugendbildner gebildet werden. Aus dieser unscheinbaren Theorie von der Reallage entspringt alle Erziehung und Führung. Religiosität und Frömmigkeit werden nicht durch Auswendiglernen geschaffen, sondern durch Erlebnisse der realen Lage im Unglück, am Grabe, angesichts gewaltiger Naturerscheinungen, durch persönliche Berührungen mit religiös gestimmten Menschen. Sinn für Schönheit und Kunst erwacht durch die Beschäftigung mit irgendeinem besonderen Kunstwerke der Heimat, auch der Wert der Wissenschaft, der Sinn für Wahrheit, wird am besonderen Falle erkannt und erlebt. Am allerdeutlichsten aber zeigt es sich bei der wirtschaftlichen Erziehung, die den Grund zur Bildung legen muß. Vor allem aber entspringt aus jenem Grundsatze die eigentliche sittliche Erziehung oder Charakterbildung mit ihren Spielarten, der nationalen, staatsbürgerlichen, sozialen und gesellschaftlichen Erziehung.

Für kein Volk ist es so dringend nötig, Pestalozzis Theorie von der Reallage zu beherzigen wie für das deutsche, damit sich die Erziehung auf der richtigen Bahn bewege. Dann wird man auch immer mehr noch als bisher beachten, daß alle Lehrpläne stets nur ein Teil des Erziehungsplanes sind. Die Theorie der Reallage wird die Lehrpläne unserer Schulen läutern und von so manchem Ballast befreien. In einem Punkte ist dieser segensreiche Einfluß bereits deutlich zu spüren: in der Pflege der Heimatkunde, welche auch Liebe zur Heimat und zum Vaterlande bewirkt. Die planvolle Verwertung der Heimat im Unterricht stammt aus Ifferten, wo unter den Lehrern Pestalozzis besonders *Henning* im Unterricht und in seinem Lehrbuch der Geographie vom J. 1812 die Heimat verwertet hat. Durch Hennings Buch ist *Finger* angeregt worden und zum eigentlichen Schöpfer des heimatkundlichen Lehrfaches geworden (1844).

Die germanischen Völker haben einen anderen Charakter als die romanischen und haben auch einen anderen weltgeschichtlichen Beruf. Fichte hat diesen Unterschied aufgedeckt und durch die Charakteristik ihrer Sprachen verdeutlicht. Während die romanischen Völker mit ihren ursprünglichen Sprachen auch die völkische Eigenart aufgegeben haben, haben die Germanen beides behalten und behauptet. Zwar sind sie infolge übelangebrachter Selbstverleugnung gegenüber den fremden Kulturen immer wieder in Gefahr gewesen, ihren Charakter als Nation zu verlieren, aber die Gesundung vollzieht sich langsam unter der stillen, kaum bewußten Einwirkung der Theorie von der Reallage, die das Gegenstück ist zur Realpolitik.

*[Die Theorie der formalen Bildung.]* Seitdem Pestalozzi den Gedanken der Kraftbildung zur Geltung gebracht hat, hat sich die Volksschule bemüht, auf diesem Wege zu wandeln. Durch seine Pädagogik ist in die Ausbildung der Volkslehrer der rechte Inhalt gebracht worden, und Pestalozzis größter Interpret *Diesterweg* hat es verstanden, in dem noch so jungen Stande der Lehrer das Bewußtsein zu wecken von der Bedeutung dieses Berufes und den Sinn für die Berufsehre. Hoffentlich läßt sich der Stand der deutschen Volkslehrer durch die veränderte Berufsausbildung nicht ablenken von den Bahnen, auf die er durch Pestalozzi hingeführt wurde.[1])

Die höhere Schule des Neuhumanismus war von derselben Idee beseelt, aber sie konnte damals noch nicht wissen, daß die Ausbildung der geistigen Kräfte in jedem Menschen sich in drei Richtungen entfaltet, genau so wie sie sich in der Gattung entfaltet hat: in der geisteswissenschaftlichen, der naturwissenschaftlichen und der mathematischen. Darum müssen diese drei Arten der Lehrstoffe in jedem Lehrplan einer Erziehungsschule vertreten sein. Statt dessen aber waren von dem alten Gymnasium die Naturwissenschaften, Erdkunde, deutsche Literatur und die modernen Sprachen nahezu ausgeschlossen, und man lebte der Illusion, daß die alten Sprachen alles Nötige leisten würden. Doch schon 1837 war dieser Glaube erschüttert, und man fing an, einen neuen Lehrstoff nach dem anderen in den Lehrplan aufzunehmen. Die reformierenden Vertreter der preußischen Staatspädagogik befolgten seitdem in ihren Lehrplänen, besonders aber in den neuesten 'Richtlinien für die höheren Schulen' den Rat des Theaterdirektors:

> Ich sag' euch, gebt nur mehr, und immer, immer mehr,
> So könnt ihr euch vom Ziele nicht verirren.
> Sucht nur die Menschen zu verwirren,
> Sie zu befriedigen ist schwer.

So ist es gekommen, daß sich die höhere Schule gespalten hat in mehrere Typen, die fortzeugend immer neue Typen hervorgebracht haben. Wenn so auch eine verwirrende Buntscheckigkeit entstand, dann tröstete man sich damit, daß in diesen Typen der gymnasialen und realistischen Schulformen Bildungsideale

1) Vgl. *Gustav Frenssen*, Briefe aus Amerika, Berlin 1923, S. 92: 'Was der amerikanischen Schule fehlt, ist nach unserer Ansicht ein stolzer, tüchtiger Lehrerstand, wie die nordeuropäischen Staaten ihn haben, mit dem Berufsstolz und dem Berufsehrgeiz dieses Standes.'

Gestalt gewonnen hätten, ohne zu erkennen, daß alte Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaften gar keine Bildungsideale, sondern ganz gewöhnliche Stoffziele sind. Jedes Bildungsideal ist volkstümlich und hat persönlichen Charakter wie das älteste Bildungsideal des siegreichen Kriegers, ferner des Weisen, des Redners, des Ritters, des galanten Hofmanns, des Gentleman. Auch haben Bildungsideale stets ständischen Charakter und sind wirksam für ein Volk, solange es noch keine Wissenschaft hat. In einem Volke aber, welches Wissenschaft kennt und pflegt und eine staatsbürgerliche (personale) Ordnung der Gesellschaft hat, kann für die Nation und für die Erziehungswissenschaft nur das Persönlichkeitsideal in Frage kommen und wirksam sein.

Noch merkwürdiger aber ist der andere Trost, den die 'Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens' (vom J. 1924 S. 11 und 21) spendet. Gegenüber der Zersplitterung des höheren Schulwesens weist sie darauf hin, daß in der Summe aller Typen die Gesamtmasse deutscher Bildungsstoffe enthalten sei. Man sieht: das Schifflein der Staatspädagogik segelt auf dem großen Ozean der Lehrstoffe ohne den Kompaß der formalen Bildung. Die Psyche des Jugendlichen, die Kraftbildung vermöge weniger, erziehungswissenschaftlich geprüfter Lehrstoffe, die formale Bildung hat man aus den Augen verloren. Man hat vergessen, daß es doch auf die Quantität der Bildung nicht ankommen kann, sondern auf ihre Qualität, nicht auf ein Maximum, sondern auf ein Optimum, nicht auf extensive, sondern auf intensive Betätigung, nicht auf enzyklopädische Bildung, sondern auf wissenschaftliche Gründlichkeit, die durch geistige Gymnastik erworben wird. Es wird Zeit, daß die höhere Schule sich besinnt auf die Theorie der formalen Bildung, daß sie sich zur wissenschaftlichen Pädagogik bekehrt und den Mut hat, sich von dem Materialismus der Laien loszusagen.

Die Theorie Pestalozzis, welche auch die Theorie derer um Humboldt war, hat an den höheren Schulen ihre Mission noch nicht erfüllt. Es wird aber nicht darauf ankommen, daß man nun der Idee der formalen Bildung huldigt und die Auswahl der Lehrstoffe wie bisher als Geschmacksfragen und Parteisache behandelt und über den Wert der einzelnen Lehrstoffe deklamiert. Man wird nur weiterkommen, wenn auf eine wissenschaftliche Weise methodisch der Bildungswert der Lehrstoffe erforscht wird. Das ist eine rein pädagogische Problemstellung, für welche bloße Psychologie und Experimente so wenig wie reine Fachwissenschaft ausreichen. Hier zeigt es sich, daß die Pädagogik der selbständigen Problemstellung fähig ist und daß sie nunmehr auch die Pflicht hat, ihre wissenschaftliche Methode auszubilden. Gerade an diesen Aufgaben wird sie sich als vollberechtigte Einzelwissenschaft erweisen können, wie es auch Pestalozzi, wieder in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Kant, gefordert hat. So wird die Idee der formalen Bildung in Erfüllung gehen, sie wird der höheren Schule wieder einen Charakter verleihen, welcher gründliche Arbeit und wissenschaftliche Vorbildung gewährleistet, unserer Jugend geistige Gesundheit und körperliche Frische sichert. Aber freilich: *ἔτι γὰρ μέγα ἔργον ἄρρεκτον.*

Es hat sich gezeigt, daß Pestalozzi sein Werk nur begonnen hat. Es ist auch heute noch nicht vollendet. Wir dürfen dem wissenschaftlichen Biographen zu-

stimmen, wenn er am Schlusse seines Werkes sagt: 'Was Pestalozzi wollte, beginnt Wirklichkeit zu werden.' So steht er noch unter uns wie ein Lebender. Ein trefflicher Dichter der Gegenwart hat ihn unserem Volke durch ein edles Kunstwerk menschlich nahegebracht: 'Lebenstag eines Menschenfreundes'[1]), und wir gedenken seiner, weil unser Volk auch heute noch der Hilfe dieses Menschenfreundes bedarf, wie damals, als Fichte ihn der deutschen Nation zum Erzieher bestellte.

---

## TECHNIK UND ROMANTIK

Von Arthur Liebert

Zu den Problemen, die das Denken der Gegenwart am angelegentlichsten beschäftigen, gehört die Frage, wie die mit unwiderstehlicher Macht sich ausbreitende Technik auf unsere Lebensstimmung und auf die ganze Verfassung unserer Gesinnung und unseres Gemütes einwirken muß. Aufgeworfen wird diese Frage zum guten Teil aus einer gewissen Unruhe und Besorgnis heraus. Man fürchtet, daß die Fortschritte und die Herrscherstellung der Technik wertvollste Bildungsgüter zerstören, die innerliche Welt der Seele untergraben, zu einem kalten, lediglich vom Gesichtspunkt des Nutzens geleiteten Intellektualismus führen werden. Diese Entwicklung würde nun, so geht die Sorge weiter, eine nie wieder gutzumachende Verarmung unseres Lebens bedeuten. Denn wenn man auch die Leistungen der Technik vorurteilslos anerkennen müsse, so beruhten sie doch auf einer nicht gerade sympathischen Verengung und Vereinseitigung unserer Interessen. Was wird aus dem Reiche der Romantik? Was aus der Mystik? Müssen wir die Mystik preisgeben und unter dem Ansturm der nüchternen und ernüchternden Technik allen romantischen Einstellungen und Sehnsüchten den endgültigen Scheidebrief erteilen?

Offenbar entspricht diese Gegenüberstellung einer romantisch-sentimentalen und einer technisch-rationalistischen Geisteshaltung einer ziemlich allgemein vertretenen Ansicht. In dieser Gegenüberstellung spricht sich nicht bloß der — angebliche — Gegensatz von Gefühl und Verstand, sondern eine nicht weniger tiefe Verschiedenheit zwischen zwei klassischen Weltanschauungstypen aus. Eine Verschiedenheit, die sich bis in den Kampf zwischen großen politischen Richtungen hinein äußert. Der Romantiker liebt gerade das Individuelle und Intime, das Besondere und Verschwiegene, die Nuance und das Heimliche, also jene seelischen und sittlichen Verhaltungsweisen, die sich nicht verallgemeinern und den Bedürfnissen und Wünschen der Masse nicht anpassen lassen. Der Anhänger der Technik und der Vertreter des technischen Geistes schätzen an der Technik hingegen ihre Allgemeinheit, ihre allgemeine Zugänglichkeit. Ihr Prinzip und ihre Errungenschaften bilden kein abgeschlossenes Sondergut für eine kleine Gruppe Auserwählter. Ihre Leistungen sind allgemein verständlich und können auch von der Menge der Menschen ohne individuelle Begabung ohne individualisierende Einführung und Einfühlung, und ohne die Erfordernisse besonderer Bildung aufgenommen und benutzt werden. So haftet, nach dieser Ansicht, der Technik der Wesenszug des Sozialen an; sie entspräche deshalb auch einem Zeitalter, das an dem Gedanken des Sozialen orientiert und auf die praktische Bewährung dieses Gedankens stolz sei.

1) *Wilhelm Schäfer*, Lebenstag eines Menschenfreundes. Roman. München 1923, Georg Müller.

Wie soll man sich zu dieser Alternative stellen und nach welcher Seite die Entscheidung treffen? Die Gewohnheit der Menschen neigt gar zu leicht zu der Wahl nach dem Schema des Entweder—Oder. Und man erachtet es wohl auch geradezu als eine sittliche Pflicht, für diese oder jene Partei einzutreten. Man nennt das: Farbe bekennen und den Mut zu einer festen Überzeugung haben. Ach, als wenn das Leben selber ein so einfaches Ding wäre, daß man mit einem einfachen Ja oder Nein mit ihm fertig werden könnte! Eine derartige Entscheidung bedeutet nicht bloß eine — auf die Dauer doch nicht aufrecht zu erhaltende — Einseitigkeit, sie bedeutet zugleich eine tiefe Ungerechtigkeit. Und in unserem Falle eine besondere Ungerechtigkeit unserer Zeit gegenüber!

Denn wie keine Zeit, keine geschichtliche Entwicklungsstufe in ihrem Bau so schlicht geartet ist, daß das Verhältnis zu ihr und das Urteil über sie mit einfacher Etikettierung möglich wäre, so ist besonders in bezug auf eine so außerordentlich verwickelte Zeit wie die unsrige, die Entscheidung: Hie Romantik — Hie Technik doppelt unangebracht und doppelt ungerecht. Zu den unleugbaren und untilgbaren Charaktermerkmalen der Gegenwart gehört die verschlungene Spannung zwischen Technik und Romantik. Gerade diese seltsame und einzigartige Wechselbeziehung von Technik und Romantik erfüllt alle diejenigen, die an dem Leben unserer Zeit mit wirklichem Verständnis teilnehmen. Wir können die Romantik aus unserem Wesen nicht ausmerzen, da sie eines der entscheidenden Erbgüter unserer Vergangenheit darstellt. Es hieße, einen Grundzug der deutschen Seele verleugnen oder verkennen, wollte man in Abrede stellen, daß wir trotz alles modernen Realismus, Positivismus, Naturalismus, zu denen die Entwicklung des XIX. Jahrh. uns geführt hat, doch zum guten Teil Romantiker geblieben sind und in unsrer Einstellung zur Welt auch bleiben werden. In anderer Hinsicht sind wir aber nicht nur Enkel der Vergangenheit, sondern auch Kinder der Gegenwart. Und als solche lebt und webt der Geist der Technik in uns, arbeiten wir alle mit an der Technisierung und Rationalisierung der inneren und der äußeren Welt, sind wir alle Schüler und Anhänger und Schrittmacher jenes Geistes, der sich z. B. in dem Taylorsystem verkörpert. Es heißt, Wesen und Wert dieses Systems gröblich verkennen, wenn man es in erster Linie als die zweckbewußte, absichtsvolle Erfindung eines raffinierten Geschäftsmannes, eines nur auf die Ausnutzung seiner Arbeiter und Angestellten bedachten Kapitalisten auffaßt. Das Taylorsystem, etwa in seiner Anwendung durch Henry Ford oder durch deutsche und englische Großindustrielle, ist aus dem europäisch-amerikanischen Werdegang mit einleuchtender Folgerichtigkeit hervorgegangen. Der Name Taylor ist nur eine Bezeichnung für eine ganz allgemeine und wesenhaft gewordene Gesinnungs- und Tätigkeitsweise des Menschen der Gegenwart.

Wie aber kommt es, daß wir unter dieser, uns alle erfüllenden Spannung von Technik und Romantik leben können, daß wir unter dieser Spannung nicht alle Einheit verlieren und zusammenbrechen? Denn ohne — wenn auch nur relative — Einheit ist kein Leben, kein Handeln, keine zweckvolle Arbeit möglich. Jene Frage löst sich schnell und leicht, sobald man begreift, daß Romantik und moderne Technik gar nicht jene Gegner sind, als die sie von einer vorschnellen Schematisierung abgestempelt zu werden pflegen. Wer unsere Technik lediglich als die nüchterne Lösung einer nichts als mathematisch-physikalischen Aufgabe und nichts als die praktische Verwirklichung rein zahlenmäßiger Rechnungskunst versteht, der ist in ihren Sinn ebensowenig eingedrungen, wie derjenige, der in der Romantik nichts als unbeherrschtes Gefühlshinströmen und willkürliche Individualisierung sieht. Denn wie auch die Romantik von einer formalen Technik nicht frei ist und nicht frei sein kann, will sie sich nicht

in nichts, will sie sich nicht in eine leere Gestaltlosigkeit auflösen, so zittert und zuckt auch hinter der Technik eine romantische Unruhe, rauscht auch in ihrem angeblich so starren und leblosen Geäder ein romantischer Strom. In den großen erfinderischen Techniken geistert sehr oft eine tief romantische Stimmung, weht eine romantische Sehnsucht, die von der der klassischen und literarisch anerkannten Romantiker gar nicht so sehr abweicht.

Ich kann in diesem Zusammenhange alle diese Dinge nur lose andeuten. Näheres über die Wechselbeziehung von Technik und Romantik habe ich in einer Abhandlung dargelegt, die ganz kürzlich unter dem Titel 'Die Angst vor der Technik' im 4. Bande des Jahrbuches der Charakterologie (Herausgeber Emil Utitz, Pan-Verlag Rolf Heise Berlin-Charlottenburg, 1927) erschienen ist. In dem vorliegenden kleinen Aufsatz will ich nur mit ein paar Strichen zu kennzeichnen suchen, daß auch der Technik ein nicht unerheblicher romantischer Zug innewohnt.

Die Technik ist zu einem guten Teil gewiß ein Kind eines kalt rechnenden Rationalismus. Aber auch der wissenschaftliche Rationalismus hat seinen sachlichen Ursprung in der Grundfähigkeit des menschlichen Geistes, in der Welt Probleme zu sehen und in sie Probleme zu stellen. Und erst zur Bewältigung der ursprünglich erfaßten Probleme werden der Rationalismus und sein Geschöpf, die Technik, herangezogen. Ohne die Stellung von Problemen hätten Rationalismus und Technik aber überhaupt keinen Stoff und keine Gelegenheit zur Betätigung.

Ja, noch mehr. Die Welt als Problem zu sehen und als Problem zu erleben, das ist die Bedeutung einer durchaus romantischen Geisteshaltung. Der Romantiker ist der 'Problematiker' im reinsten und höchsten Sinne. Und diese Romantik, diese Problematik macht sich in der Technik auf Schritt und Tritt geltend. Auch oder gerade in den großartigsten Leistungen der Technik — sagen wir in dem Bau einer Schwebebahn, die uns auf die Zugspitze führt, oder in dem Wolkenkratzer und in der Organisation einer amerikanischen Großzeitung — schwingt in berückender Melodik auch etwas Unbewältigtes mit, regt sich in der Tiefe noch etwas von der phantastischen Größe des 'Projekts'. Gerade je kühner eine technische Schöpfung ist, um so mehr zittert trotz aller maschinellen Bändigung in ihr noch die Romantik und Problematik des Grundplanes mit.

Keine große Leistung und Lösung ohne die Schöpferkraft einer romantischen Problemstellung und ohne einen romantischen Einschlag. Wenn wir häufiger angesichts überwältigender technischer Leistungen das Wort vom 'Wunder' der Technik gebrauchen, dann blitzt in dieser Bezeichnung das Gefühl für die Irrationalität und für die Romantik des Problems auf. Und diese Irrationalität und Romantik bleibt auch in der Maschine und in ihrer — ja zur Phantastik gesteigerten — Ausnutzung durch den Menschen wirksam. Der Motorradfahrer, der Fahrgast in einem Flugzeug gewinnen Erlebnisse, genießen Beschwingtheiten, die ihr Dasein auch nach der Seite romantischer Freiheit, der Entbundenheit von der Materie und ihrer strengen Gesetzlichkeit bereichern. Auch die Maschine hat eine Seele, hat eine Innerlichkeit. Nur darf man sich der Einseitigkeit nicht schuldig machen, die Technik und ihre Maschinen nur mit solchen Augen zu sehen, die bloß auf die technische Außenseite, auf das Starr-Mechanische und auf die wirtschaftliche Ausnutzbarkeit eingestellt sind. Doch steckt vielleicht auch in den — zweifellos großartigen — Organisationsideen und Organisationsformen des modernen wirtschaftlichen Lebens, das ja in seinen Hauptzügen gerade von der Technik und von ihrem Geiste getragen wird, ein starker Schuß Romantik und Phantastik, so daß auch in dieser Hinsicht eine reiche Wechselbeziehung von

Technik und Romantik tätig wäre. Und es wäre ebenso reizvoll wie lohnend, auf diese romantischen Motive, Impulse und Wertbeziehungen, die in der Wirtschaft stecken und ihr neben aller ihrer Rationalität auch ein überrationales Innere geben, einen Blick zu werfen. In ihr macht sich eine höchst eigenartige Phantastik geltend, die von einem großen Dichter einmal herausgehoben und gestaltet und von einem Wirtschaftsphilosophen einmal begrifflich gedeutet werden müßte. Jene philosophische Behandlungsart der Wirtschaft, der eine Gruppe philosophisch gerichteter Soziologen sich widmet, haftet noch immer viel zu sehr an der rationalen und sozialen Seite des Wirtschaftslebens und erfaßt auch dieses nahezu ausschließlich unter rein rationalistischem Gesichtspunkt und mit rein formal-rationalen Kategorien und rein soziologischen Begriffen.[1]) Dabei will ich natürlich einer mystischen und irrationalistischen Betrachtung der Wirtschaft in keiner Weise das Wort reden. Wohl aber möchte ich durch jene Hinweise eine berechtigte Ergänzung der bloß soziologisch-rationalen Betrachtung andeuten. Wie ich durch die Hauptausführungen dieses Aufsatzes die Möglichkeit und die Berechtigung einer Auffassung und Würdigung der Technik von einem nicht mathematisch-technischen und auch nicht utilitaristischen Standpunkt aus dartun wollte

---

In seinem Aufsatz '*Hölderlin als Übersetzer*' hat *Heinrich Lützeler* im Jahrgang. 1926 dieser Zeitschrift S. 687 ff. auf manche Feinheiten hingewiesen, durch die sich die Sophoklesübersetzung des deutschen Dichters über manche andere Übersetzungen des griechischen Tragikers, auch die von Wilamowitz, heraushebt. Aber gänzlich zerstört hat Hölderlin den Sophokleischen Gedanken in der Übersetzung der zweiten Strophe des ersten Stasimon der Antigone *καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν κτλ.* Nach Lützeler hat Hölderlin so übersetzt:

Und die Red' und den luftigen
Gedanken und städtebeherrschenden Stolz
Hat erlernet er und übelwohnender
Hügel feuchte Lüfte und
Die unglücklichen, zu fliehen, die Pfeile. Allbewandert,
Unbewandert. Zu nichts kommt er.
Der Toten künftigen Ort nur
Zu fliehen weiß er nicht,
Und die Flucht unbehaltener Seuchen
Zu überdenken.

Der Leser, der den griechischen Text nicht vor sich hat, weiß schon nicht, worauf er 'die unglücklichen, die Pfeile' beziehen soll. Sophokles wollte sagen: Der Mensch hat auch gelernt, sich durch festgebaute Häuser vor den Einflüssen der Winterkälte zu schützen. Für den 'luftigen Gedanken', der doch mißverstanden werden könnte, würde ich dem Original *ἀνεμόεν* entsprechend, lieber einsetzen: 'den windschnellen Gedanken'. Geradezu sinnstörend wirkt aber die Trennung des 'Un-

---

1) Doch darf hier die bedeutungsvolle Erweiterung nicht unerwähnt bleiben, die die Wirtschaftswissenschaft der Genialität Max Webers verdankt. Weber hat in seiner berühmten 'Religionssoziologie' schon die enge Wechselverflochtenheit von wirtschaftlichen Momenten auf der einen Seite und von religiösen, moralischen und seelisch-affektiven Momenten auf der anderen in weitausgreifenden Untersuchungen aufgedeckt. So hat dieser schöpferische Geist die wissenschaftliche Betrachtung der wirtschaftlichen Erscheinungen über den bis dahin gewohnten Umkreis hinausgeführt, er hat jener Betrachtung gleichsam ein Auge mehr eingesetzt.

bewandert' von dem 'Zu nichts kommt er'. Damit hätte ja Sophokles dem Menschen alle Fähigkeit zu ernstem Fortschritt abgesprochen. Aber er will doch gerade sagen, daß der Mensch zu allem Rat weiß. Nur dem Tode, sagt er, wird er nicht entrinnen können, fügt aber gleich hinzu: 'Doch Seuchen, gegen die es kein Mittel gab, zu entfliehen, hat er in gemeinsamer Arbeit ersonnen.' So fasse ich das *ξυμ πέφρασται* und möchte darin ein Kompliment sehen, das der Dichter seinem Zeitgenossen Hippokrates und dessen Schule macht. Die Strophe wäre also etwa so zu übesetzen:

> Und die Rede und den windschnellen
> Gedanken und den städteverwaltenden Trieb
> Hat in sich er erweckt, er hat es gelernt,
> einer vom andern,
> Zu fliehen die schaurigen Pfeile des Winterfrostes,
> Hagel und Schloßensturm —
> Rat weiß er zu allem, ratlos geht er an nichts heran.
> Nur die Flucht vor dem Hades
> Wird er durch Zauber nicht finden,
> Doch Seuchen zu fliehen, für die es Mittel nicht gab,
> Hat er erdacht in gemeinsamer Arbeit.

Darauf daß *ἐδιδάξατο* heißt 'er lehrte sich das' und hier zeugmatisch steht, hat Bruhn in seiner Ausgabe mit Recht aufmerksam gemacht.

Auch die Hölderlinsche Übersetzung der ersten Strophe *πολλὰ τὰ δεινά* kann ich nicht mit Lützeler bewundern. Die Worte 'über die Nacht | des Meeres, wenn gegen den Winter wehet | der Südwind, fähret er (der Mensch) aus | in geflügelten, sausenden Häusern' entfernen sich doch unnötigerweise gar zu sehr vom Original. Ich würde etwa übersetzen:

> Über die graue Meerflut hin
> Fährt er im sausenden Wintersturm,
> Wenn auch über sein Schifflein hin
> Schlägt der Schwall der brüllenden Wellen.

RICHARD GAEDE.

---

# BERICHTE

## PHILOSOPHIE: GESCHICHTE UND PERSÖNLICHKEIT

VON KARL WEIDEL

Alle geschichtsphilosophische Sinngebung der Geschichte baut ihre Konstruktion auf zwei Voraussetzungen auf: die eine ist die Anerkennung bestimmter allgemeingültiger Werte, die andere die Anerkennung der historischen Persönlichkeiten, in denen sich die Wertideen verwirklichen und die als Wertträger in der Hingabe an diese Ideen Sinn und Inhalt ihres eigenen Lebens sehen und haben. Indem beide Faktoren sich innerhalb der Zeit berühren und wechselseitig beeinflussen, entsteht das, was wir Geschichte und Kultur nennen, die sowohl unter der Kategorie der Allgemeingültigkeit wie der der Individualität betrachtet und gedeutet werden kann und muß. Denn soll Geschichte mehr sein als eine willkürliche Phantasieschöpfung, so muß auch die dritte Voraussetzung gemacht werden, daß die unendliche Welt der Werte auch wirklich in die Welt der Endlichkeit und Zeitlichkeit eingeht, sich in ihr verwirklicht, nicht aber im Sinne des epikureischen '*minima di non curant*' in unberührter Jenseitigkeit verbleibt, wie umgekehrt aller Wert menschlichen Lebens, in dem 'immer strebend sich

Bemühen' liegt, jene Werte in sich zu gestalten. Beide Faktoren zusammen erst ergeben das Bild der Geschichte, das freilich einen verschiedenen Anblick gewähren wird, je nachdem man den allgemeinen oder den besonderen Faktor stärker betont (vgl. Georg Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915, S. 527f.).

Zu diesem Problem nimmt Georg Förster(1) in einer sehr feinen Schrift, deren Titel die Überschrift dieser Besprechung entlehnt ist, Stellung. F. unterscheidet zwei Gattungen von Menschen: den historischen und den ahistorischen Menschen. Nur der historische Mensch braucht nach ihm Geschichte, d. h. die Umformung einer sinnlosen, wertfreien, gestaltlosen Masse von Gewesenem zu einem Sinnganzen auf Grund bestimmter menschlicher Wertungen. Denn da sein Selbstbewußtsein auf ein Haben gerichtet ist, braucht er die Geschichte, um selbst etwas zu sein, und der Einzelmensch ist ihm nichts als Produkt und Komponente einer Kultur. Der glänzendste Vertreter dieser Gattung ist heute O. Spengler. Der ahistorische Mensch dagegen, dessen Selbstbewußtsein in sich selbst, auf einem Sein ruht, dessen Leben und Werterlebnis unmittelbar ist, braucht die Geschichte nicht. Da für ihn Notwendigkeit, Schicksal und Freiheit untrennbar zusammenfallen, ist er innerlich frei von aller historischen Bedingtheit, und für ihn ist umgekehrt die Kultur bloßes Produkt des Menschen. Da er im Ewigen wurzelt, bleibt er auch unberührt von der Vergänglichkeit, die das Wesen der Zeitlichkeit und damit des Lebens und der Geschichte ausmacht, unter der der historische Mensch aufs empfindlichste leidet, entsteht doch die Geschichte als persönliche Wertung aus der diesem Leiden entspringenden Welt- und Selbstangst. Weil es dem historischen Menschen an Tiefe, Wesenhaftigkeit und Frömmigkeit fehlt, sucht er Befriedgung in dem hohlen Evolutionsglauben, während der wahrhaft schöpferische, ahistorische Mensch, der selbst Schicksal *ist*, nicht Schicksal *hat*, unmittelbar überzeugt ist von dem metaphysischen Sinn seiner Zeitlichkeit und, indem er die durch Geburt und Tod begrenzte Vergänglichkeit in unmittelbare, persönliche Wesenhaftigkeit verwandelt, Geschichte schafft. So tritt für F. schließlich an Stelle der Verbindung 'Geschichte *und* Persönlichkeit' die Alternative 'Geschichte *oder* Persönlichkeit', und es gibt für ihn nur ein hartes Entweder-Oder: ein Ja-Sagen zur Welt der Geschichte und Vergänglichkeit oder ein Ja-Sagen zur Welt des Menschen und des Ewigen. Es ist der Standpunkt des rein religiösen Menschen, der in F.s Schrift konsequent und fesselnd durchgeführt ist: wer den Schwerpunkt seines Lebens restlos im Ewigen, Zeitlosen hat, für den verflüchtigt sich das geschichtliche Geschehen zu wesenlosem Scheine. Dieser Standpunkt ist natürlich an sich unangreifbar, aber er zerhaut den Knoten, statt ihn zu lösen.

Immerhin gibt es, so scheint es, gleichsam ein Musterbeispiel für diesen Standpunkt: die Geschichte Israels. Rudolf Kittel macht jedenfalls den Versuch, in seinem Werke 'Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern'(2), die Geschichte des israelitischen Volkes als eine Geschichte seiner führenden Persönlichkeiten zu schildern. Das Milieu, der geschichtliche Hintergrund, die große Masse des Volkes sind hier so völlig belanglos, daß sie hinter den zwei Dutzend großen Menschen völlig verschwinden. Die weltgeschichtliche Bedeutung Israels beruht einzig auf diesen Persönlichkeiten, in erster Linie den Propheten, denn was bedeutet das Reich Davids gegenüber den Weltreichen oder der Tempel Salomos gegenüber den ägyptischen oder griechischen Heiligtümern! Die Gesamtleistung des Volkes, die z. B. in Griechenland nicht gering ist, kommt in Israel gegenüber den Propheten gar nicht in Frage. Die Art, wie Kittel diese überragende Bedeutung der israelitischen Prophetengestalten schildert, verrät die Hand des Meisters, der mit den

Ergebnissen einer langen Forschungsarbeit souverän schaltet. Künstlerisch formvollendet und spannend wie ein Drama weiß er die Geschichte Israels zum Heldengedicht zu gestalten. Und es ist begreiflich, daß K., der sich ein Leben lang in diese einzigartigen Persönlichkeiten vertiefte, die immer klarer das Wesen der Religion in der persönlichen Beziehung des Menschen auf den heiligen Gott und in der sittlichen Tat erkannten, den Wert der Weltgeschichte überhaupt nur in diesen großen persönlichen Leistungen zu sehen vermag und der Überzeugung ist, daß die Menschheit im Grunde über das, was diese Persönlichkeiten innerlich erlebten, nicht hinausgekommen ist. Dieses Urteil berührt sich offenbar mit dem religiösen Standpunkt Försters, und sub specie religionis betrachtet, wird man das Ziel der Geschichte in der Tat sehen müssen nicht in einer fernen Zukunft, sondern überall, wo Gott und Mensch sich berühren, wo die göttliche Idee sich im Menschen verwirklicht. Das wird natürlich am deutlichsten in den großen Persönlichkeiten in Erscheinung treten, es kann sich aber auch in der Gesamtleistung einer Zeit oder eines Volkes offenbaren.

Dafür gibt einen glänzenden Beleg das prachtvoll ausgestattete Buch von Hans Preuss 'Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst'(3). Pr. sieht im Kunstwerk nicht nur das zufällige Wollen eines bestimmten Individuums, sondern das Wollen einer Zeit, eines Volkes und den Ausdruck eines bestimmten Seelentums sich offenbaren. Ihm enthüllt sich darum die geistige Welt einer Zeit in ihren Denkmälern, und er entwickelt aus ihnen, welche Wandlungen die fromme Seele unseres Volkes im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat. Löst sich bei Kittel alles in einzelne Persönlichkeiten auf, so treten hier die Einzelpersönlichkeiten fast völlig hinter dem Gesamtcharakter einer bestimmten Entwicklungsstufe zurück. Daß dies Verfahren so mühelos und überzeugend sich durchführen läßt, wie das bei Pr. geschieht, sollte doch davor warnen, den Standpunkt Försters und Kittels als den einzig möglichen oder berechtigten zu betrachten. Er führt schließlich notwendig zu einer Atomisierung der Geschichte. Gegen eine solche Entwertung der Geschichte und für ihre Auffassung als eines Sinnganzen spricht eben doch die Durchführbarkeit eines solchen Versuchs wie des Preußschen. Die Geschichte ist weder bloß eine Summe einzelner großer Persönlichkeiten noch die Verwirklichung bestimmter Wertideen in einem Gesamtleben, sie ist beides in untrennbarem Zu- und Miteinander. Pr. versteht es jedenfalls, in intuitivem, tiefeindringendem Verständnis für die seelische Eigenart unseres Volkes die 'unerhört reichen Schätze der deutschen Frömmigkeit, wie sie uns in der Kunst als ein herrliches Teil unseres Selbst entgegenstrahlen', vor uns auszubreiten. Sein Buch ist eine der wertvollsten Gaben, die uns das vergangene Jahr gebracht hat. Auf einen besonderen Punkt sei in unserem Zusammenhange noch hingewiesen. Pr. zeigt einwandsfrei, wie namentlich Dürers Kunst 'eine Vorausdarstellung der reformatorischen Psyche' ist, die Morgenröte des Lutherschen Tages. Aber dies Vorausklingen ist nicht die Ursache des Kommenden. Es ist vielmehr gerade umgekehrt: so wie die Sonne die Dämmerung verursacht, die ihr vorausgeht, so werfen große Ereignisse ihre Schatten voraus. Ehe die göttlichen Ideen sich in der Zeit voll verwirklichen, schaffen sie sich die 'seelische Bereitsschaftsform', in die sich der göttliche Inhalt ergießen kann. Solches Vorläufertum aber ist der beste Beweis für die innere Einheit des geschichtlichen Geschehens.

Die Persönlichkeit Luthers hat durch Gerhard Ritter in seinem Buch 'Luther. Gestalt und Symbol'(4) eine neue Deutung erfahren. Schon der Titel zeigt, daß das Buch in eine Reihe mit Simmels Rembrandt, Gundolfs Goethe und Bertrams Nietzsche gehört, insofern es den Versuch macht, diese historische Persönlichkeit als Symbol

oder Mythos zu erfassen. R. sieht Luthers Bedeutung darin, daß er 'erst dem metaphysischen Wesen der Deutschen zum Selbstbewußtsein verholfen' habe, das darin bestehe, immer wieder 'alle äußere Form zu zerbrechen, um den innerlichen Gehalt der Idee ganz rein, ganz unverkürzt zum Ausdruck zu bringen'. R. zeichnet Luther ganz im Sinne von Försters ahistorischem Menschen als einen Menschen, der 'aus dem geheimnisvollen Lebenszentrum seiner Innerlichkeit lebt und darum keiner äußeren Antriebe und Wegweiser bedarf'. Sein Werk ruht nach R. allein in den Tiefen seiner Seele, 'in dem Leben aus der Kraft des Gemütes, in der unmittelbaren Bezogenheit alles Denkens und Wollens auf den religiösen Kern der Persönlichkeit', und eben wegen dieser Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen hat er Geschichte gemacht. Diese Sublimierung der historischen Persönlichkeit Luthers wird aber doch wohl dem Kern seines Wesens nicht ganz gerecht, so geistreich sie auch durchgeführt ist. Denn ganz abgesehen davon, daß Luther selbst von seiner Bedeutung sehr gering gedacht und sich und seine Schriften für gänzlich nebensächlich erklärt hat, wenn nur Christus gepredigt würde, war dieser Mann wirklich so ganz, wie R. es will, in sich allein gegründet und nicht vielmehr im Evangelium von Christus, also in einer letztlich doch historischen Größe? Ist nicht gerade Luther ein typisches Beispiel, daß im geschichtlichen Leben alles wahrhaft Lebendige nur scheinbar der Vergänglichkeit verfällt, daß es vielmehr in dem geistreichen Doppelsinn des Hegelschen Wortes 'aufgehoben' wird, um oft ganz überraschend auf einer späteren Entwicklungsstufe neues Leben zeugend wieder zu Tage zu treten? So springen in Luther Jahrhunderte lang verschüttet gewesene Quellen urchristlicher Frömmigkeit wieder auf.

Diese Beobachtung läßt sich in der Geistesgeschichte überall machen. Auf einen besonders instruktiven Fall hat Franz Koch hingewiesen, der die weitgehenden Beziehungen einleuchtend aufgedeckt hat, die zwischen 'Goethe und Plotin'(5) und zwischen 'Schillers philosophischen Schriften und Plotin'(6) bestehen. An der Tatsache der schon von Burdach, Weiser und Walzel vermuteten inneren Verwandtschaft der Ideenwelt unsrer Klassiker mit der Plotins ist nach K.s bündigem Beweis nicht zu zweifeln, der gezeigt hat, wie stark der Neuplatonismus das Bestreben des deutschen Idealismus beeinflußt hat, das rational gerichtete Begreifen der Welt durch ein dynamisches zu überwinden. Vor allem die organische Naturauffassung, die an die Stelle des außerweltlichen Schöpfers die immanente schöpferische Naturkraft setzt, die Alleinheitslehre, die intuitive Erfassung des Wesens der Dinge im Gegensatz zum diskursiven Denken, der Panästhetizismus und die Emanationsvorstellung gehen letztlich auf Plotin zurück. Die äußeren Vermittlungen sind nicht immer deutlich; sie scheinen bei Goethe über Amos Comenius und Giordano Bruno zu führen, bei Schiller aber, der nach seinem eigenen Bekenntnis seine Ideen nicht 'aus einer reichen Welterfahrung oder durch Lektüre erworben', sondern aus sich selbst heraus entwickelt hat, ist kaum anzunehmen, daß Plotin je unmittelbar in seinen Gesichtskreis getreten ist. Und doch weist K. gerade auch bei ihm eine Fülle von Parallelen zu Plotin auf. Plotins Ideen haben offenbar nie aufgehört, wie ein unterirdisch fließender Strom, das abendländische Geistesleben, in erster Linie gewiß durch Vermittlung der Mystik, zu befruchten. Für das XVIII. Jahrh. aber scheint vor allem Leibniz der große Vermittler gewesen zu sein.

Die engen Beziehungen zwischen 'Leibniz und Goethe' hat Dietrich Mahnke(7) näher untersucht. Er weist die Harmonie ihrer Weltansichten überzeugend nach, ohne daß doch das Verhältnis das einer völligen Abhängigkeit Goethes von Leibniz wäre; vielmehr wird man es als eine Art 'prästabilierter Harmonie' bezeichnen können,

infolge derer die oft nur flüchtige Berührung Goethes mit plotinischen oder leibnizischen Ideen der Anlaß zu Entwicklungen wurde, die keimhaft in Goethe angelegt waren und nur auf die Anregung warteten, sich zu entfalten. Es wird sich bei schöpferischen Persönlichkeiten wohl immer nur um solches Anregen handeln in dem Sinne des Schillerschen Bekenntnisses: 'Ich habe immer nur *das* aus den philosophischen Schriften (den wenigen, die ich las) genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln läßt'. Und wenn Goethe sagt: 'Suchet in euch, und ihr werdet alles finden', so erinnert das nicht nur stark an Leibniz' 'fensterlose' Monaden, sondern ist auch eine Warnung, Ähnlichkeiten zwischen schöpferischen Geistern ohne weiteres auf literarische Abhängigkeit zurückzuführen. Denn die Ideenverwandtschaft zwischen Goethe und Leibniz oder Nikolaus Cusanus oder Schelling kann sehr wohl darin begründet sein, daß sie alle Glieder des gleichen Volkes sind, das bestimmte Denkrichtungen, Anschauungen und Wertungen als Gemeinbesitz in sich trägt, der sich, zumal auf den Höhepunkten der Entwicklung, immer von neuem auswirkt. Gerade von den drei Ideen, auf die Mahnke als auf Parallelen zwischen Goethe und Leibniz mit Recht hinweist, dürfte diese Erklärung zutreffen, wie ich in meiner 'Deutschen Weltanschauung' gezeigt habe. Es ist 1. die Auffassung der Natur als einer unendlich lebendigen, restlos tätigen und damit des Menschen als eines immer strebenden; 2. die Gliederung des Universums in unzählige, individuelle Einzelwesen und 3. die universale Harmonie und organische Einheit all dieser Einzelwesen. Auch M. weist auf die 'übergeschichtliche Einheit des deutschen Geisteslebens' hin, 'dessen ewiges Wesen in den mannigfachsten, zeitlich individualisierten Gestalten zur Erscheinung kommt und in einer Fülle deutsch-idealistischer Weltanschauungen von eigentümlichster Besonderheit und doch zugleich innigster Geistesverwandtschaft zu klarem Selbstbewußtsein erwacht ist'.

Von hier aus fällt ein überraschendes Licht auf die innere Beziehung, die zwischen Goethe und Spinoza bestehen soll und die M. Kronenberg in seinem Buche 'Die All-Einheit' (8) zur selbstverständlichen Grundlage seiner systematischen Darstellung der All-Einheitslehre nach ihrer objektiven, subjektiven und absoluten Seite hin macht. Diese Darstellung selbst ist klar und mit der bei dem Verfasser der 'Geschichte des deutschen Idealismus' nicht verwunderlichen großen Kenntnis des historischen Details geschrieben. Aber daß Goethes philosophische Gedankenarbeit so untrennbar verknüpft sei mit dem Namen Spinozas wie diejenige Schillers mit Kant, wird man füglich bezweifeln dürfen. Gewiß hat Goethe Spinoza wie einen Heiligen verehrt, aber nicht wegen seiner mathematisch-konstruktiven Metaphysik und Weltanschauung, sondern wegen seiner Ethik, die der verzehrenden Leidenschaftlichkeit des Stürmers und Drängers die ersehnte Ruhe darbot. Eine Ideengemeinschaft in der Richtung der All-Einheitslehre verbindet Goethe nicht mit Spinoza, sondern, wie Koch und Mahnke gezeigt haben, mit Plotin und Leibniz. Kr. selbst muß zugeben, daß 'diese spinozistischen Anschauungen Goethes *unmittelbar* bei ihm selbst nur in spärlicher Weise, fast immer nur gelegentlich und mehr zufällig, jedenfalls nur ganz selten in einheitlich zusammenhängender, ausführlicher und nie in systematischer Darstellung' hervortreten. Und selbst da, wo es mittelbar und zusammenhängender geschieht, sind sie als spinozistisch zu erkennen 'nur für den, welcher schon vorher irgendwie in das Wesen dieses goetheschen Spinozismus eingedrungen' ist. Dies Verfahren Kr.s, rein intuitiv, 'ganz unabhängig vom Buchstaben, in den *Geist* der Einheit Goethes und Spinozas einzudringen', erweist sich den Ergebnissen historischer Untersuchung gegenüber als irreführend. Für die Wahlverwandtschaft oder die Abhängigkeit schöpferischer Persönlichkeiten voneinander sind nicht immer deren eigene Aussagen richtungweisend.

Im übrigen ist es mit den großen Menschen wie mit den Bergriesen. In der Tiefe mag wohl der eine mit dem anderen in dem gleichen Urgestein wurzeln, aus ihm sich lösend aber türmen sie sich auf zu einsamer Höhe und ragen hinein in den reinen Äther. Die schöpferische Persönlichkeit wird in gewisser Weise unabhängig von der Geschichte. Sie kann geradezu zum zeitentrückten Symbol werden, das die Kraft besitzt, einen neuen Typus Mensch und eine neue Gemeinschaft zu formen. Die großen Religionsstifter vor allem sind solche Persönlichkeiten. Aber auch andere gehören hierher. So hat Oskar Beyer in einer kleinen, aber aufschlußreichen Schrift über Bach (9) gezeigt, wie dieser in seinem äußeren Leben unscheinbare, nüchterne, handwerksmäßig bürgerliche Mensch, den die Zeitgenossen als unmodern und wegen seiner strengen Kirchlichkeit als zurückgeblieben empfanden, geistesgeschichtlich einer der am höchsten ragenden Gipfel ist. Er hat den Lebensstrom der protestantischen Frömmigkeit im musikalischen Ausdruck bis zur Höhe reinen, von aller konfessionellen Enge freien Menschentums zu steigern gewußt. Bei aller formalen Abhängigkeit von seiner Zeit ist er im tiefsten Gehalt seines Schaffens zeitlos, weil er im Schoß seines Volkstums wurzelt und dessen innerste Seele in Tönen ausströmen läßt, und er ragt so in die objektive Welt des Geistes hinein. Selbst allem Zeitlichen 'entrückt', vermag er auch die Menschen der Tageswirklichkeit zu entrücken und mitten in der Zeit zu verewigen, denn seine Musik ist 'Spiel vor Gott, aus dessen Kraft sie strömt, in dessen Fülle sie zurückschwingt'.

Wie bei Johann Sebastian Bach, so steht auch bei Kant die völlige Bedeutungslosigkeit seines äußeren Lebens in einem eigentümlichen Mißverhältnis zu der überragenden Genialität seines Werkes. Die geschichtliche Bedeutung einer Persönlichkeit ist aber nicht nur unabhängig von ihrem Werte als Mensch und von ihrem äußeren Leben, sondern auch von der objektiven Richtigkeit ihrer Schöpfung. Das gilt z. B. auch für Kant, wie Franz Erhardt in seinem Werke 'Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants' (10) zeigt. E. lehnt in eingehender Kritik gerade die eigentlichen Grundlehren des Kantischen Kritizismus in scharfem Widerspruch zu den Kantianern Cohenscher Richtung ab und weist nach, daß Kant selbst die von ihm der menschlichen Erkenntnis gesteckten Grenzen mehrfach überschritten habe. Das tut aber seiner geschichtlichen Bedeutung keinen Eintrag, da 'ein philosophisches System unter Umständen in seinen meisten Ergebnissen durchaus Unrecht haben und doch eine großartige Offenbarung philosophischen Genies sein kann. Auch unzutreffende und unhaltbare philosophische Lehren können sehr wohl höchst anregend und geistreich und für die weitere Entwicklung der Wissenschaft von großer Bedeutung sein'. Das wird dann der Fall sein, wenn ein Problem in seiner vollen Tiefe erfaßt ist. Selbst wenn von einer endgültigen Lösung keine Rede ist, ergeben sich doch häufig aus dem gewissenhaften Bemühen, bis zur Grenze der Erkenntnis in das Wesen der Dinge einzudringen, höchst fruchtbare Anregungen und Erkenntnisse, die ohne das nicht gewonnen wären. Als bleibend wertvoll von Kants Gedankenwelt sieht E. seine Untersuchungen über Raum und Zeit, über das dynamische Wesen der Materie, über den Zweck in der Natur, sowie seine Ästhetik und Geschichtsphilosophie an. Dagegen hält er seine Ablehnung der Metaphysik für im höchsten Maße unheilvoll, weil sie die Versuche, zu einer allgemeinen Weltanschauung zu gelangen, auf Irrwege drängte. Denn da der Kritizismus als unwiderleglich galt und man auf Weltanschauung doch nicht verzichten wollte, suchte man auf anderen als dem streng wissenschaftlichen Wege das Wesen der Dinge und den Zweck des Daseins zu erfassen.

Der Wiederbelebung einer streng wissenschaftlichen Metaphysik war die Arbeit

des Mannes gewidmet, dessen Lebenswerk nun abgeschlossen vorliegt: Wilhelm Wundts. Auf zwei Schriften, die es zu würdigen unternehmen, sei hier empfehlend hingewiesen: auf PETER PETERSEN, 'WILHELM WUNDT UND SEINE ZEIT' (11) und auf ARTHUR HOFFMANN-ERFURT, 'WILHELM WUNDT. EINE WÜRDIGUNG' (12). P. stellt vor allem Wundts Philosophie dar, weil seine philosophische Leistung von bleibenderer Bedeutung ist als seine psychologische. Dazu bringt das H.sche Sammelwerk eine sehr willkommene Ergänzung, indem es in 10 Abhandlungen verschiedener Verfasser die unerhörte Vielseitigkeit der Lebensarbeit Wundts überblicken läßt. Wundt hat durch Überwindung der seit 1850 in Wissenschaft und Philosophie auseinanderstrebenden Tendenzen eine wissenschaftliche Weltanschauung zukunftweisender Kraft geschaffen, die Verstand und Gemüt in gleicher Weise zu befriedigen vermag. Sein philosophisches Denken umspannt alle Wissenschaften und wird allen ihren Theorien gerecht, weil das wissenschaftliche Denken als solches in sein System einging. Die geschichtliche Betrachtungsweise der Romantik und den Entwicklungsgedanken erhebt er in die Sphäre wissenschaftlichen Denkens und vereinigt Metaphysik und Ethik in einer Weltanschauung der Tat. Wundts Werk ist übernational. Aus seiner 'Schule' zählt P. über hundert klangvolle Namen des In- und Auslandes auf. Eine große Persönlichkeit wirkt wie ein Hohlspiegel, der nicht nur die Strahlen seiner Zeit in sich vereinigt, sondern sie ungeheuer verstärkt wieder ins Weite sendet. Und doch zeigt auch Wundts Werk die tiefe Verwurzelung der genialen Persönlichkeit in ihrem Volke. Denn die Leitideen des Schaffens Wundts sind deutsch: der Universalismus, der Zug zur Teleologie, die Vereinigung von Realismus, Aktivismus und Idealismus zur Einheit der schaffenden Tat, die Idee des Ganzen, die Richtung des Denkens und Handelns auf ein Überindividuelles bei aller Wertung der Persönlichkeit, der praktische Idealismus, das Streben nach Gemeinschaft, die Ablehnung des Utilitarismus und des Intellektualismus, die Anerkennung der Intuition, der Humanitätsgedanke, der Glaube an einen Sinn der Weltgeschichte und die tiefe Religiosität. Der Geist seiner Weltanschauung ist, wie P. mit Recht betont, 'vom Geist des Besten im deutschen Idealismus'.

Der deutsche Idealismus des XVIII. Jahrh. saugt seine Kraft aus mannigfachen Wurzeln. Eine von ihnen hat RUFUS M. JONES in den 'GEISTIGEN REFORMATOREN DES XVI. UND XVII. JAHRHUNDERTS' (13) bloßgelegt. Männer wie Hans Denk, Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeldt, Valentin Weigel und vor allem Jakob Böhme, die auf dem Boden der Reformation eine rein geistige Religion erstrebten, sind die geistigen Väter des deutschen Idealismus wie des englischen Quäkertums. Nur von der inneren Erleuchtung, vom Ganzen des religiösen Bewußtseins aus gelangt man zum Geheimnis der Religion. Diese geistige Religion ist aber trotz aller inneren Verwandtschaft nicht Mystik, weil sie zugleich von dem 'männlichen Vertrauen zu dem Umfang und Vermögen der Vernunft' erfüllt ist. Der Mensch ist ihr weit mehr als 'bloßer Mensch', weil jeder 'in der Anlage seines innersten moralischen und rationalen Wesens von je ein göttliches, unverlorenes, unveräußerliches Seelenzentrum besitzt, das nicht verschieden ist von Gott und ewig für unseren Ursprung aus ihm, für unsere potentielle Ähnlichkeit mit ihm und unsere Fähigkeit, Erleuchtung von ihm zu empfangen, Zeugnis ablegt'. Diese Grundüberzeugung jener zum Teil erst durch F.s gründliche Quellenstudien in das helle Licht historischen Bewußtseins gerückten Männer ist aber keine andere als die im deutschen Humanitätsideal des XVIII. Jahrh. gipfelnde Anschauung, daß Gott und Mensch im tiefsten eins seien, daß Gott 'nur durch unser Herz zu uns rede', daß darum alle wahrhaft fruchtbare geschichtliche Entwicklung herausquillt aus göttlichem Urgrund. Nicht als Schwärmer hielten sich jene Männer

für gottgesandte, geistgeleitete Reformatoren, sondern aus der tiefen Erkenntnis heraus, die auch die deutschen Idealisten, allen voran Goethe, vertreten, daß alles wahrhaft schöpferische Schauen und Gestalten im Göttlichen wurzelt oder als Erleuchtung 'von oben herabkommt' (Goethe zu Eckermann). Die Vergeistigung der Religion im Sinne der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott unter Ablehnung alles Priesterlichen, Magischen, Kultisch-sakramentalen und Statutarischen, die durch den Idealismus Gemeinbesitz aller Gebildeten geworden ist, setzt mit ihnen ein. Luther ging 1517—23, wie F. zeigt, stark in ihrer Richtung, aber er gehört nicht zu den Genies, die prophetisch eine Wahrheit späterer Zeit vorwegnehmen und darum unverstanden ihren Weg gehen müssen, sondern zu denen, die das aussprechen, was ihre Zeit dunkel ahnt. Sie fühlen sich darum ihrer Zeit verpflichtet und gehen vorsichtig ihren Weg, um sie mit emporzuheben. Er lehnte darum auch jene Männer schließlich ab, die doch nur *seinen* Weg kühn und konsequent zu Ende gingen, aber freilich durch das leidenschaftliche Tempo ihres Vorwärtsdrängens sein Werk gefährdeten.

So ist die geschichtliche Bedeutung einer Persönlichkeit nicht immer gleich zu erkennen. Jene Vertreter einer geistigen Religion spielten Jahrhunderte lang die Rolle merkwürdiger und kaum beachteter religiöser Outsiders, ehe man ihr Vorläufertum in bezug auf den Idealismus erkannte. Die Gegenwart zumal hat meist zu wenig Abstand von den in ihr wirkenden Persönlichkeiten, um sie geschichtlich gerecht würdigen zu können. Das erleben wir z. B. heute dem Inder Sundar Singh gegenüber. Die einen, wie der geniale Interpret des Katholizismus Friedrich Heiler, sehen in ihm den göttlich berufenen Heiligen, in dessen wunderbarem Lebensgang, geisterfülltem Innenleben und apostolischer Wirksamkeit Paulus, ja Christus selbst wiedergekommen scheinen: 'Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens'(14); die anderen, wie Oskar Pfister in der Studie 'Die Legende Sundar Singhs'(15) sehen in ihm zwar keinen Betrüger aber den unter schweren seelischer Defekten leidenden Schöpfer seiner eigenen Legende. Sieht H. in ihm 'eine durchaus schöpferische religiöse Persönlichkeit' von originaler Prägung, deren Bedeutung darin liege, daß er das Christentum den Indern in durchaus indischem Gewande vermittle und zugleich für Europa eine Gewissensweckung sei, weil er die im Abendland durch Theologie, Kirche und Kultur verschüttete Perle der urchristlichen Frömmigkeit wieder entdeckt habe, so seziert ihn Pf. gleichsam nach der Methode der Psychoanalyse und deckt als die Motive seiner subjektiv wahren Legendenbildung die Entwertung und Entwirklichung der gegebenen, natürlichen Tatbestände und andererseits die Überwertung alles Übernatürlichen und die Realisation der Phantasiegebilde auf. Sundar Singh ist nach Pf.s meisterhafter Analyse ein Neurotiker mit gestörter Realisationsfunktion. Aber ist damit etwas gegen die geschichtliche Bedeutung des Mannes gesagt? Kaum, denn auch Pf. muß zugeben, daß, abgesehen von allem anderen wie z. B. seiner großen Rednergabe, seiner absoluten Hingabe an das Christusideal, sein 'Lebensideal von einer derartigen Schönheit und Tiefe ist, daß es einen unbeschreiblichen Zauber auf jedes erlösungsbedürftige Gemüt ausübt ... Die ungeheuren göttlichen Triebkräfte, die eine weltgeschichtliche Bewegung gegen zweitausend Jahre unterhielten, ganze Kulturen stürzten und andere erstehen ließen, sie erscheinen im Brennpunkt einer begabten Menschenseele und bewähren in ihr Größe und Siegermacht.' Der Mensch bleibt dieser göttlichen Kraft gegenüber im Grunde nur 'schwaches Gefäß', um mit Paulus zu reden, und eben darum ist es möglich, daß auch von dem 'Schwachen' größte geschichtliche Wirkungen ausgehen können, wenn 'Gottes Kraft' in ihm mächtig ist. So endigt alle Geschichtsdeutung schließlich im Metaphysischen.

1. Georg Förster, Geschichte und Persönlichkeit. Dresden, 2. Aufl. 1924. 110 S. 5 *RM*.

2. Rudolf Kittel, Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern. Leipzig, Quelle & Meyer 1925. XII, 524 S. 16 *RM*.

3. Hans Preuss, Die Deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst. Mit 157 Bildtafeln. Berlin, Furche-Verlag 1926. XVI, 324 S. 22 *RM*.

4. Gerhard Ritter, Luther. Gestalt und Symbol. München, Bruckmann 1925. 166 S. 4 *RM*.

5. Franz Koch, Goethe und Plotin. Leipzig, Weber 1925. VI, 263 S. 12.50 *RM*.

6. Franz Koch, Schillers philosophische Schriften und Plotin. Leipzig, Weber 1926. 86 S. 4.50 *RM*.

7. Dietrich Mahnke, Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltansichten. Erfurt, Stenger 1924. (Weisheit und Tat. Eine Folge philosophischer Schriften herausgegeben von Arthur Hoffmann, Heft 4). 82 S. 3 *RM*.

8. M. Kronenberg, Die All-Einheit. Grundlinien der Welt- und Lebensanschauung im Geiste Goethes und Spinozas. Stuttgart, Strecker & Schröder 1924. XV, 103 S. 1.40 *RM*.

9. Oskar Beyer, Bach. Eine Kunde vom Genius. Berlin, Furche-Verlag 1924. 63 S.

10. Franz Erhardt, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. Leipzig, Reisland 1926. VIII, 269 S. 12 *RM*.

11. Peter Petersen, Wilhelm Wundt und seine Zeit. Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. III. Stuttgart, Frommann 1925. XII, 306 S. 6 *RM*.

12. Artur Hoffmann-Erfurt, Wilhelm Wundt. Eine Würdigung. 2. Aufl. Erfurt, Stenger 1924. 2 Teile. 101, 81 S. 6.75 *RM*.

13. Rufus M. Jones, Geistige Reformatoren des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Übersetzung von E. C. Werthenau. Berlin, Quäker-Verlag 1925. LXIV, 449 S. 8 *RM*.

14. Friedrich Heiler, Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. München, Reinhardt 1925. 238 S. 4 *RM*.

15. Oskar Pfister, Die Legende Sundar Singhs. Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung. Bern und Leipzig, Haupt 1926. II, 327 S. 5.80 *RM*.

## KUNST: AUSLANDSKUNST

Von Fritz Knapp

Es lag in meiner Absicht, allein über die Auslandskunst und die wissenschaftlichen Arbeiten darüber zu berichten. Aber es steht leider heute wenig erfreulich mit diesem Teil der Kunstwissenschaft. So sehr die Erforschung der deutschen Kunst zu begrüßen ist, so wenig kann es dem Ruhm unserer Wissenschaft, die auf dem Gebiete fremder Kunst, besonders der italienischen wie niederländischen, bahnbrechend und führend gewesen ist, dienlich sein, wenn wir als Mitarbeiter fremder Gebiete verschwinden und nicht auch unsere wissenschaftliche Kultur international verankert ist. Dieser Rückgang liegt z. T. natürlich an den materiellen Schwierigkeiten, die dem deutschen Forscher das Studium im Ausland so sehr erschweren, z. T. aber auch daran, daß aus dem gleichen Anlaß die deutschen Verleger keine Zuversicht zur Herausgabe von Büchern über fremde Kunst besitzen. Überschauen wir einmal das, was über *italienische* Kunst erschienen ist. Ein kleines Büchlein von Alfred Steinitzer, 'Einführung in die italienische Kunst' (1), kann als nicht mehr denn als kurzes Nachschlagebuch angesehen werden. Burckhardts Cicerone bleibt immer noch *das* Buch, trotzdem es in der heutigen Fassung kein einheitliches Gepräge hat und in den klassischen Kern von Burckhardts Hand und die reichen wissenschaftlichen Ergänzungen von der Hand namhafter Gelehrter zerfällt. Das was an Reisebüchern über Italien erschienen ist, kann trotz mancher kleiner Vorzüge doch nur als dilettantisch bezeichnet werden. Wir leben und reisen heute viel zu schnell, um jene romantische Fähigkeit, in Muße und Liebe die Seele eines fremden Landes und Volkes zu erfassen, noch zu besitzen.

So möchte ich auf die Tagebücher von Schneider, Scheffler, Frey u. a. nicht eingehen; man bedauert fast, daß solche Gelegenheitsleistungen auf den Markt kommen, während die rechten Kenner des Landes und seiner Kunst vielleicht zu bescheiden sind, vielleicht nicht die Darstellungsgabe besitzen, sich mit solchen zusammenfassenden Schilderungen abzugeben.

Als tüchtige Spezialarbeiten möchte ich WALTHER BIEHLS 'TOSKANISCHE PLASTIK'(2) herausheben, wo die Erzeugnisse der italienischen Plastik gesammelt sind. Es ist eine wertvolle Materialsammlung, auch als Grundlage für die Feststellung der großen Zusammenhänge, die das frühe Mittelalter und sein Verwobensein mit der künstlerischen Kultur des Abendlandes charakterisieren. Die italienische Plastik — als Ergänzung müßte hier ein Band über die oberitalienische Plastik der Zeit folgen — spielt in jener Zeit nun einmal eine bedeutsame Rolle, die man zu Unrecht neuerdings allzusehr hinter der der französischen Kunst zurückgestellt hat. Für die romanische Zeit ist jedenfalls der Zusammenhang Deutschlands mit Italien viel größer als der mit Frankreich. In dieselbe Frühzeit greifen verschiedene, z. T. durch das Franziskusjubiläum angeregte Arbeiten; so ein neuer 'GIOTTO' von CARLO CARRA(3). Der Verfasser geht sehr kritisch vor und scheidet alles Fragliche aus dem Werke des Meisters aus, immer die Ansichten anderer Gelehrter sorgsam berichtend. Ich greife hier zur Charakteristik seines Bemühens, in den tiefreligiösen Gehalt der Fresken Giottos und seiner Zeit zu dringen, eine Stelle über die Arena zu Padua heraus: 'Im magischen Schweigen jener Formen ruht meine Erinnerung. Und ich weiß noch genau, wie die Begeisterung über mich kam und sich dann nach und nach zu seelischer Verklärung löste. Die anmutigen Bewegungen der Kurven erschienen mir klar wie Silberstimmen in der Symphonie der Farben. Lebhaft und frisch sangen die grünen und blauen Tönungen einen Wechselgesang mit den massigen Kalkrosas in der räumlichen Stille der weißen und braunen Urfarben.' Weiter heißt es: 'Die von der Komposition Giottos ans Licht geförderten Tiefenschichten machten mich verzagen und sprachen zu mir, als wären es geologische Ausgrabungsschichten der Urzeit. Und wo ich nach den Ursachen dieser erschütternden Dramatik forschte, fand ich sie auch noch in jenen Spuren von Ocker und Erdgrün, die in bestimmten Diagonallinien im Hintergrunde der Figuren zu bemerken sind und wie Komplementärfarben ineinander übergehen.' Es ist eine sehr lebhafte Betrachtungsweise, der kritisch gerichtete Fachleute mit gewisser Skepsis entgegenstehen, die aber von den inneren Triebkräften künstlerischer Gestaltung mit einem eigenen Ergriffensein redet. Wir sind es bei Giotto neuerdings gewöhnt, nur von ihm als Vorläufer der Renaissance zu hören, während man das noch tief im Mittelalter Haftende seiner Religiosität, aus der heraus allein die lapidare Wucht seiner Gesten, seiner Linien-, Farben- und Raumsprache begreiflich ist, unbeachtet läßt. Über die Anteilnahme Giottos an der Ausschmückung von S. Francesco von Assisi lautet das Urteil Carras durchaus negativ, ähnlich Rintelen, der ihn auch in der zweiten Auflage seines 'Giotto' fast ganz ausschaltet.

Auf größere Spezialwerke wie Voß, die Malerei des Barocks in Rom u. a. kann ich hier nicht eingehen. Zwei geistreiche Auseinandersetzungen BENEDETTO CROCES(4) über den BEGRIFF DES BAROCKS und über die GEGENREFORMATION Vorträge, die er in Zürich hielt, seien erwähnt. Im ersten setzt er sich mit dem Barock auseinander, dem er, entgegen der heutigen Überschätzung besonders in der Kunstgeschichte, eine, wie mir scheint, gebührende Zurückstellung zukommen läßt, indem er da das Gesuchte, Absichtliche, innerlich Leere tadelt. Freilich geht er als Italiener nicht auf die Leistungen der Niederländer, der Rubens, Rembrandt, ein und auch nicht auf die der

Spanier, des Velazquez u. a. Ebenso läßt er das deutsche Barock und Rokoko aus, weil es ihm zeitlich nicht mehr in die Phase des Barocks gehört und schon einen neuen Geist, den der Aufklärung, offenbart. Interessant ist auch Croces Auseinandersetzung über die Gegenreformation. Er kommt zum Schluß dazu: 'Altertum und Mittelalter' (Heidentum und Christentum), 'Italien und Deutschland' (Latinität und Germanismus) als poetische Symbole von zwei gewaltigen inneren Triebkräften, von zwei universellen Forderungen der menschlichen Seele anzuerkennen, in deren geistvoll lebendigem Wechselspiel die ganze, immer wieder neuschöpferische Lebenskraft der Menschheit des Abendlandes gipfelt. Als Italiener verkennt er aber Luthers Bedeutung für die Literatur und die deutsche Sprache, indem er den Satz des Erasmus: *ubicumque regnat lutherianismus, ibi literarum est interitus* zitiert. Was bedeutet Luthers Bibelübersetzung für die deutsche Sprache! Welche poetische Leistung war diese 'Eingebung des Heiligen Geistes'! wie Croce sagt! Und von der Bedeutung der protestantischen Kirchenlieddichtung wie von der der barocken Musik weiß er natürlich auch recht wenig zu berichten.

Weiterhin möchte ich auf die Neuauflagen von Velhagen & Klasings Künstlermonographien hinweisen. Der Verlag hat es sich zur höchst dankenswerten Aufgabe gemacht, diese Monographien auf die Höhen der Wissenschaft zu erheben und dementsprechend auch mit neuem Abbildungsmaterial auszustatten. So erfüllte Fritz Knapp diese Aufgabe bei der 2. Auflage des 'Perugino'(5), in der alle Resultate der reichen Forschung über diesen Lehrer Raffaels, über seine Jugendzeit u. a. verwertet sind und die durch zahlreiche Neuaufnahmen, besonders auch von Handzeichnungen, bereichert ist. Das schon in der ersten Auflage gegebene Werkverzeichnis ist ergänzt, auch durch das Verzeichnis der Handzeichnungen des Meisters. Eine gleiche Umarbeitung wird die demnächst erscheinende Neuauflage von Rosenbergs 'Leonardo da Vinci' durch Fritz Knapp(6) erhalten, womit endlich dieser hervorragendste Vertreter des Renaissancegenius seine Monographie bekommt, die allen Forderungen der Wissenschaft gerecht wird. Besonders das hochbedeutsame Handzeichnungsmaterial ist hier in ganz anderer Weise als bisher herangezogen. Ein Katalog davon kann auch als Grundlage zu weiterer Forschung gelten. In ähnlicher Weise hat Max Semran den 'Donatello'(7) ebenda neu bearbeitet. Die Ausbeute ist, wie man sieht, eine recht geringe. Sucht man nach großen Zusammenfassungen über italienische Kunst, so findet man sie am wenigsten in Deutschland, eben weil Autoren und auch Verleger versagen. A. Venturis Storia dell'arte italiana, in zehn Bänden bisher erschienen, Raimond van Marles' Italian Schools of Painting (6 Bände) sind das Wichtigste.

Über *französische* Kunst tun natürlich die Franzosen die Hauptarbeit. Hervorheben möchte ich nur Émile Mâles ganz hervorragendes Werk 'L'art religieux en France'(8). Die Franzosen besitzen vielleicht dank eines höheren Kulturgrades ganz anders die Fähigkeit, eine Sache als Ganzes und in ihren Auswirkungen zusammenfassend zu nehmen und darzustellen als wir Deutsche. Wenigstens ist es heute so, wo wir in Spezialistentum und Eigenbrötelei untergetaucht sind und gerne verächtlich auf den 'Dilettantismus' etwa der Goethezeit herabsehen. Aber das Mittelalter, das wie doch jede Kultur eine große Einheit bedeutet, gebietet auch eine einheitliche Betrachtung, und das enge Verknüpftsein des Künstlerischen mit dem Religiösen im Mittelalter wird hier in ähnlich vorbildlicher Weise gezeigt wie etwa in Burckhardts Arbeiten die Renaissance oder in Justis 'Winckelmann' das XVIII. Jahrh. gefaßt ist. Für jeden, der sich für die Kultur des Mittelalters interessiert, ist es ein unentbehrliches Werk, in dem eben, wenn auch nur von französischer Kunst die Rede

ist — von der deutschen hat der Autor nur sehr geringe Kenntnis —, doch die treibenden Kräfte der Zeit offenbar werden.

Die Deutschen haben ebenfalls sorgsame Forschungen in Frankreich gemacht, sie aber zumeist nur in bezug zur deutschen Kunst, d. h. nur um die wertvollen Einflüsse Frankreichs auf Deutschland festzulegen, getrieben, wohl in der rechten Einsicht, daß ein Mitkommen auf diesem Gebiete unmöglich ist. Ernst Gall hat aber als Band I einer 'Geschichte der gotischen Baukunst'(9) zunächst die Gotik in Frankreich in den 'Handbüchern der Kunstgeschichte' behandelt. Mit reichem Abbildungsmaterial versehen, gibt das Werk einen tiefen Einblick in die geschichtliche Entwicklung, in das Wachsen und Werden eines der bedeutsamsten und originellsten Stilformen in der Architektur. Es handelt sich hier zunächst um die Vorstufen bis 1190. Bei der Durchsicht ergibt sich ein Ineinandergreifen verschiedenfacher Triebkräfte, wo die Lösung der Verknüpfungen nicht immer leicht ist. So ist, wie Gall ausführlich auseinandersetzt, für die Entwicklung des Aufbaues in der gotischen Kathedrale die Normandie von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Er kommt sogar zu dem Schluß, daß nicht etwa erst das Rippengewölbe und dessen Zuspitzung in den Spitzbogen hinein, wie man bisher immer annahm, für die Entwicklung des Systems und die Rhythmik des Aufbaues ausschlaggebend war. Er stellt an Beispielen fest, daß das dreiteilige System: Arkade, Empore, Fenster schon in den flach gedeckten Basiliken vorhanden war, so in S. Remi, Reims. Tournai gibt den viergeteilten Typus, d. h. Blendarkaden über den Emporen; beide sind ursprünglich flach gedeckt, ersteres mit späteren Kreuzgewölben, letzteres mit Überspannbögen. In einem weiteren Kapitel behandelt Gall das Eindringen des Gewölbes in der Normandie und die Erweiterung der Bauformen; Spitzbogen, reichere und feiner differenzierte Gliederung sind dann für das XII. Jahrh. bezeichnend. Abt Sugers genialen Bau von St. Denis (1140) als Anfang der Gotik und die Westfassade von Laon hebt der Verfasser in Kapitel V als Beispiel für die Baugesinnung der Zeit heraus, um in weiteren Kapiteln die Entwicklung der Choranlagen, des Querschiffes, Langbaues und Außenbaues im Verlauf des XII. Jahrh. zu behandeln. Er kommt im Rückblick noch einmal auf die Bedeutung der Normandie zurück und sagt: 'Eine Kunstgeschichte, die die nationalen Stilmerkmale in den Vordergrund rücken will, müßte die Gotik in der Normandie um 1050 beginnen lassen; soll aber der allgemeine westeuropäische Zeitstil den Maßstab abgeben ..., so beginnt auch in Nordfrankreich die Gotik nicht vor 1190.' Die weiteren Bände der Publikation werden ergänzen und ein abgerundetes Bild der Entwicklung jenes großen Stiles geben.

Wenn wir uns nach der *niederländischen* Kunst umsehen, so sind es hier die beiden folgenden Bände von M. J. Friedländers 'Altniederländischer Malerei'(10), die als bedeutsamste Publikation auf diesem Gebiete erneut herausgehoben werden muß. In dem ersten Band, dem dritten der Folge, werden Dierick Bouts und Joos van Gent behandelt. In der Einleitung betont Fr., daß die Abbildungen doch nur weniges aussagen: 'Nur aus stetem Verkehre mit den Bildern ist jene Anschauung zu gewinnen, der jede Trübung, Entstellung oder Verfälschung als fremdartige Zutat auffällt, der andererseits auch der geringste Rest des echten Werkes den Autor verrät.' Mit äußerster Sachlichkeit geht Fr. an das Werk. Wir erfahren zwar über die Ursprünge der Haarlemer Malerschule, aus der Dierick Bouts stammend, nach Löwen kam, leider nur wenig. Es scheinen tatsächlich alle Spuren dieser Schule verloren gegangen, die die bedeutendste der Niederlande gewesen sein soll. Fr. hebt als besondere Fähigkeit des Meisters die klare Raumgestaltung und die reiche Naturbeobachtung hervor, Eigenarten,

die den Holländer Meister von dem wallonischen Roger van der Weyden unterscheiden. Als frühestes Werk bezeichnet er vier Madrider Tafeln, bisher Petrus Christus zugeschrieben, und er gibt ihm auch das von Voll einem anderen Meister zugeschriebene schöne Triptychon in München wieder. Sein Hauptwerk, der Löwener Altar, von dem je zwei Stück in Berlin und München waren, ist durch Versailler Machtspruch wieder in S. Peter, Löwen vereint. Auch mit dem Haarlemer Ouwater, den Fr. in schulhafte Abhängigkeit zu Bouts rückt, und mit dem einzigen sicheren Bild seiner Hand, der Auferweckung des Lazarus, rundet sich die Vorstellung von der Haarlemer Malerschule nicht. Das Kapitel über Joos van Gent führt uns einen der ersten nordischen Meister vor, die dank des außerordentlichen Ruhmes der 'Ölmalerei' des van Eyck nach Italien gerufen bzw. dort festgehalten wurden, als er, aus Wassenhoven stammend, 1460 Freimeister in Antwerpen, seit 1464 in Gent, etwa 1470 nach Rom gezogen war. Federico da Montefeltre nahm ihn in Dienst, am 12. Februar 1473 wird er zuerst in Urkunden von Urbino genannt. Seine Kommunion, vielleicht beeinflußt von Fra Angelico, ist ein eigentümliches Gemisch von niederländischer und italienischer Art, aus dem Versuch heraus, dem italienischen kompositionellen Aufbau in seiner strengen Harmonie nahezukommen. Schade ist, daß Fr. nicht einen neuerlich dem Meister zurückgegebenen Altar in St. Bavo zu Gent mit der Kreuzigung abbildet. Dafür bringt er eine Anbetung der Könige in New York, womit wir den Künstler vor seiner Italienreise kennen lernen. Dann aber erweist er in den z. T. in Rom (Gall. Barberini), z. T. in Berlin und London befindlichen Allegorien u. a., die er mit Schmarsow dem 'Giusto da Guanto' gibt, daß er in weiterer italienischer Schulung auch den Monumentalmaßstab im Figürlichen zu gewinnen vermochte.

Band IV enthält dann Hugo van der Goes (11), der heute neben van Eyck als der hervorragendste Altniederländer, auch dank bedeutender Werke, die gerade Berlin besitzt, uns besonders nahesteht. Fr. stellt fest, daß er nicht in Goes, wie der Name sagt, sondern laut Urkunde 'geboren ... van de stad van Ghendt' ist. Am 5. Mai 1467 Freimeister, endet seine öfters beglaubigte malerische Tätigkeit in Gent mit dem Eintritt ins Roode-Kloster am 1. November 1475, wo er gemütskrank 1482 gestorben ist. Das künstlerische Porträt des genialen Meisters hat sich ja in neuer Zeit durch verschiedene Funde, deren bedeutendste die Berliner Galerie vereint, bedeutend an Klarheit gewonnen. Zu dem Portinari-Altar, dem Werk, das wie kein anderes nordisches Bild auf die florentinische Kunst gewirkt hat — der Einfluß wird meines Erachtens schon auf Leonardos Hieronymus d. h. 1478, und auf anderen Werken Florentiner Meister zwischen 1478 und 1485 bemerkbar —, ist besonders die herrliche Anbetung der Könige in Berlin gekommen. Sie ist zweifellos später; ihr haftet nicht mehr die am Portinari-Altar bemerkbare Mühsal der Arbeit an — man glaubt etwas vom Arbeiten nach dem gestellten Modell, dem gelegten Faltenwurf zu beobachten, wozu das vom italienischen Besteller geforderte große Format zwang. Es ist wie ein befreiender Hauch, der aus dem in wunderbar leuchtender, freudiger, lichtlockerer Pracht der Farben strahlenden Berliner Bild uns entgegenglänzt. Mehr einen Zug in monumentale Breite zeigen die Orgelflügel in Edinburgh. Die Anbetung der Hirten in Berlin und der Tod der Maria in Brügge zeigen den Meister scheint's auf anderen Bahnen. Blasses Licht, kühle, freudlose Farbe, eine gewisse Vereinheitlichung in einem hellen Gesamtton, dazu breiterer Faltenwurf, führen uns aus jener Wirklichkeitspracht zu manieristischer Stilisierung. Das sind vielleicht Anzeichen seiner geistigen Zersetzung. So ist jedes Meisters Werk ein 'Roman'. Scheut sich auch der Autor, in seiner wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit zu dichten, wie er in der Ein-

leitung betont, so darf er es doch anderen, denen das Suchen nach inneren Zusammenhängen der Dinge und das Findenwollen eine Notwendigkeit ist, nicht verwehren. Er ist, ohne daß er es eingestehen will, doch vielleicht auch ein 'Dichter', der freilich nur mit stilanalytischen Kriterien komponiert. Ich mußte auch diesmal bei diesen bedeutendsten Arbeiten, die ich heute zu besprechen habe, länger verweilen. Enthalten sie doch das Lebenswerk eines der besten Vertreter unseres Faches.

Zweifellos an diesen Goes knüpft dann Joos VAN CLEVE, der Meister des Todes der Maria, über den LUDWIG BALDASS (12) ausführlich berichtet, an. Die Beziehungen der beiden Darstellungen vom Tode der Maria zu Goes' Brügge-Bild stehen außer Zweifel; zugleich aber wird der Übergang zu dem Romanismus des XVI. Jahrh. offenbar. Ein größeres Können, eine geschicktere Mache, mit Mitteln der italienischen Cinquecento-Komposition u. a., erweist einen deutlichen technischen Fortschritt, der aber schon die Tragik der Zeit, das Eintauchen nordischer Art in fremde italienische Weise im Romanismus offenbart. In sehr sorgfältiger Auseinandersetzung führt uns der Autor das Lebenswerk dieses in Köln so Bedeutsames schaffenden Meisters aus Cleve vor. Dieser Joos van Cleve, alias van der Beke, trat 1511 in die Antwerpener Malergilde ein. Er machte am 10. November 1540 sein Testament, am 13. April 1541 wird seine zweite Frau als Witwe bezeichnet. Er wuchs in der Brügger Schule auf und gliedert sich den niederländischen Romanisten in Antwerpen zu, übernimmt von anderen Meistern große Motive, hat eine große Werkstatt für Export; eine Italienreise reißt ihn noch mehr in das Fahrwasser der italienischen Renaissance hinein. Ein ausführliches Werkverzeichnis vervollständigt das Bild dieses besonders auch im Porträt tätigen späteren Niederländers, dem wir oft in den Sammlungen begegnen.

Aus der Kunstgeschichte des XVII. Jahrh. möchte ich zwei biographische Arbeiten anführen: WILLY PASTOR, 'REMBRANDT DER GEUSE' (13) charakterisiert mit dem Titel schon die Absicht, hier weniger eine stilkritische Betrachtung, sondern vielmehr eine Lebensskizze mit besonderer Berücksichtigung der Zeitverhältnisse zu geben. Er nimmt Rembrandt als den Vertreter der freiheitlichen Gesinnung der protestantischen Nordstaaten gegenüber der im Süden durch Karl V. mit Hilfe von spanischen Truppen aufgerichteten katholisch-welschen Herrschaft. So werden uns die menschlichen Geschicke, die über diesen größten künstlerischen Vertreter germanischer Art im Zeitalter des Barock gekommen sind, lebendig geschildert, bis zu dem tragischen Ende, das eben auch durch den Wandel der wirtschaftlichen Lage bedingt war. Das Buch gibt eine gute Grundlage zum weiteren Studium des künstlerischen Werkes, dessen Zusammenstellung wir besonders W. v. Bode verdanken. Das Bildmaterial finden wir am besten in den vier von Valentiner redigierten Bänden der Klassiker der Kunst. Zu diesem weit in universelle Höhen großer Kunst und Ideengestaltung ragenden Meister stehen im eigentümlichen Gegensatz all jene holländischen Kleinmaler, die an der Schilderung des Daseins, der schlichten Wirklichkeit ihr volles Genüge fanden. Wenn Rembrandt mit seiner schweren Religiosität noch tief mit dem Mittelalter verknüpft scheint, so sind diese Meister so recht die Vertreter moderner 'gedankenloser' Malerei, des l'art pour l'art. Besonders VERMEER VAN DELFFT, über den BENNO REIFFENBERG und WILHELM HAUSENSTEIN in Bd. X der Atlanten zur Kunst ein Tafelwerk bringen (14), gilt so recht als der Typus des Malers an sich. Das Werk des geistvollen Lichtmalers, der aber nicht leicht und flüchtig, sondern mit äußerstem Ernst und peinlicher Genauigkeit arbeitet, ist ziemlich vollständig zusammengestellt in 46 Tafeln, denn die Zahl der heute bekannten Werke erreicht 50 nicht. Ein religiöses und ein mythologisches Thema stehen am Beginn, alles andere sind,

mit Ausnahme von zwei Landschaften, Interieurstücke, in denen die verklärende Macht des Lichtes und seines silberschillernden Glanzes hinein in die freundlichen Räume des holländischen Hauses geschildert wird.

---

Ein Werk von besonderer Kühnheit ist JOSEF PONTENS 'ARCHITEKTUR, DIE NICHT GEBAUT WURDE'(15). Dieses Buch will kein wissenschaftliches sein. Es ist eher ein künstlerisches. 'Mit dem Adler einer leidenschaftlich erfaßten lyrischen Idee habe ich alten Wissensstoff geprägt — in aller Bescheidenheit', das Buch erhebt nur 'Anspruch auf schriftstellerische Geltung'. Diese Worte der 'Ausleitung' charakterisieren das Werk. Man liest es in der Tat mit besonderem Genusse. Das Interessanteste ist das Kapitel I 'Über die Künste im allgemeinen und die Architektur im besonderen'. Ich möchte nicht Kritik üben; denn diese Kritik könnte ebenso einseitig sein, wie das Werk selbst, könnte aburteilen, was nicht abzuurteilen ist, die subjektive Auffassung des Dichters, der seinen Gedanken nachgeht, dem die Dichtkunst die größte Kunst ist, 'denn sie hat die eigentliche Welt zur Gestaltung', 'sie schafft den Menschen'. Geistreich ist seine weitere Definition der Architektur, 'das Primitivste, das man von ihr sagen kann, ist, daß sie immer ein Berg ist, eine Erhebung, eine Masse, ein Menschenberg, eine vom Menschen erhobene Masse.' Aber 'die schönste Architektur ist die, die nicht gebaut wurde. Sie verhält sich zur gebauten wie das Ideal sich zur Wirklichkeit verhält'. Weiter will er die elementaren Spannungen, die den Künstler von der Verwirklichung seiner großen Ideen abhalten, vorführen, will er auch menschlich die Architekturgeschichte, 'die bisher immer vorwiegend Stilgeschichte war, als Künstlergeschichte darstellen'. Er beginnt mit 'Dinokrates, des großen Architekten Alexanders des Großen Plan zum Berge Athos' und mit dem Grabestempel Boisserées, geht zu unvollendeten gotischen Bauten in Italien (Siena, S. Petronio in Bologna) über und führt uns weiter bis in die neueste Zeit. Nicht immer ist man sachlich befriedigt, besonders auch nicht von der Verteilung des Stoffes. Denn bei den beiden erstgenannten Stücken handelt es sich um Entwürfe aus der Barockzeit und aus der Romantik. Auch über die Frage, ob solch ein Thema sich rein vom Standpunkt der Tragik des Geschickes von 'der Unzulänglichkeit des Erreichten und der Großartigkeit des Gewollten' behandeln läßt, will ich nicht rechten. Vielleicht aber erweist sich hier auch etwas von der Tragik der Wissenschaft, die eben in Material untertaucht und die es darum Outsidern überläßt, sich einmal kühn über die Materie hinauszuschwingen. Zudem folgt man gerne diesen fein gefaßten Betrachtungen, und die zahlreichen Tafeln des zweiten Bandes geben uns eine, wenn auch nur ganz allgemeine Anschauung von der Kühnheit der Gedanken und Pläne, die zu allen Zeiten in den Köpfen schöpferischer Geister wuchsen.

Ein strengeres Buch ist ERNST MOESSEL, 'DIE PROPORTION IN ANTIKE UND MITTELALTER'(16). Es ist der Auszug aus einer 1915 verfertigten Dissertation (München, Technische Hochschule) und bringt sehr sorgfältige Untersuchungen über die zu allen Zeiten betriebenen mathematischen Konstruktionsversuche idealer Proportionen. Sie beschränkt sich in den Abmessungen — Maßangaben und geometrische Kreiskonstruktionen — auf das Mittelalter und die Frührenaissance. Was Barock und Rokoko in gleichem Suchen nach mathematischen Fundamentalsätzen gebracht haben, ist nicht hineinbezogen. Jedenfalls erkennen wie hier die Bedeutung der mathematischen Wissenschaften gerade für die älteren Zeiten, während mit der Entwicklung der Ingenieurwissenschaften die praktischen, struktiv bedingten Maße über die abstrakten geometrischen Maße die Oberhand gewinnen.

Zum Schluß seien noch einige kleinere Publikationen genannt. Zunächst die

Skizzenbücher im Propyläen-Verlag 'LEONARDO DA VINCI' von WILHELM V. BODE (17) und 'RAFFAEL SANTI' von OSKAR FISCHEL (18). Zwei hervorragende Forscher geben hier in guter Reproduktion eine schöne Auswahl von Handzeichnungen, die gerade für die genannten Meister zur Erkenntnis der künstlerischen Art so hochbedeutsam sind. Den Versuch, in zusammenfassender Schilderung eine 'ENTWICKLUNG DER STILE IN DER BILDENDEN KUNST' zu geben, bringt EMERICH SCHAFFRAN (19). Er wendet sich ausdrücklich an die 'Schüler der oberen Klassen' (als Zeit sparender Behelf für den Geschichtsunterricht) und an den Volks- und Bürgerschullehrer zur Vervollständigung der eigenen Bildung. Verzeichnisse der Fachausdrücke und der Literatur machen das Werk zu einem brauchbaren Nachschlagebuch. Endlich möchte ich eine ganz allgemeine Betrachtung zur Krise der Kunst und Kunstgeschichte, die jener Krise der Wissenschaft von heute entspricht, erwähnen. HANS TIETZE stellt in seinem Buch 'LEBENDIGE KUNSTWISSENSCHAFT' (20) einen Wandel aus wissenschaftlicher Spezialisierung zur Zusammenfassung fest, sei es, daß ein Stil, sei es, daß eine Künstlerpersönlichkeit behandelt wird. An Stelle gleichmäßig hinlaufender Entwicklungsgeschichte, die jedem Werke, jedem großen wie kleinen Meister seine Stelle zu geben sucht, tritt die geisteswissenschaftliche Kunstwissenschaft, die 'wieder dem monumentalen Sinn der Historie den Vorrang einräumt'. Ihr ist in der Geschichte der Kunst das Wesentliche, was sie als ein Stück des ewigen Menschheitsgeistes überzeugend zu machen vermag. Sie verlebendigt, indem sie zu den Quellen führt, die lebendig sind. 'Es gilt, den Künstler nicht als Urheber einer gewissen Reihe von Arbeiten festzustellen, sondern ihn als geistige Totalität zu begreifen.' In anderen Kapiteln spricht er sich über die moderne Kunst, den Expressionismus, Denkmalkunst u. a. aus. Für den Freund italienischer Kunst sei auf einen kleinen Auszug aus dem berühmten Werke von GIORGIO VASARI 'VITE DE' PIÙ CELEBRI PITTORI, SCULTORI E ARCHITETTI' VON ELVIRA OLSCHKI (21) hingewiesen. Die Verfasserin bringt eine Auswahl von Biographien der größten Meister. Die Textkürzungen beschränken sich auf langatmige Bilderbeschreibungen.


1. ALFRED STEINITZER, EINFÜHRUNG IN DIE ITALIENISCHE KUNST. München, O. C. Recht 1923. 7 *M.R.*

2. WALTHER BIEHL, TOSKANISCHE PLASTIK DES FRÜHEN UND HOHEN MITTELALTERS. 168 Tafeln. Leipzig, E. A. Seemann 1925. 60 *R.M.*

3. CARLO CARRA, GIOTTO. Rom, Verlag Valeri Plastisi 1925.

4. BENEDETTO CROCE, DER BEGRIFF DES BAROCKS. DIE GEGENREFORMATION. Zürich (Europäische Bücherei III, 12). Rascher & Co. Hlw. 1.60 *R.M.*

5. FRITZ KNAPP, PERUGINO, 136 Abb. 2. Aufl. Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing 1926. 7 *R.M.*

6. FRITZ KNAPP, LEONARDO DA VINCI. 6. Aufl. Ganz neu bearbeitet. Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing 1927. 8 *R.M.*

7. MAX SEMRAN, DONATTELLO. 2. Aufl. Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing 1927. Geb. 7 *R.M.*

8. ÉMILE MÂLE, L'ART RELIGIEUX EN FRANCE. III. Bd. Paris, Armand Colin 1927.

9. ERNST GALL, DIE GOTISCHE BAUKUNST IN FRANKREICH und DEUTSCHLAND. Bd. I. FRANKREICH, VORSTUFEN. Leipzig, Klinkhardt & Biermann 1925. Lw. 26 *R.M.*

10. M. J. FRIEDLÄNDER, DIE ALTNIEDERLÄNDISCHE MALEREI Bd. III. DIERICK BOUTS und JOOS VAN GENT 1925. 11. Bd. IV HUGO VAN DER GOES. Berlin, Paul Cassirer 1926. Je 30 *R.M.*

12. LUDWIG BALDASS, JOOS VAN CLEVE. Wien, Krystall-Verlag 1925.

13. WILLY PASTOR, REMBRANDT DER GEUSE. Leipzig, Haessel 1924.

14. BENNO REIFFENBERG und W. HAUSENSTEIN, VERMEER VAN DELFFT. Atlanten der Kunst Bd. X. München, Piper & Cie. 1924. 10 *R.M.*

15. JOSEF PONTEN, ARCHITEKTUR, DIE NICHT GEBAUT WURDE. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1925. Lw. 26 *R.M.*

16. ERNST MOESSEL, DIE PROPORTION IN ANTIKE UND MITTELALTER. München, C. H. Beck 1926. 9 *R.M.*

17. WILHELM VON BODE, LEONARDO DA VINCI. HANDZEICHNUNGEN. Berlin, Propyläen-Verlag. 6 *R.M.*

18. Oskar Fischel, Raffael Santi. Handzeichnungen. Berlin Propyläen-Verlag. 6 RM.

19. Emerich Schaffran, Entwicklungsgeschichte der Stile in der bildenden Kunst. Wien, A. Hartleben 1925. Lw. 8.50 RM.

20. Hans Tietze, Lebendige Kunstwissenschaft. Zur Krise der Kunst und der Kunstgeschichte. Wien, Krystall-Verlag 1925.

21. Elvira Olschki, Vasari, Vite de' più celebri pittori, scultori e architetti. Auswahl und Kommentar. Heidelberg, Julius Groß 1926. 4 RM.

# PESTALOZZI-GEDENKTAG UND PESTALOZZI-FORSCHUNG

Von Wilhelm Flitner

I. Am 17. Februar jährte sich Pestalozzis Todestag zum hundersten Mal. Die Schulen feiern, die Lehrervereine halten Gedenkversammlungen ab, der Buchhandel bringt eine gewaltige Literatur auf den Markt, auch die Tagespresse, auch Elternversammlungen weisen auf den Tag hin. Pestalozzi ist zu einer volkstümlichen Figur geworden: man findet ihn in Schulhäusern und illustrierten Zeitschriften abgebildet als den unbeholfenen, etwas weichen Kinderfreund, der auf sein Äußeres wenig achtet und wie ein Heiliger einem einzigen Dienst ergeben in Armut lebt.

Und wirklich ist P.s Leidenschaft allgemein verständlich, sie geht auf Hilfe für die Kinder, für die Armen. Der Protestantismus hat wenig Gestalten, die diese Volkstümlichkeit und diese Hoheit des armen opfervollen Lebens so darstellen. Franz von Assisi in seiner Kutte und der Graf Tolstoj im Bauernkittel sind im Umkreis der anderen christlichen Kirchen Erscheinungen, denen viele Verwandte zur Seite stehen; im Protestantismus stehen wenige Gestalten, die nach dieser Seite legendär sind, vor unserm Auge. Oberlin, Johannes Falk, Fröbel, Wichern: sie alle haben nicht die Volkstümlichkeit, die einfache gewaltige Kontur, die neben die großen Persönlichkeiten der anderen Kirchen zu stellen wäre. Aber P. hat in der Legende, in seinem geschichtlichen Fortwirken diese Dichtigkeit, Einfachheit und Größe erhalten. Dieses Bild ist durch seine Jünger geschaffen und festgehalten worden, und diese Jünger haben sich einen ganzen Stand gewinnen können: die Lehrerschaft der Volksschulen. Dieser Stand ist geradezu Träger dieser Verehrung einer überragenden Persönlichkeit unseres Geisteslebens geworden. Aber darum soll man sich auch nicht täuschen über die wirkliche Fortwirkung dieses Menschen in unserer geistigen Welt. Die Schriften P.s werden wenig gelesen; außerhalb des Kreises der Volksschule sind sie fast unbekannt. Auch innerhalb des genannten Kreises beschränkt sich die Kenntnis vielfach auf den ersten Teil von 'Lienhard und Gertrud', das eigentliche Volksbuch, und auf die methodische Schrift 'Wie Gertrud ihre Kinder lehrt'. Es ist kennzeichnend, daß in der Reclamschen Universalbibliothek nur diese beiden Schriften nachgedruckt sind; auch sonst sind die Schriften P.s in ungekürzter Form und in Einzelausgaben, die doch allein unter den Gebildeten ein Buch wirklich geläufig und wirksam machen, nur schwer zu erhalten. Kennzeichnend für diese Lage ist auch, daß die höhere Schule und die Universität am Pestalozzi-Gedenktag nur geringen Anteil nehmen. Pestalozzis Fortwirkung ist in der Tat auf die Volksschule und die Vorschulerziehung beschränkt geblieben; seine Feindschaft gegen die höhere humanistische Bildung hat zur Folge gehabt, daß diese Bildung von seiner Wirksamkeit wenig Kenntnis genommen hat. Auch heute wird es unter den akademisch Gebildeten wenige geben, denen eine Schrift P.s zugänglich gewesen ist und einen starken Eindruck gemacht hat.

Das Bewußtsein ist unter unsern Gebildeten nicht vorhanden, als sei P. eine bedeutsame Macht unseres Geisteslebens. Er gilt als eine zwar wesentliche, aber

abseitige Provinz, für die Gesamtbildung wird er noch nicht als eine Kraft, als ein weitausstrahlender Denker empfunden.

Im engeren Raum der Erziehungswissenschaft und der erzieherischen Arbeit jedoch ist in den letzten beiden Jahrzehnten P.s Bedeutung immer stärker erkannt worden. Von den Reformpädagogen haben sich Georg Kerschensteiner, Johannes Langermann, Berthold Otto und die neuere Fröbelsche Richtung auf ihn bezogen; Maria Montessori und die Individualpsychologie dürften sich auf ihn berufen. Die Notzeit unseres Volkes, die Bedeutung der sozialen Frage für die gegenwärtige Erziehung haben vor allem den Zusammenhang sozialreformerischer Gedanken mit der Erziehung bedeutsam gemacht und von dieser Seite aus ein ganz neues Interesse an P. erweckt. Die starke Beschäftigung mit seinem Werk, die in diesem Gedenkjahr neben der rein konventionellen Feier eines anerkannt großen Geistes zu spüren ist, kommt aus diesem echten Interesse. Vielleicht gewinnt diese jüngste Beschäftigung mit P. eine Bedeutung, die über den Lehrerstand und die Erziehungswissenschaft hinaus empfunden wird und eine der umfassendsten Gestalten unseres Geisteslebens zur Wirkung in der Gesamtbildung der Nation bringt; vielleicht wird diesmal gelingen, was im Zeitalter Fichtes und des Freiherrn vom Stein, Süverns und Humboldts schon für kurze Zeit geleistet war.

II. Das Schrifttum P.s enthält Schwierigkeiten für eine solche Wirkung, die von der Wissenschaft überwunden werden müssen. Die Schriften sprechen nicht genug durch sich selbst. Ihr Reichtum erschließt sich erst, wenn sie aus dem Lebensgang P.s und aus seiner geistesgeschichtlichen Stellung verstanden, ja mehr: wenn sie auch noch gedeutet werden. Neuere Fragestellungen müssen helfen, diese Ausdeutung vorzunehmen, weil die Fülle des Geahnten, nicht Verwirklichten und nicht klar Ausgesprochenen zu groß ist, als daß eine rein geschichtliche Auslegung dem Werk gerecht werden könnte. Daraus entsteht eine Gefahr. Zweifellos ist P., worauf H. Nohl in einem Berliner Vortrag hingewiesen hat, selten historisch eingeordnet, sondern als Urphänomen des Erziehers, als Vertreter der zeitlosen Gestalt der Erziehung betrachtet und dadurch viel mißverstanden worden. Andererseits entspricht es seiner Schreibart, seiner Fragestellung, seiner suchenden Art, wenn zur Ergänzung der Auslegung seiner Schriften auch die Deutung seines Gesamtwollens, das auf das Ganze des Erziehungswerks zielt, immer zugleich versucht wird.

In beiderlei Richtung liegen bedeutsame Arbeiten aus der jüngsten Zeit vor. Die geistesgeschichtliche Einordnung P.s ist erleichtert worden durch das große Werk von Paul Wernle über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert (1). Entstanden aus dem Bestreben, die Geschichte der Kirche und das religiöse Leben in der Helvetik darzustellen, gibt das Buch eine Geistesgeschichte des XVIII. Jahrh. in der Schweiz, schildert nach den Quellen altschweizerisches reformiertes Staatskirchentum, das Eindringen des Pietismus, die Aufklärung und die religiösen Gegenströmungen gegen die Aufklärung bis an die schweizerische Revolution heran. Die heimatliche geistige Lage des Kreises um Bodmer und Lavater und damit die Umgebung P.s wird dadurch vom religiösen Problem aus deutlich. Die religiösen Fragen aber bildeten im Lande der beiden Reformatoren in jener Zeit noch das Zentrum des schweizerischen Volkslebens, mit dem die Bestrebungen der Gebildeten noch aufs engste verbunden waren. In Deutschland mochten damals philosophische und künstlerische Interessen sich schon stärker vom religiösen Boden losgelöst haben, in der Schweiz noch nicht. 'Einige der originalsten Persönlichkeiten dieser Epoche lebten sozusagen ausschließlich der Religion, und für das reformierte Schweizervolk als Ganzes bedeutete

sie die unverrückbare Grundlage ihres Empfindens und Denkens.' Die enge Verbindung des Pestalozzischen Denkens mit diesem Empfinden und Denken wird auf Grund dieser Schilderung deutlich, wie andererseits das Eigentümliche P.s um so schärfer hervortritt.

Die genauere Kenntnis des P.schen Entwicklungsganges wird bedeutend gefördert werden durch die Vorarbeiten für die wissenschaftliche GESAMTAUSGABE DER WERKE, deren erste Bände in diesen Tagen erscheinen(2). Die Ausgabe baut auf dem Material auf, das Otto Hunziker für das Pestalozzianum in Zürich systematisch gesammelt hat, und wird nach einheitlichem Plan nach den Handschriften in etwa 24 Bänden von einer Reihe von Mitarbeitern unter Leitung von EDUARD SPRANGER, ARTUR BUCHENAU und HANS STETTBACHER herausgegeben. Der erste Band — unter Mitwirkung von ALBERT BACHMANN und A. CORRODI-SULZER von W. FEILCHENFELD bearbeitet — enthält die Jugendschriften; der zweite 'Lienhard und Gertrud', von G. STECHER bearbeitet. Es ist zu hoffen, daß diese große kritische Ausgabe bald zum Abschluß gebracht wird: die pädagogische Wissenschaft wird damit einen Schritt vorwärts getan haben.

Der Bearbeiter des 'Schweizerblattes' für diese Gesamtausgabe, HERBERT SCHÖNEBAUM, legt das Ergebnis seiner Studien in einer Schrift über den JUNGEN PESTALOZZI (1746—1787) vor(3). Das Jahrzehnt von 1770—1780 war bisher am wenigsten in P.s Entwicklungsgang aufgehellt; nach dem Ende der Armenanstalt begibt sich P. an eine erstaunliche schriftstellerische Tätigkeit, in der er schon als selbständige Persönlichkeit sich ausdrückt in einer persönlichen Sprache und einer eigentümlichen Stellung zu den religiösen und sozialen Fragen; auch die wichtigsten Grundsätze seiner Erziehungspraxis und das Gerüst seines pädagogischen Philosophierens sind um 1780 fertig. Die Entstehung dieser Eigentümlichkeit ließ sich nun neu verfolgen, seitdem das Jugendwerk für die Gesamtausgabe vorgearbeitet war; alles erreichbare Quellenmaterial ist benutzt; Deutungen werden nur mit größter Vorsicht gewagt. Die Studie Schönebaums schildert so genau als möglich nach diesen Quellen die Familie P.s und seiner Braut, das Verhältnis der beiden Charaktere in der Brautzeit und Ehe, die Lehrer und Freunde, die Gönner; sie zeichnet dann genauer als die bisherigen Darstellungen die Versuche P.s, sich den rechten Beruf zu wählen, die Neuhofunternehmungen und die Schriftstellerei, um dann den Gedankenkreis P.s in diesen Jahren — bis zum Tod Iselins und der Veröffentlichung des Schweizerblattes — zu analysieren: die Kultur- und Zeitkritik, die ökonomischen, politisch-sozialen und religiösen Problemkreise, sowie die Pädagogik von 1780. Alles Material zur selben Frage ist jeweils zusammengestellt, und das bringt den Vorteil, daß viele ungeklärte Beziehungen P.s sich schrittweise verfolgen lassen: so seine Beziehungen zu Bodmer und vor allem zu Lavater und den Freunden aus dem Patriotenbund, sowie zu Iselin, Tscharner und seinen sonstigen Gönnern. Aus der genauen Betrachtung dieser Beziehungen ergibt sich, daß P. einen Kreis geistig bedeutender Menschen von klein auf gekannt hat, und daß die bedeutendsten auch ihm am meisten zu sagen hatten. Keineswegs weltabgeschieden wächst dieser Mann auf, der sich gern als ungeschicktes Muttersöhnchen dargestellt hat; er ist in einer der geistig lebendigsten Städte einer der regsten Geister, der von früh an veranlaßt ist, sich mit den Geistesströmungen der Zeit unmittelbar auseinanderzusetzen.

Der gleiche Eindruck wird durch das Kapitel über P.s Stellung zum zeitgenössischen Geistesleben befestigt. Die konventionelle P.-Auffassung neigt auch in dieser Frage zu der Meinung, daß ein Eigenbrötler seinen Weg allein gegangen sei und sich

durch die geistige Welt um ihn her nicht beschwert gefühlt habe. P. hat durch seine Äußerung, er habe Jahre lang kein Buch angerührt, er sei kein großer Leser, diese Meinung selbst hervorgerufen. Es bestätigt sich auch, daß er 'seine Lektüre im Vorbeigehen vornahm. Von einem planvollen Eindringen in die Geistesschätze zeitgenössischer Literatur und Kunst kann keine Rede sein' (S. 120). Dennoch zeigt die Übersicht, daß er eine gute Schulbildung gehabt hat und die antiken Schriftsteller kennt, ein Auszug aus einer lateinischen Geschichte der Reformkonzilien findet sich in seinem Nachlaß, Haller und Geßner sind seine Lieblingsdichter, er kennt außer Bodmers und Breitingers Schriften Wieland, Claudius, G. H. Jacobi, Goethes frühe Produktion; Rousseau und Voltaire sind ihm vertraut, Marmontel, St. Martin, Raynel, Linguet; Literatur, die sich in den Ephemeriden Iselins, im Teutschen Merkur Wielands und in französischen Zeitschriften der Westschweiz und des Elsaß spiegelt, ist ihm bekannt, wie aus sehr dürftigen Hinweisen zu belegen ist. Es ist anzunehmen, daß er eine noch weitergehende Kenntnis der zeitgenössischen Literatur besaß, als diese wenigen Hinweise verraten.

Auch mit den geistigen Lebensformen, wie sie die Zeit nacheinander und gegeneinander hervortreibt, ist P. durchaus verbunden. Schon aus Wernles Gesamtdarstellung konnte das deutlich werden, durch Schönebaums genaues Abtasten der Frühentwicklung wird es nochmals belegt. Die Entfaltung der höchst eigentümlichen Persönlichkeit und Denkweise vollzieht sich in einer ununterbrochenen Auseinandersetzung mit der Umgebung; P. erwirbt Erfahrungen, die dem Gang des allgemeinen Geisteslebens entsprechen, in ganz originaler Weise. So entstehen eine Reihe von Krisen im Entwicklungsgang, die schon Heubaum beschrieben hatte. Auffallend ist die starke Fähigkeit P.s, aus der Erfahrung zu lernen. Die Denkart des Patriotenbundes als P.s erster geistiger Heimat wird durch die Erfahrungen der landwirtschaftlichen Lehrzeit und die Bekanntschaft mit der halbwelschen Kultur der Berner Aristokratie abgewandelt. Das Ideal der spartanischen Einfachheit, der Askese im Güterverbrauch wird dabei überwunden. Charakteristisch, daß P. die Stellung hier zur ökonomischen Wirklichkeit revidiert, ohne den sittlichen Kern jenes Ideals der Askese aufzugeben: er relativiert die Normen und sucht eine sittliche Form des Gütergenusses, ohne eine absolute Höhe des Güterverbrauchs dogmatisch zu bestimmen. Die Erfahrung wird Auskunft geben müssen über Sinn oder Sinnlosigkeit des höheren Güterverbrauchs.

Diese eigene Ansicht der ökonomisch-politischen Welt bereitet sich in der Jugendzeit überall vor. Auch die Unternehmungen des Neuhofs bringen eine Fülle von Erfahrung, und von ihr aus wird die aufklärerische Gedankenwelt umgewandelt. In dem Briefwechsel mit Iselin, dem Aufklärer, der nach Schönebaum P. zum Schriftsteller erzogen hat, kommt das deutlich an kleinen Einzelzügen, zumal in Stilfragen, zum Ausdruck. P. erwirbt die Befreiung von der Aufklärung, die auch der deutsche Rousseauismus, die Generation des Sturm und Drangs, sich erobert hat. Im Stilistischen hat P. eine Periode des Sturm und Drangs durchgemacht, wie auch Wernle fand — er hat diese Stufe bald wieder verlassen, wie die führenden Männer des deutschen Sturm und Drangs es auch taten. Eins aber hat er beibehalten: das Zutrauen zur inneren, zur sittlichen Erfahrung, die Relativierung der rationalen Normen, den realistischen Blick für Gegenwart, Volk, Sozialzustände, Individualität, und vor allem das Zutrauen zur religiösen Erfahrung. Das Auftauchen eines eigenen unkonventionellen religiösen Lebens ist von Schönebaum sehr sorgfältig belegt. Es wird festgestellt, daß für P. in frühester Jugend besondere religiöse Erlebnisse, wie etwa für Lavater,

nicht nachgewiesen werden können — starker religiöser Einfluß des Hauses ist jedoch anzunehmen. Als weitere Stufen der religiösen Entwicklung ergeben sich: die jugendliche Ablehnung alles Zeremoniellen, die Hinneigung zum Biblizismus Lavaters, Ablehnung der aufklärerischen Modetheologie, dann in der Verlobungszeit der Durchbruch einer eigenen lebendigen Frömmigkeit. Der schwärmerischen Wendung von Lavaters Religiosität folgt auch P., wie die wenigen Quellenangaben über den Besuch von Heinrich Weiß und über das Zusammentreffen mit dem Mystiker Johann Mesmer vom Thal zeigen. Wie schon Wernle festgestellt hat, verläßt P. diese schwärmerisch-mystische Richtung auch bald wieder und kämpft sich zu jener 'evangelischen' Religiosität durch, die alles Dogmatische wie Schwärmerische überwindet, ganz praktisch ist, sich ganz aus dem Leben selbst, zumal aus den Erfahrungen der sozialen Arbeit speist (und am stärksten an Tolstojs Auffassung vom Christentum erinnert). Mit dieser Position rückt P. den neuhumanistischen Bestrebungen näher, wie er dem Humanitätsgedanken auch wieder einen sehr eigentümlichen christlichen Gehalt gibt.

III. Dieser Verkettung christlicher Religiosität mit der Humanitätsidee ist Friedrich Delekat in seinem Buch über Pestalozzi nachgegangen(4). Das Buch ist vor der Studie Schönebaums erschienen und hat von der neuen wissenschaftlichen Ausgabe nur den ersten Band benutzen können; es arbeitet im wesentlichen nach den Schriften der Seyffarthschen Ausgabe und bringt demnach nicht neues Material — wohl aber eine neue und großzügige Deutung von P.s Persönlichkeit und Gedankenwelt.

Eine Deutung von solcher Einheitlichkeit und Tiefe hätte noch vor einem Jahrzehnt nicht gegeben werden können! Stark ist sie abhängig von der Problematik unserer gegenwärtigen kulturellen Lage. 'Das vorliegende Buch kann und will es nicht verleugnen, daß die Fragen der Gegenwart in die historische Darstellung mit hineingesehen sind.' Das Buch will zwar vor allem deutlich machen, 'daß die geistige Welt, in der P. stand, anders ist als die geistige Welt von heute'. Es entspricht unserem heutigen Verhältnis zur Geschichte — im Unterschied zur Epoche des Historismus — daß wir bedeutendere Unterschiede zwischen uns und der Antike, und auch zwischen uns und den Weltanschauungen der Goethezeit gewahr werden, als vordem. 'Wo aber eine Epoche von dem Gefühl durchdrungen ist, es werde ihr zugemutet, aber auch zugetraut, für den Sinn des Lebens eine eigene Deutung zu finden, da wird zwischen ihr und der Vergangenheit eine Gemeinsamkeit empfunden, die vor aller Theorie liegt.' Worin liegen nun die neuen Ansätze zu einer Deutung der geistigen Welt P.s?

Die Arbeit stellt sich zwei Aufgaben: sie sucht den Ort zu bestimmen, den die P.schen Zentralbegriffe in der abendländischen Geistesgeschichte einnehmen — und sie versucht eine Deutung des Charakters von P., aus dem sie das Eigene seiner Gedankenarbeit deutlich zu machen sucht.

Die Zentralbegriffe des P.schen Denkens: 'Natur', 'Wesen meiner Natur', 'innerstes Gefühl', 'Menschheit', alle die heute ganz abgeblaßten Worte, die zuerst in der Abendstunde in seltsamen Formeln auftauchen und die noch alle einen feierlichen Klang, einen metaphysischen, ja religiösen Sinn haben.

Delekat geht der Geschichte dieses Untertons nach. Durch Diltheys Forschungen ist uns heute der pantheistische Boden dieser Gedankenwelt in der Renaissance deutlich; auf P. ist diese Gedankenwelt, die erzieherisch gesehen den Humanitätsgedanken begründet, aus der neuen Denkart des XVIII. Jahrh. gekommen, besonders soweit sie durch den irrationalistischen Flügel, durch Shaftesbury, durch Rousseau, später durch Jacobi, Herder, Lavater und ihre Gefährten vermittelt ist. Dilthey erklärt die Ent-

stehung dieses Pantheismus teils aus den wirtschaftlichen wie geistigen Erfahrungen am Ausgang des Mittelalters, teils aus dem Einfluß der antiken stoischen Philosophie. Delekat weist eine andere Linie auf, der er größere Bedeutung gibt. Er sieht, mit anderen neueren Forschern, im Unterschied noch zu Ernst Troeltsch, wie das moderne Denken aus dem mittelalterlichen herauswächst. Neben dem Nominalismus (der für den modernen Positivismus wichtig wurde) steht die Überlieferung mystischer, letztlich neuplatonischer Religiosität. Die religiösen Bewegungen haben also nach Delekat aus sich selber heraus die moderne Weltanschauung geboren. Aus der neuplatonisch-mystischen Richtung, die das Mittelalter hindurch vorhanden gewesen ist, hat sich der neue Idealismus, die Humanitätsreligion gebildet, die in Deutschland durch Leibniz philosophisch, hernach durch den Rousseauismus besonders auch ethisch und erzieherisch sich so kräftig entfaltet hat. Im Rationalismus des XVII. und XVIII. Jahrh. lebt diese mystische Religiosität ebenso wie in den irrationalistischen Gegnern der ersten Aufklärung, zu denen P. gehört. Es erschließt sich damit der tiefere und historische Sinn der P.schen Formeln, wie sie besonders in der ersten geschlossenen Darstellung seines Denkens, in der Abendstunde, als bündiger Zusammenhang auftreten. Die Formel vom 'innersten Gefühl' wird mit der 'mystischen Sensation' in Zusammenhang gebracht; die 'Harmonie der menschlichen Natur', 'die Glückseligkeit', das 'Gefühl', die 'innere Ruhe', die 'Unschuld, Einfalt und Einfachheit der Seele', der für P. so wichtige Begriff der 'Anschauung', auch der Begriff des 'Weges', der 'natürlichen Bahn', der 'Methode', werden alle aus der Theorie des mystischen Erlebnisses hergeleitet, die Delekat nach den Äußerungen der Madame de Guyon analysiert.

Man wird hier in der Lektüre einhalten und die Frage stellen: Ist damit P. zum Anhänger dieser mystischen Religiosität gestempelt? Nein, es ist nur die Abkunft seiner Zentralbegriffe damit geschildert. Diese Zentralbegriffe sind Gemeingut der damaligen Bildung, besonders unter den führenden Köpfen von P.s Generation. Man wird nicht vergessen dürfen, daß diese Zentralbegriffe eine Bedeutung angenommen hatten, in denen der mystische Sinn nur noch durchschimmerte, aber denjenigen nicht mehr verpflichtete, der sich dieser Begriffe um ihres empirischen, psychologischen, 'positiven' Inhaltes willen bediente. Nur das ist gewiß, daß ein metaphysischer Bezug neben der positiven Bedeutung aufbewahrt blieb; dieser metaphysische Zug war aber mannigfaltigster Verlebendigung fähig.

Welchen Sinn hat nun P. diesen überlieferten Formeln gegeben? Indem er sie übernahm, begab er sich auf den Boden des Humanitätsideals, trat er zur überlieferten orthodoxen Theologie wie auch zur positivistischen und deistischen Linie der Aufklärung in Gegensatz. Die mannigfaltigen Äußerungen P.s zur religiösen Frage sucht Delekat einheitlich zu begreifen, indem er im zweiten Kapitel seines Buches den Charakter, die Persönlichkeit P.s aus einem Mittelpunkt zu verstehen sucht. Das eindrucksvolle Bild eines überlebensgroß gesehenen Charakters entsteht in dieser Schilderung. Nichts mehr von dem harmlosen unbeholfenen Kinderfreund der lebendigen P.-Legende, sondern ein homo religiosus, mit den außerordentlichen Zügen dieser Charaktere, ja mit dämonischen Zügen! Auf einen solchen Deutungsversuch hat die neuere Menschenkunde Einfluß gehabt, die eine besondere 'religiöse Lebensform' nachzuweisen sucht (Spranger), vor allem aber die Betrachtungsart, die Rudolf Otto in seinem Buch über das Heilige den Protestantismus wieder gelehrt hat, und auch die Anschauungen Kierkegaards, der Barthschen Theologie, Tillichs usw. mögen beigetragen haben, hier einen der Anlage und dem Lebensgang nach entschieden religiös bestimmten Menschen zu erblicken. Und zwar wird P. dem johanneischen Typus der christlichen

Frömmigkeit zugeordnet. Der Liebeswille ist angeboren, er ist triebhaft und enthusiastisch. Immer hat er metaphysische Beziehung. Die Leiden P.s entsprangen daraus, 'daß ihm die Welt die Menschen vorenthielt, die er lieben konnte'. In den Menschen liebt er Gott; Beziehung zu Gott wandelt sich unmittelbar in Menschenliebe. Auf volle Bestimmtheit durch das Religiöse deuten alle abnormen Züge in P.s Charakter: das leidenschaftliche Schuldgefühl, die Sentimentalität, Zustände der Raserei, die beide Seiten der religiösen Ekstase in sich enthalten, die Niedergeschlagenheit wie die Seligkeit des Ekstatikers. Visionen, Träume, Wundererlebnisse, starke Symbolerlebnisse beschreibt er selbst. Auch im Ausdruck zeigen sich ekstatische Züge: in der Neigung zum Aphorismus, zur Formlosigkeit; dem religiösen Meditieren verwandt ist das Ganze seiner Schriftstellerei. Alles 'Kategorien, die dem Seelenleben der größten Persönlichkeiten der Religion, oder genauer gesagt, des Christentums entnommen sind'. Als 'religiösen Menschen' will Delekat P. einheitlich verstehen.

Auch hier wird man einhalten und an der Tatsache Anstoß nehmen, daß P.s Verhältnis zum Christentum sich sehr mannigfach abgewandelt hat. Der Biblizismus Lavaters, die Schwärmerei, die Begegnung mit dem Mystiker Mesmer vom Thal sind ebenso Episoden wie der Eintritt in den freidenkerischen Illuminatenorden, wie der Ethizismus der Nachforschungen, der zweifellos gerade im Metaphysischen dem frühen Fichte verwandt ist, wie die Wendung, die der 'johanneischen Periode Fichtes' (Medicus) verwandt ist, in den 'Ansichten und Erfahrungen die Idee der Elementarbildung betreffend'. Zu stark, um ihn in die Reihe jener homines religiosi zu verweisen, ist doch auch sein Interesse an der Kultur, an Staat, Wirtschaft, Erziehung, positiv, vom Humanitätsgedanken und von der Sache selbst bestimmt im modernen Sinne. Die moderne Hinwendung zur Kulturarbeit drängt die ekstatischen Züge, wenn sie auch in seinem Charakter gelegen haben mögen, doch sehr zurück. Ob der Vergleich mit der johanneischen Frömmigkeit auf einen so tätigen, reformerischen, realistischen Menschen zutrifft, wage ich nicht zu entscheiden. Immerhin: das pietistische Element ist dauerhaft in seinen Charakter übergegangen, und eine echte, ganz wache, lebendigste Frömmigkeit ist der Mittelpunkt von P.s Person wie seines Gedankenkreises.

Die einheitliche Charakterdeutung Delekats bewährt sich in der Darstellung der kulturphilosophischen und pädagogischen Gedanken P.s. Als einheitstiftendes Problem wird das der Theodizee mit Recht gesehen — schon bei Rousseau ist es zentral für die kulturphilosophische und pädagogische Frage. Persönlich wird für P. das Problem lebendig durch den Widerspruch zwischen der aufgefundenen Ordnung der Welt und jener anderen Ordnung, die die Liebe will. Eine Analyse der Schriften von 1779—1798 ergibt, daß P. unter dem Druck dieses Problems die disharmonische Ordnung dieser Welt immer krasser sieht und im Zusammenhang damit immer klarer auch findet, daß der Mensch nicht gut von Natur, sondern von Natur unbestimmt ist, Gutes und Böses bergend, und als labil aufgefaßt werden muß. Die Entfaltung dieser realistischen Lebensansicht und die Vertiefung der Religiosität unter dem Einfluß dieses Realismus ist in der Durchführung dieses gehaltsvollen Buches Zug für Zug geschildert. Zweifellos hat Delekat damit das Zentrum von P.s Reflexion ergriffen.

Einige wesentliche Korrekturen wird wohl die weitere quellenmäßige P.-Forschung noch bringen. Für das geistesgeschichtliche Verständnis wird es wichtig sein, die Quellen zu erforschen, aus denen der Realismus der Generation von Hamann und Möser und der Geniezeit überall erwächst. Die Hochschätzung der geistigen Welt des Armen, des kleinen Mannes, des Volks, der Nationalsitten, die Loslösung von der schematisch-rationalistischen Betrachtung von Wirtschaft und Staat, der Bruch mit

der höheren humanistischen oder theologischen Bildung, über den P. nie hinausgekommen ist, das sind ja gesamtdeutsche Erscheinungen, ja europäische Vorgänge. Sicherlich hat der Pietismus und vielleicht auch in dem Grade, wie Delekat es behauptet, die romanische Mystik, jedenfalls das religiöse Motiv seinen Anteil daran. Daneben müssen aber wohl auch reale Erfahrungen herangezogen werden. Das System des Absolutismus auf der einen Seite, das die Eigentümlichkeit der Völker, die organische überlieferte Volksgestalt vernichtete, und die beginnende Industrie mit ihren Volkskrisen, die hier P., anderenorts einen Justus Möser beschäftigen, mußten unter Rousseaus Einfluß jenen Realismus beim jungen Geschlecht auslösen.

Eine weitere Quelle für P.s Gedankenkreis ergibt sich aus der Geschichte des pädagogischen Problems innerhalb der neuen Weltanschauung des XVII. und XVIII. Jahrh.: aus dem Problem eines natürlichen Weges der Erziehung im Unterschied zum überliefert-autoritären. Die fruchtbaren und scharfen Formulierungen Rousseaus mußten ganz anders ausgelegt werden, wenn man die Einstellung der Sturm- und Dranggeneration zu Volk, Gemeinschaft, Geschichte, Staat und Wirtschaft gewann. Und der gewaltige Fragenkreis, den P. aufwühlt, ist doch eben dieses pädagogische Problem in Rousseaus Formel, das durch die neu gesichteten Tatsachen der geschichtlich-sittlichen Welt umgedacht werden mußte und eine Lebensarbeit erforderte. Ich möchte glauben, daß dieser spezifisch pädagogische Ausgangspunkt von 1779 an beherrschend für P.s Denken ist. Diese beiden Motive, die auch ihre charakterliche Grundlage haben, kreuzen sich mit dem religiösen Motiv, über das Delekat Klarheit geschaffen hat.

1. Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert. 3 Bände. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1923—1925.

2. Pestalozzis Sämtliche Werke, herausgegeben von Artur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter 1927ff.

3. Herbert Schönebaum, Der junge Pestalozzi 1746—1782. Leipzig, O. R. Reisland 1927. 234 S. Broch. 8 ℛℳ.

4. Friedrich Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, der Mensch, der Philosoph und der Erzieher. Leipzig, Quelle & Meyer 1926.

5. Friedrich Delekat, Pestalozzi. 'Die Erziehung' 1926, Heft 12, S. 553—569.

# NACHRICHTEN

## ALTERTUMSKUNDE

Die *vor dem Dipylon im athenischen Kerameikos* vom Deutschen archäologischen Institut vor dem Kriege begonnenen Ausgrabungen wurden jetzt mit finanzieller Beihilfe des Deutschamerikaners G. Oberlaender unter der Leitung von Prof. Brückner (Berlin) und Baurat Knackfuß (München) wiederaufgenommen. Durch die Stiftung einer griechischen Gönnerin wird es ermöglicht, die alte Kapelle der Hagia Triada zu verlegen, so daß die Grabanlagen über das von der Griechischen archäologischen Gesellschaft früher aufgedeckte Gebiet hinaus freigelegt werden können. Man berechnet die Dauer der Arbeiten auf vier Jahre.

Der italienischen Regierung ist von Prof. Maiuri, dem erfolgreichen Leiter pompejanischer Ausgrabungen, ein Plan zur *Aufdeckung von Herculaneum* unterbreitet worden. Man erinnert sich, daß vor etwa zwanzig Jahren auf internationaler Grundlage das gleiche beabsichtigt war, ohne daß die damalige Regierung ihre Genehmigung erteilte. '*Italia farà da se*', jetzt soll es Ereignis werden. Die tiefe versteinerte Schlammschicht, unter der die Stadt begraben liegt, ist zwar ein vorzügliches Konservierungsmittel gewesen,

wird aber die Arbeiten viel mühseliger und zeitraubender werden lassen als die morsche Aschenschicht Pompejis. Portici und Resina bleiben erhalten; es wird dort eine Reihe senkrechter Schächte angelegt, von denen ein Netz elektrisch erleuchteter Horizontalen durch die unterirdische Stadt führen soll; die Härte des Gesteins erspart kostspielige Stützarbeiten für die darüberliegenden Orte. Das Unternehmen wird lange Zeit in Anspruch nehmen, in seinem Verlaufe dürfen wir uns auf schönste Überraschungen gefaßt machen, um so mehr, als wissenschaftliche Erfahrung im Bunde mit moderner Technik den Erfolg gewährleisten.

Bei Ausgrabungen an einer *altrömischen Fundstätte zu Chester* in England hat man Teile eines Gebäudes entdeckt, das von Prof. Robert Newstead als *Exerzierhalle* erkannt worden ist. Das Gebäude ist das einzige dieser Art, das bisher auf großbritannischem Boden gefunden wurde, hat aber Parallelen in den anderen Teilen des römischen Reiches, besonders in der Saalburg, in Neuß und in Nordafrika. Diese großen Hallen wurden in den Lagern der Legion errichtet, damit die Truppen auch bei schlechtem Wetter exerzieren und turnen konnten. In der späteren Zeit des römischen Kaiserreiches wurden sie dann häufig als Klubräume verwendet.

In der Festgabe der vorjährigen Winckelmannsfeier des Archäologischen Seminars der Universität Leipzig behandelt *Franz Studniczka* '*Drei frühe Römerköpfe*' (mit 5 Abb.): 1. den sog. L. Brutus im Konservatorenpalast, den er in die alte Zeit des agreste Latium setzt, vor die volle Einbürgerung der hellenistischen Bartlosigkeit; 2. einen bartlosen Erzkopf aus Bovianum vetus der Pariser Nationalbibliothek, der 'am ehesten auf einen Feldherrn des hannibalischen Krieges zu beziehen sein möchte'; 3. einen Marmorkopf in Delphi mit kurzem Vollbart, wie er dann vorübergehend wieder Mode wurde. Auch dieser läßt sich nicht benennen; Studniczka denkt an Zugehörigkeit zu einer Reiterstatue, etwa des Aemilius Paullus.

Im J. 1913 hatte *J. L. Heiberg* in Kopenhagen eine Schrift 'Sindssygdom i den classiske Oldtid' veröffentlicht, von der er jetzt eine deutsche Neubearbeitung '*Geisteskrankheit im klassischen Altertum*' erscheinen läßt (Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie 1927 S. 1—44). Dem Mitbegründer des Corpus medicorum Graecorum wird die Ärzteschaft Dank wissen, daß er ihr aus den medizinischen Quellen, aber auch aus der poetischen und philosophischen Literatur in historischem Überblick das Wichtigste davon zugänglich macht, was namentlich von den Griechen über Symptome, Ursachen und Behandlung psychischer Erkrankungen überliefert ist. Aber ebenso werden die Hinweise des Verfassers für den Altertumsforscher von Bedeutung sein; sie erstrecken sich nicht nur auf bekannte Stellen bei den Tragikern, Platon, Aristoteles usw., sondern behandeln vorzugsweise das vielen fernliegende Gebiet der Fachwissenschaft: die hippokratischen Schriften, Celsus, Aretaios (Archigenes), Caelius Aurelianus (Soranos), Galenos bis herab zu den Sammelwerken aus byzantinischer Zeit. Die Schrift ist auch als Sonderabdruck zu haben (Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co.).

'*Göttingen und die Antike*', die bei der Jahresfeier der Georg-August-Universität am 9. Juni 1926 von ihrem Rektor Prof. *Hermann Thiersch* gehaltene Festrede, ist im Druck erschienen (71 S., 4 Taf.). Sie zeigt, daß an dieser Hochschule, von der Gründung im J. 1737 ab, das Gebiet des klassischen Altertums besonders wirkungsvolle Pflege erfahren hat und führt die Reihe berühmter Philologen und Archäologen vor, die in Göttingen gelehrt haben: Joh. Matth. Gesner und Christ. Gottlieb Heyne, Friedr. Gottlob Welcker und Otfried Müller, Ernst Curtius und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Daneben geht die Baugeschichte des klassizistischen Universitätsgebäudes, die durch gute Aufnahmen der Schinkels Stil wiedergebenden Aula und des in Otfried Müllers Sinne ausgeschmückten Sitzungssaales der Gesellschaft der Wissenschaften veranschaulicht wird. Den Teilnehmern der vom 27. bis 30. September dieses Jahres in Göttingen abzuhaltenden *56. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner* wird die mit zahlreichen Quellen-

nachweisen versehene Rede eine willkommene Vorbereitung sein.

Der Konservator an den Staatlichen Museen in Berlin *Hugo Ibscher* ist von der philosophischen Fakultät der Hamburger Universität zum *Dr. h. c.* ernannt worden. Ibscher kam als Buchbinder in die Berliner Museen, um die Papyri aufzukleben, und erwarb sich durch Zusammensetzung und Konservierung der Bruchstücke große Verdienste um die Forschung. Seine Arbeit ist z. B. dem Timotheos-Papyrus, den Papyri von Elephantine, auch denen der Hamburger Staatsbibliothek und mancher ausländischen Bibliotheken zugute gekommen.

## DEUTSCHKUNDE

Am 29. Dezember 1926 starb in Montreux *Rainer Maria Rilke*. Der Dichter entstammte einem alten Kärntner Adelsgeschlecht. Er war 1875 in Prag geboren. Einen großen Teil seines Lebens hat er in Paris verbracht, wo er dem Kreise des Bildhauers Rodin nähertrat. Über Rodin hat er auch eine Sammlung Essays veröffentlicht. Sonst sind unter seinen Werken besonders bekannt geworden das 'Stundenbuch' und 'Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke'.

Ein wertvoller Goethefund ist dem Direktor des Goethe-Nationalmuseums in Weimar, Prof. Dr. *Wahl*, geglückt. Es handelt sich um 88 *Handzeichnungen Goethes* aus der Zeit vom September 1806 bis September 1807, die in einem Skizzenbuch unter dem Titel 'Reisezerstreuungs- und Trostbüchlein 1806/07' vereinigt sind und deutsche (Weimarer und Jenaer), böhmische (insbesondere Karlsbader) und phantastische Landschaften darstellen. Darunter befinden sich einige sehr feine farbige Blätter. Goethe hatte das Werk der Herzogin Caroline von Weimar, der Tochter Karl Augusts, geschenkt, die an den mecklenburgischen Hof heiratete. Es ging später durch verschiedene Hände und wurde vor kurzem von Prof. Wahl in Weimar entdeckt und angekauft.

Die *Gesellschaft für deutsche Philologie in Berlin* konnte im Januar auf ein *50jähriges Bestehen* zurückblicken. Sie hat sich besondere Verdienste durch die Herausgabe des 'Jahresberichts' erworben, die seit 1879 erfolgt. Mit Rücksicht darauf, daß die Gesellschaft erst vor kurzem ihren Vorsitzenden Gustav Roethe durch den Tod verloren hat, wird die Feier selbst auf den Sommer verschoben. Als Festgabe ist die Herausgabe des Briefwechsels Jacob Grimms mit Karl Goedeke und eine Geschichte der Germanistik in Bildern in Aussicht genommen, die mit Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Fritz Behrend besorgen soll.

Der *Bremer Schauspielpreis* wurde an mehrere Dichter verteilt. Die größten Teile, je 1000 *RM*, fielen auf A. Lernet-Holenia für die Einakter 'Saul' und 'Alkestis' und an M. Lewadin für 'Dornenweg', dramatische Szenen aus der russischen Revolution.

Die Zeitschrift '*Niedersachsen*' (Verlag von C. Schünemann, Bremen), die bisher mit vornehmer Belletristik wertvolle Beiträge zur niederdeutschen Volkskunde vereinigte, hat eine Scheidung der beiden Teile vorgenommen. Der unterhaltende ist dem Zuge der Zeit mehr angepaßt worden. Er erscheint unter dem Titel 'Der Schünemann-Monat'. Der volkskundliche Teil hat die alte Bezeichnung und seine gediegene Ausstattung beibehalten. Nur sind die Hefte von erheblich geringerem Umfange. Der Preis eines jeden beträgt nur 0,40 *RM*.

Das *Deutsche Ausland-Institut* vollendete am 10. Januar sein 10. Lebensjahr. Das erste Februarheft des 'Auslanddeutschen, Mitteilungen des Deutschen Ausland-Instituts Stuttgart' bringt aus diesem Anlaß einen Rechenschaftsbericht über die bisher und besonders im letzten Jahre geleistete Arbeit.

Die Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte bringt im letzten Heft (V, 1927, S. 130ff.) einen vorzüglich orientierenden Aufsatz von *Friedrich Neumann, Das Nibelungenlied in der gegenwärtigen Forschung.*

## AUSLANDSKUNDE

Der pädagogische Beirat des englischen Unterrichtsministeriums (Consultative

Committee of the Board of Education) hat in einer Denkschrift ein *organisatorisches Schulprogramm* aufgestellt, nach dem eine Art Einheitsschule eine Zusammenfassung der verschiedenen Bildungsstätten bilden soll. Auf die 'primary education', die für alle Kinder verbindlich ist, soll als 'secondary education' eine Mehrheit von Systemen folgen, in denen die bloße Fortsetzung der Grundschulbildung mit praktisch-realistischer Tendenz gleichberechtigt neben den Typen mit mehr akademisch-theoretischer Bildung stehen soll. Vorgeschlagen wird eine von 1932 ab einsetzende Erweiterung des schulpflichtigen Alters auf das 15. Lebensjahr. Das Board of Education steht bis jetzt diesem Plan ablehnend gegenüber.

Die 'National Union of Students', deren Präsident Lord Cecil ist, veranstaltet im Sommer d. J. eine auf sechs Monate berechnete *Studienfahrt für Lehrer* der englischen Universitäten und höheren Schulen durch die wichtigsten Dominien, besonders Canada, Australien und Neuseeland. Die Fahrt soll englische Gelehrte zur Ansiedlung in den Dominien anregen.

In der letzten Silvesternacht wurde in der Kathedrale von York die 1300. Wiederkehr des Tages, an dem der angelsächsische *König Eadwine getauft* wurde, durch Gottesdienst und Prozession unter der Leitung des Erzbischofs gefeiert.

Das kürzlich erschienene Buch '*Amerikanische Prosa* vom Bürgerkrieg bis auf die Gegenwart' von Walther Fischer (Leipzig, Teubner, geh. 6,40 RM, geb. 8 RM) ist ein wertvolles und gediegenes Hilfsmittel zur ersten Orientierung über das Prosaschrifttum der Vereinigten Staaten. Es bietet in einer knappen, aber gründlichen Einführung einen literarhistorischen Überblick über die amerikanische Literatur auf dem Hintergrund der wirtschaftlichen Entwicklung und der philosophischen Strömungen und in seinem Hauptteil gut gewählte Proben aus 30 Autoren, die schon in ihrer Gruppierung das Eigenartige der Problemstellung erkennen lassen. Die einzelnen Stücke sind lang genug, um Stil und Betrachtungsweise der Schriftsteller zu illustrieren, und die Einleitungen und Anmerkungen tragen ein bedeutendes Material zur Kommentierung zusammen.

Von den bekannten '*Übungen im englischen Tonfall*' von Klinghardt und Klemm (Leipzig, Quelle & Meyer) liegt eine Neuauflage vor, die nur unwesentliche Änderungen aufweist. Das Buch wird wegen seiner grundlegenden Ergebnisse und pädagogischen Vorzüge auch neben den neueren, zumeist auf ihm basierenden Handbüchern seinen hervorragenden Platz behaupten, wenn man auch wenigstens in einigen Einzelheiten, in denen Klinghardt selbst inzwischen zu andern Formulierungen gelangt war, eine Überarbeitung gern gesehen hätte.

---

Der französische Dichter *Paul Valéry* war im November in Berlin und hat damit die Reihe der Besuche fortgesetzt, die im letzten Jahre einige Geistesgrößen Deutschlands und Frankreichs drüben und hüben gemacht haben. Er war Gast des sehr literaturbeflissenen französischen Botschafters M. de la Margerie und sprach vor einem Kreise erlesener Gäste über 'Les intellectuels et la politique'. Valéry meinte, der europäische Geist, der in der Wissenschaft dank der Zusammenarbeit der Nationen Großes geleistet habe, sei in der Politik gescheitert. Die Geistigen würden in der Politik einen günstigen Einfluß ausüben, wenn es ihnen gelänge, ihre beste geistige Gewöhnung, einen unvoreingenommenen, leidenschaftslosen, streng kritischen Geist auch in die Politik hineinzutragen. Eine im Grunde kleine Zahl von Männern mache heutzutage die öffentliche Meinung, eine im Grunde kleine Zahl von Geistigen habe es in der Macht, eine Meinung der Besten zu bilden, deren Gewicht sich schließlich in der Politik merkbar machen müßte.

'*Das koloniale Frankreich*' betitelt *Armin Fröhlich* eine Studie, die er in der 'Zs. f. frz. u. engl. Unterricht' (1926, S. 506ff.) veröffentlicht. Sie ist in zweifacher Hinsicht sehr verdienstlich: wegen der sachlichen Bereicherung, die sie gibt, und vor allem wegen des Grundsätzlichen ihrer Auffassung. Fröhlich begnügt sich nicht mit trockener Aufzählung von allerlei Wissenswertem über französische Kolo-

nien, sondern sucht, hinter den Tatsachen der kolonialen Expansion, hinter den Problemen der Kolonisierung französische Menschen und ihre Eigenart aufzuspüren. Ihm kommt es darauf an, 'das Kulturelle und Psychologische, das menschlich und national Charakteristische nicht von der Überfülle der Einzelheiten überwuchern zu lassen'. Dabei entgeht er der Gefahr, sich im Begrifflichen völkerpsychologischer Formeln zu verlieren. Tatsachen und immer wieder Tatsachen breitet er aus, aber hier und da sagen sie etwas aus: vom kosmopolitischen Denken der Franzosen im XVIII. Jahrh., vom Mangel an französischem Unternehmungsgeist in neuerer Zeit, von stillem Heldentum, von dem Drang, französischen Geist in der Welt auszubreiten, von französischem 'Kollektivwillen' (Fouillée), von französischem Rationalismus und Zentralismus (Problem der Eingeborenenbehandlung), französischer Heimatliebe, französischer générosité, von Lateinertum, Schönrednerei und kritischem Geist der Franzosen. Immer wieder läßt Fröhlich Franzosen am Werke sehen, am Werke der Kolonisation, das so zu betrachten und so den Schülern darzustellen, auch denjenigen locken wird, der französischen Geist im französischen Schrifttum aufleuchten zu lassen nicht für seine Aufgabe hält. Wer Fröhlichs Wegen folgt, wird auch bei dem Studium des 'kolonialen Frankreich' jene vertiefende, durchgeistigende, sinngebende, im wahren Sinne 'humanistische' Arbeitsweise anwenden, die wir heute mit einem nicht gerade glücklich gewählten Wort als die kulturkundliche bezeichnen. Fröhlich hat in 2 Bändchen 'La France coloniale' (Diesterweg) praktische Arbeit für die Schule geleistet.

Die 'Nouvelle revue française' veröffentlicht im Novemberheft 1926 unter dem Titel *Hommage à Stephan Mallarmé* eine Reihe von kurzen Aufsätzen über diesen Dichter. Dieser Hommage reiht sich den beiden anderen in den letzten Jahren von dieser Zeitschrift Marcel Proust und Jacques Rivière dargebrachten an, ohne freilich deren Umfang und Gehalt zu erreichen. Wer unter den deutschen Lesern den überaus schwierigen Versuch machen will, in Mallarmés berüchtigte Dunkelheit hineinzutasten, der kann hier in den Aufsätzen Claudels, Charpentiers, Rambauds und Thibaudets einige nötige erste Anleitung finden, namentlich das Geheimnis des dichterischen Schaffensprozesses in Mallarmé, das künstlerische Problem dieser Sphinx enthüllt sehen. Aber auch dann bleibt ihm Mallarmés Werk wahrscheinlich immer noch das Buch mit sieben Siegeln.

Der Verlag Larousse hat die *Memoiren von Louis de Saint-Simon* in 4 Bänden neu herausgegeben. Die Auswahl hat Dupony zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Register versehen, das die von Saint-Simon gebrauchten archaischen Worte enthält. Das Werk soll (nach Grautoff, Französischer Brief, Die Literatur, 1926, S. 169) seit Jahrzehnten im französischen Buchhandel gefehlt haben. Eine endgültige und lückenlose Form der Memoiren fehlt immer noch.

## GESCHICHTE

Zwei geschichtliche *Preisausschreiben* sind besonders bemerkenswert. Das eine verdankt seine Entstehung einer Stiftung, welche aus Anlaß des Breslauer Historikertages gemacht worden ist, und verlangt die Behandlung des Themas: 'Wurzel und Entwicklung der kleindeutschen Idee' (Termin: 1. November 1928 an die philosophische Fakultät Breslau). Die andere Preisarbeit ist gestellt von der Rubenowstiftung der Universität Greifswald und behandelt die Geschichte der mittelalterlichen Familiennamen in Pommern (Termin: 1. März 1929).

Zwei *Festschriften*, zwei hervorragenden deutschen Kulturhistorikern zum 60. Geburtstag dargebracht, sind zu verzeichnen: die eine für Georg Steinhausen als Sonderheft des Archivs für Kulturgeschichte mit Beiträgen von Fritz Kern, Karl Neumann, Walter Götz u. a.; die zweite für Theodor Hampe als Veröffentlichung des Germanischen Museums in Nürnberg.

Ein *Institut für Geschichte der Medizin* ist an der Universität Frankfurt errichtet worden; es steht unter der Leitung von

Richard Koch, von dem wir bereits mehrere theoretische und historische Schriften über das ärztliche Denken besitzen.

Die *Leitung des Historischen Jahrbuches* der Görresgesellschaft hat jetzt Heinrich Günter, der Münchener Historiker, übernommen, nachdem seit 14 Jahren der bekannte Peutingerbiograph Erich König als Herausgeber gezeichnet hat.

Über die Frage: *'Gibt es einen neuen Metternich?'* hat sich im Anschluß an das große Werk von Srbik (vgl. diese Zeitschr. 1926, S. 115) eine lebhafte Kontroverse zwischen Eduard von Wertheimer und dem Wiener Metternichbiographen erhoben, die in den 'Forschungen zur Brandenburgisch-preußischen Geschichte' (Bd. 28, S. 339ff. und Bd. 29, S. 133ff.) ausgetragen worden ist.

Die *Monumenta palaeographica*, deren Herausgabe Anton Chroust 1879 begonnen hat und vor acht Jahren hat einstellen müssen, werden mit Hilfe der Notgemeinschaft nunmehr in drei Bänden zu Ende geführt werden. Der demnächst zur Ausgabe gelangende Band wird die Schreibschulen der oberschwäbischen Klöster behandeln; das große Tafelwerk ist unentbehrlich geworden für Wissenschaft und akademischen Unterricht.

Das *Muster eines Heimatbuches* ist das von A. Gloy herausgegebene über Kiel (Verlag R. Cordes). Die wichtigsten Quellen sind aufgereiht und mit der Darstellung glücklich verbunden, den preußischen 'Richtlinien' entsprechend, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist.

Die *Vorträge der Breslauer Geschichtslehrertagung* sind nunmehr im Druck erschienen als 5. Ergänzungsheft von 'Vergangenheit und Gegenwart' (Verlag Teubner). Über den Inhalt gibt Auskunft unser Bericht über die Tagung (diese Zeitschrift 1926, S. 751).

Mit *Siegmund von Riezler* hat die deutsche Territorialgeschichtschreibung ihren hervorragendsten Vertreter verloren. Er war der letzte große Träger eines Zweiges historiographischer Betätigung, der in Deutschland noch im letzten Jahrhundert so bedeutende Historiker wie den Württemberger Stälin hervorgebracht hat und der in Bayern, dank dem besonderen Staatsbewußtsein des Landes, seit den Tagen Aventins immer liebevoll und nachdrücklich gepflegt worden ist. Riezlers Lebenswerk, die in 8 Bänden vorliegende 'Geschichte Bayerns', soll von K. A. v. Müller in das XIX. Jahrh. hinein fortgesetzt werden.

*Houston Stewart Chamberlain*, der am 9. Januar in Bayreuth gestorben ist, hat in den zwei Jahrzehnten der Vorkriegszeit auf die Geschichtsauffassung weiter Kreise ein tieferen Einfluß ausgeübt, als es jemals der strengen Wissenschaft, ihren Forschern und Verkündern möglich gewesen ist. Die Tatsache, daß ein Dilettant das geschichtliche Leben den Rassentheorien dienstbar machen und dank seinen geistvollen und bestechenden Gaben hiermit einen gewaltigen Erfolg erzielen konnte, ist bezeichnend für den öffentlichen Geist jener Jahre und für die Versäumnisse der Wissenschaft, die sich so leicht übertrumpfen ließ. Seit in der Gegenwart die Theorie von der Rassenungleichheit und von der Überlegenheit des Ariertums eine naturwissenschaftliche Begründung vorzieht, sind die 'Grundlagen des XIX. Jahrh.' und die anderen Werke Chamberlains in den Hintergrund getreten; darum hat Friedrich Hertz vor kurzem seine Streitschrift gegen Chamberlain durch Aufnahme der neuen Gesichtspunkte und ihrer Erörterung zu einem eigenen umfassenden Werke erweitert, worüber an dieser Stelle (vgl. 1927, S. 116) kürzlich berichtet wurde.

## KUNST

Das *Museum für Völkerkunde in München* hat mit dem Auszug des Nationalmuseums in den lichten Sälen des Gebäudes an der Maximilianstraße unter der trefflichen Leitung des Direktors Prof. P. Schermann seine Neuaufstellung gefunden. Wenn man sonst in derartigen Museen alles aufgestellt findet, was neben dem Eindruck der Überfüllung den Mangel der Unübersichtlichkeit zeitigt, hat er es hier versucht, durch Heraushebung des Bedeutsamen und Charakteristischen bei Ausschaltung aller Massenware einen klaren Aufbau zu bringen. In sehr eindringlicher Weise werden wir von den rein ethno-

graphischen Dingen allmählich zu den Leistungen höherer Kunst und Kultur emporgeführt. Durch geschickte Gruppierung ist hier der sehr dankenswerte Versuch gemacht, Verständnis für diese unserm Empfinden doch z. T. recht fernstehenden Gegenstände zu wecken. Es verlohnt sich schon, länger in diesen Räumen zu verweilen und sich in die verschiedenen Gruppen zu vertiefen, um das Eigenartige der Stile und jeder besonderen volkstümlichen Art zu entdecken. Man erkennt, daß in solcher Museumstechnik ordnender Geist lebendig ist.

Der Tag für *Denkmalspflege und Heimatschutz in Mainz* veranstaltete am 3. bis 5. März eine mittelrheinische Studienfahrt. Im Mittelpunkte stand der Mainzer Dom, dessen Instandsetzung ernste Sorgen macht und darum ausführlich diskutiert worden ist.

In *Leipzig* wurde am 6. März eine *Europäische Kunstgewerbeausstellung* eröffnet. Sie ist in den Räumen des neuerbauten Grassimuseums aufgebaut und umfaßt auserwählte Werke des gegenwärtigen kunstgewerblichen Schaffens in Deutschland, Österreich, der Tschechoslowakei, Großbritannien, Italien, Holland, der Schweiz, Frankreich, Dänemark; andere Länder werden bald folgen.

'*Das bayerische Handwerk*' wird in diesem Jahre die Ausstellung an der Theresienwiese in München bringen. Eine amtliche Zeitchrift 'Kultur des Handwerks' berichtet über die Ziele und den Verlauf der Arbeiten. Neben Zusammenstellungen der verschiedenen Handwerke nach Technik und Entwicklung sollen auch größere zusammenfassende historische Abteilungen uns die Leistungen des Handwerks an verschiedenen Orten — München, Augsburg, Nürnberg, Kaufbeuren u. a. haben zugesagt — vorführen. Man kann gespannt sein auf diese Ausstellung, die hoffentlich dem Handwerk zu neuer Achtung und künstlerischer Erhöhung verhelfen wird.

*Ferienlehrgänge für Archäologie und neuere Kunst* werden vom 20. bis 27. April für Lehrer und Lehrerinnen höherer Lehranstalten in Berlin abgehalten. Am Tage finden Führungen statt, abends Vorträge.

Das *Kunstgewerbemuseum in Dresden* soll endlich seine würdige Aufstellung finden. Das sächsische Landesamt will das Kurländer Palais, einen schönen Bau Knöffels von 1728, dafür erwerben.

Die diesjährige *Jahresschau deutscher Arbeit in Dresden* wird das Papier bringen, wobei neben der Vorführung der Papierherstellung und der Papierarten auch der Buchdruck seine Vertretung finden soll.

## RELIGION

In Königsberg soll ein *ostpreußisches Kirchenmuseum* errichtet werden, in dem alle in den Kirchen der Provinz noch vorhandenen, aber dort nicht verwendbaren Gegenstände, die von künstlerischer, kunstgewerblicher oder heimatgeschichtlicher Bedeutung sind, eine pflegliche Aufstellung erhalten sollen. Dies Unternehmen verdient Nacheiferung in allen Provinzen und Ländern unseres Vaterlandes. Wieviele Schätze verstauben auf Böden und in Nebenräumen unserer Kirchen und sind zu Unrecht beiseite geworfen worden!

Die *österreichischen evangelischen Kirchen* augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses haben sich mit dem 1. Oktober an den Deutschen Evangelischen Kirchenbund angeschlossen.

In London wurde auf Anregung des früheren englischen Missionars Hanns Vischer ein *Internationales Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen* begründet, dessen Direktoren der deutsche Professor Dr. Westermann und der französische Delafosse sind. Das Institut soll Grundsätze für die in Afrika besonders wichtigen Erziehungsfragen aufstellen, die Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten ermöglichen, die Sprachenfrage erörtern, die Sitten und Gebräuche der Völker erforschen.

Johann vom Kreuz ist vom Papst zum *Doctor Ecclesiae* ernannt worden: er ist der 26. offizielle Kirchenlehrer. Die ersten vier: Ambrosius, Augustin, Hieronymus und Gregor d. Gr. ernannte 1295 Bonifaz VIII. Erst 1567 erfolgte die Erhebung von Thomas von Aquino zum Doctor angelicus, 1568 die Ernennung von vier griechischen Vätern: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes

Chrysostomus, 1588 die des Bonaventura zum Doctor seraphicus. Von den anderen mögen erwähnt werden: 1720 Anselm von Canterbury, 1830 Bernhard von Clairvaux, 1871 Alfons Liguori, 1920 Canisius.

Der Propst von Eton, Dr. James, hat in der Bibliothek der Kathedrale von Hereford ein ins Lateinische übersetztes *Fragment des apokryphen Petrusevangeliums* aufgefunden. Es hat die gleiche antijüdische Tendenz wie die bisher bekannten Stücke.

Im 'Evangelischen Deutschland' (1926 Nr. 48 u. 49) veröffentlicht D. L. Fabricius einen interessanten Aufsatz über '*Ökumenische Aufgaben der deutschen Theologie und Kirche*'. Überall zwingen sie sich auf. Die protestantischen Kirchen schließen sich in allen Erdteilen zu Kirchenbünden zusammen; auch die großen Sekten der Baptisten und Methodisten schufen Weltbünde, ebenso die großen christlichen Verbände. In Stockholm vereinigten sich alle christlichen Kirchen, auch die des Ostens, außer Rom. Ja, die in Vorbereitung begriffene 'Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung' will versuchen, eine Form für den gemeinsamen christlichen Glauben zu finden. Daraus ergeben sich neue, weltumspannende Aufgaben: vor allem eine ökumenische Theologie, die der fast unübersehbaren Fülle der verschiedenen Ausprägungen des christlichen Lebens gerecht wird und nicht nur den vier großen Haupttypen; sodann eine ökumenische Quellensammlung, die die charakteristischen Dokumente der verschiedenen christlichen Gemeinschaften, namentlich auch der Gegenwart, zugänglich macht; und endlich ein ökumenisches Institut, das diese Quellen wissenschaftlich verarbeitet und den geistigen Austausch zwischen all den christlichen Gemeinschaften pflegt. Die verheißungsvollen Anfänge zu dem allen sind bereits in Berlin durch das Verdienst von Fabricius selbst gemacht.

In *Polen* haben sich am 11. November in Wilna die sechs verschiedenen protestantischen Kirchengemeinschaften zu einem *Kirchenbunde* vereinigt, um gemeinsam dem Ansturm des polnischen Staates zu widerstehen. Sitz des aus 16 Mitgliedern bestehenden gemeinsamen Rates ist Warschau.

Der *Verband Evangelischer Theologinnen* Deutschlands wünscht die Schaffung eines neuen, das eigentliche Pfarramt entlastenden Amtes, dem das Recht der Seelsorge in den weiblichen Krankenhäusern und Gefängnissen und in den Mädchenheimen zusteht mit Predigt und Sakramentsverwaltung, der kirchliche Religionsunterricht, die Leitung der weiblichen Jugend als Jugendpfarrerin und die Mitarbeit in Organisationen, die in Arbeitsbeziehung zur Kirche stehen.

Der Bundesrat der Schweizer Protestantischen Kirchen bereitet zum *400jähr. Todestage Zwinglis* (11. 10. 1931) die Errichtung eines Denkmals und eines Zwinglihauses in Wildhaus, seinem Geburtsort, vor.

Der 2. *Deutsche Evangelische Kirchentag* wird am 17. bis 21. Juni in Königsberg i. Pr. tagen und über die Beziehungen der evangelischen Kirche zu Volkstum und Vaterland beraten.

In Nr. 2 des 'Evangelischen Deutschland' (9. 1. 27) untersucht *D. Mahling* in einem beachtenswerten Aufsatze die Aufgaben, die die evangelische Kirche dem öffentlichen Leben gegenüber zu erfüllen hat. Er sieht sie 1. im Persönlichkeitsschutz (Fürsorge für Säugling und Kleinkind, für gesunde, sittlich-religiöse Erziehung der Jugend, für die Erfüllung der sozialen Pflichten gegenüber den Arbeitern); 2. in der Familienerhaltung (Mutterschafts-, Eltern- und Kinderversicherung; Wohnungs- und Siedelungsbeschaffung, Ehegesetzgebung); 3. in der Gerechtigkeitspflege (Überwindung von Klassenkampf und Ausnahmegesetzen; Ausgleichung der Interessen der Stände und Berufe; Schulaufbau); 4. in der Abwehr von Volksschädigungen (Mammonsgeist; Wohnungsnot; Alkohol; Vergnügungssucht; Schmutz und Schund); 5. in der Verständigung mit der Völkerwelt bei voller Wahrung der Eigenart.

Am 19. bis 25. Januar und 9. bis 15. Februar fanden an der *Evangelisch-sozialen Schule in Spandau* zwei parallele Soziallehrgänge für Theologen statt. Behandelt wurden: Soziale Aufgaben der Kirche, die

Arbeit der Inneren Mission, der Kirchlich-soziale Bund, der Evangelisch-soziale Kongreß, die soziale Arbeitsgemeinschaft, der religiöse Sozialismus, die evangelische soziale Arbeiterbewegung, die soziale Bedeutung der evangelischen Jugend- und Jungmännerbewegung, die evangelische Pressearbeit, die soziale Aufgabe im Ringen um die Erneuerung der öffentlichen Sittlichkeit und die Aufgaben der musikalischen Kultur. Es ist der 4. Lehrgang dieser Art, auf dem führende Vertreter der sozialen Arbeit auf den genannten Gebieten zu Worte kamen. Die Leitung hatte Prof. D. Brunstäd (Rostock).

In der Woche nach Ostern wird in Hildesheim die diesjährige *Religionspädagogische Konferenz* stattfinden. Die Konferenz möchte die Stellung der Religion im Gesamtrahmen des Erziehungsdankens einer zeitgemäßen Klärung und Begründung näher führen. Vorträge: Prof. Dr. Leisegang über den 'Wertgedanken in der philosophischen Bewegung der Gegenwart', Oberschulrat Dr. Grau über 'Die Stellung der Religion in der pädagogischen Wertlehre'. — In Verbindung mit der Religionspädagogischen Konferenz findet der diesjährige Hauptkonvent der Gesellschaft für evangelische Pädagogik in Hildesheim statt.

## PHILOSOPHIE

Die deutschen Verleger philosophischen Schrifttums haben einen '*Philosophischen Handkatalog*' (Verlag F. Meiner, Leipzig) herausgegeben unter Leitung von Werner Schingnitz und Raymund Schmidt. Anlaß gab der 6. Internationale Philosophen-Kongreß in Harvard University, Cambridge, Mass. (13. bis 17. Sept. 1926), dem der Handkatalog auf Anregung von Felix Meiner überreicht werden sollte. Die systematische Anordnung des philosophischen Schrifttums ist sehr übersichtlich. Sie ist in vier Abteilungen erfolgt: 1. Bibliographien, Wörterbücher, philosophische Unterrichtswerke, Zeitschriften und Sammelwerke. 2. Texte und Übersetzungen philosophischer Klassiker, Geschichte der Philosophie, Monographien über einzelne Denker. 3. Die philosophischen Einzeldisziplinen. 4. Verschiedenes: Fest- und Gedenkschriften, Reden und Aufsätze, Mystik, Anthroposophie und Theosophie, Okkultismus, Astrologie. Ein Namenverzeichnis und zahlreiche Unterabteilungen, namentlich in der 3. Gruppe, durchleuchten die gewaltige Leistung der deutschen philosophischen Arbeit in höchst dankenswerter Weise und machen dies Bücherverzeichnis zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für eine rasche und bequeme Orientierung. Die in Aussicht genommenen Nachträge werden hoffentlich noch manches Werk bringen, das jetzt fehlt, nur weil die Verleger sich an der Herausgabe nicht beteiligten. Der Preis (brosch. 1,50, gebd. 4 *RM*) ist für das 263 S. umfangreiche Buch ein sehr geringer.

Von den '*Literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philosophie*' (herausgegeben von Arthur Hoffmann; Verlag K. Stenger, Erfurt) ist Heft 9/10 erschienen. Es bringt in der bekannten sorgfältigen Art vier Forschungsberichte (von E. Mally über Logik und Erkenntnistheorie, von Josef Kramer über Erkenntnis und Leben, von R. Metz über Berkeley und Hume, und von R. Wilhelm über die chinesische philosophische Literatur der letzten Jahrzehnte), dann einen Eigenbericht über das 'Handbuch der Philosophie' von M. Schröter und und A. Bäumler und vier bibliographische Verzeichnisse über die deutschen philosophischen Buchveröffentlichungen 1926, 1. Halbjahr, von A. Hoffmann, über die philosophischen Buchveröffentlichungen des englischen Sprachgebietes 1925 von H. Bock, über die Malebranche-Literatur von G. Stieler und über die deutschen philosophischen Abhandlungen und Aufsätze 1926, 1. Halbjahr von A. Hoffmann. Namentlich das letzte, systematisch geordnete Verzeichnis ist eine dankenswerte Arbeit und eine höchst willkommene Ergänzung zu dem Handkatalog.

Über den 8. *internationalen Psychologenkongreß in Groningen* (6. bis 11. September 1926), über den schon kurz berichtet wurde, bringen die Kantstudien (1926, Heft 4, S. 623 ff.) eine ausführliche Würdigung von A. C. Elsbach, auf die unsere Leser angelegentlich hingewiesen seien. S. 629 ff. folgt ein Bericht von Joh. Lochner über den oben erwähnten 6. Inter-

nationalen Kongreß für Philosophie in Cambridge, Mass.

Der *10. Kongreß für experimentelle Psychologie* findet vom 20. bis 23. April in *Bonn* statt.

Das *Nietzsche-Archiv*, dessen Vermögen die Inflation vernichtet hat, ist in Gefahr zusammenzubrechen, zumal 1930 die Schutzfrist für Nietzsche abläuft. Zum 80. Geburtstag der Schwester Nietzsches, der Schöpferin des Archivs, hat sich eine 'Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs' gebildet (Jahresbeitrag 10 *RM*), die den Zusammenbruch verhüten will.

Vom 7. bis 9. Juni findet in Halle der 3. *Kongreß der Gesellschaft für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* statt. Im Mittelpunkt der Verhandlungen sollen die Begriffe Rhythmus und Symbol stehen.

Die *italienische* Regierung hat den *Mädchen* den Unterricht in Philosophie, Literatur und Geschichte verschlossen, da sie für Philosophie ungeeignet seien infolge ihrer Vermengung von Philosophie und Religion, für Literatur infolge ihrer geringen stilistischen Befähigung und für Geschichte infolge ihrer allzustarken Sympathie und Antipathie. Umgekehrt soll die in *Bronxville* im Staate Newyork geplante *Frauenuniversität* sich zunächst auf philosophische Kurse beschränken.

Zum 250. *Todestag Spinozas* am 20. Februar ist dessen Haus im Haag zum Spinoza-Museum eingerichtet worden.

## BILDUNGSWESEN

Nachdem die Verhandlungen des Preußischen Unterrichtsministeriums mit den Landeskirchen Preußens über die Richtlinien für die *Lehrpläne in evangelischer Religion an den höheren Schulen in Preußen* abgeschlossen sind, hat der Kultusminister die Richtlinien veröffentlicht und die Provinzialschulkollegien ersucht, die Anstaltslehrpläne der einzelnen Schulen mit der endgültigen Fassung der Lehrpläne in Übereinstimmung zu bringen. Für die Stoffauswahl und die Unterrichtsmethode im evangelischen Religionsunterricht gelten die 'Grundsätzlichen Vorbemerkungen' und die 'Allgemeinen Richtlinien' ebenso wie für alle anderen Lehrfächer. Sie tragen den Wünschen nach einer stärkeren Berücksichtigung der Bibel und des Eigenrechts des Religiösen gegenüber dem Historischen Rechnung Der Minister legt besonderen Wert darauf, daß die Stoffauswahl die Durchführbarkeit des Arbeitsunterrichts in diesem Lehrfach berücksichtigt. Der Wortlaut der Richtlinien selbst ist veröffentlicht in Heft 24 des 'Zentralblatts für die gesamte Unterrichtsverwaltung in Preußen' vom 20. Dezember 1926.

Das österreichische Unterrichtsministerium arbeitete Richtlinien für eine *gesetzliche Regelung des österreichischen Mittelschulwesens* aus, das für das ganze Bundesgebiet einheitlich gestaltet werden und auch auf die Entwicklung des Schulwesens im Deutschen Reich Rücksicht nehmen soll, um das Studium der österreichischen Abiturienten an den reichsdeutschen Hochschulen zu erleichtern. Das Festhalten der Achtjährigkeit gegenüber der Neunjährigkeit in Deutschland geschieht vorwiegend aus Rücksicht auf die wirtschaftliche Lage.

Für die *bayerischen Volksschulen* ist nunmehr (Nr. 16 des Amtsblatts 1926 des Kultusministeriums) eine *neue Lehrordnung* erlassen worden, wonach ähnliche Bestrebungen der neueren Auffassung von der Volksschule durchgeführt werden sollen, wie sie für die preußischen Richtlinien maßgebend waren. Die Lehrordnung ist von dem Bildungsgedanken beherrscht, sie sucht sich an das kindliche Vermögen anzupassen; sie will dem Heimatgedanken, dem Gedanken deutscher Bildung und religiös-sittlicher Erziehung Geltung verschaffen; auf wissenschaftliche Vollständigkeit und gleichförmige Höchstleistung wird verzichtet. Die Lehrordnung läßt sich den Ortsverhältnissen anpassen.

Im Zusammenhang mit den Pestalozzifeiern veröffentlicht der preußische Kultusminister Dr. Becker einen 'Aufruf für die *Pestalozzi-Stiftung*', in dem er die Bevölkerung auffordert, in Pestalozzis Sinne 'eine Arbeit zu beginnen, die unserer Zeit so nottut wie Pestalozzis Werk den Kindern seiner Zeit'. Es soll zugunsten einzelner hervorragend begabter minderbemittelter junger Menschen die Pestalozzi-

Stiftung als Stiftung des öffentlichen Rechts errichtet werden. Sie will ihnen während ihrer Schulzeit in den öffentlichen und privaten Volks-, mittleren und höheren Schulen über wirtschaftliche Schwierigkeiten, die der Entfaltung ihrer Anlagen im Wege stehen, planmäßig hinweghelfen. Diese Hilfe wird auch dem werdenden Lehrer aller Schularten während seiner beruflichen Ausbildung durch die Stiftung zuteil. Die Stiftung unterstützt ohne jede Rücksicht auf Herkunft, Bekenntnis und politische Gesinnung; sie soll, von einem aus Schulsachverständigen bestehenden Vorstand sachverständig geleitet, im Kuratorium und in der Generalversammlung der Spender Vertreter aller beteiligten Lehrer-, Eltern- und Verwaltungskreise zu gemeinsamer Arbeit vereinigen.

Die *Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums für Berlin und die Provinz Brandenburg* hielt am 3. Dezember 1926 in der Friedrich-Wilhelms-Universität ihre 20. Jahresversammlung ab. Der Vorsitzende, Oberstudiendirektor Dr. Bottermann, konnte in seiner Begrüßungsansprache mitteilen, daß die Zahl der Mitglieder auf 2400 angewachsen ist, von denen 600 im letzten Jahre neu eingetreten sind. Er forderte, daß die Einengung des humanistischen Gymnasiums in Preußen wieder beseitigt werde und wies auf die kräftige Mitwirkung des bereits 4000 Mitglieder zählenden Deutschen Altphilologenverbandes hin, der in Gemeinschaft mit dem Deutschen Gymnasialverein arbeitet. Den Vortrag des Abends hielt Prof. Dr. Ludwig Curtius (Heidelberg) über das Thema '*Die antike Kunst und der moderne Humanismus*'. Seine tiefgründigen und hoffnungsvollen Ausführungen sind im 1. Hefte der diesjährigen 'Antike' abgedruckt und auch als Sonderdruck bei Weidmann erschienen.

Vom 7. bis 12. April soll in Basel eine *internationale Lehrfilmkonferenz* von Lehr- und Kulturfilmsachverständigen stattfinden. Aus fast allen Sprachgebieten werden Vertreter anwesend sein, um Mittel und Wege zu studieren, wie der Film vom pädagogischen Standpunkt in gemeinsamer Zusammenarbeit zu Lehr- und Forschungszwecken betrachtet und verwertet werden kann. Mit der Konferenz ist eine Ausstellung von Lichtbildern, Lichtbild- und Filmgerät und einschlägigen Fachbüchern verbunden.

Die *Pädagogische Ostertagung* des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht am 12. und 13. April 1927 umfaßt folgenden Arbeitsplan: 12. April: Das Erziehertum des Lehrers im Sinne Pestalozzis (Universitätsprofessor Dr. Aloys Fischer, München). — Die Gestaltung der Erziehungsgemeinschaft von Schule und Haus (Schulrat Carl Götze, Hamburg, und Oberstudiendirektor Dr. Johannes Prüfer, Leipzig). — 13. April: Die Vorbereitung des Lehrers auf seine Aufgabe in der Erziehungsgemeinschaft von Schule und Haus: Die psychologische Vorbereitung (Universitätsprofessor Dr. Otto Tumlirz, Graz, und Frau Dr. Hildegard Grünbaum-Sachs, Berlin). — Die sozialpädagogische Vorbereitung (Direktor Dr. Carl Mennicke, Berlin).

Das Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht in Berlin veranstaltet im *Seminar für Sprechkunde* einen sechsten Lehrgang vom 25. April bis 25. Juni. Das Seminar dient dem deutschen Sprachunterricht an Schulen jeder Gattung. Es will die Wege weisen zu einer vom Arbeitsgedanken geleiteten Sprecherziehung, die Pflege und Wertung der Muttersprache als lebendiger Persönlichkeitsleistung des einzelnen fordert. Der neue Lehrgang vermittelt die Einsicht in die für den Unterricht in der Muttersprache notwendigen sprechkundlichen Wissensgebiete, Bau und Lebenserscheinungen der Stimm- und Sprachwerkzeuge, Kenntnis der sprecherzieherischen Methodik und Übung des eigenen technischen wie künstlerischen Sprechenkönnens. Er gibt ferner vielfältige Gelegenheit, die Sprecherziehung auf den verschiedensten Gebieten des Unterrichts kennenzulernen und die für die Lehrerschaft wichtigsten Abweichungen der Stimm- und Sprachentwicklung praktisch zu beobachten.

---

(16. März 1927)

# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG



HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES ILBERG

3. JAHRGANG 1927 / HEFT 3



LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER
## FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. J. ILBERG - Leipzig unter Mitwirkung von Privatdozent Dr. W. FLITNER-Kiel · Oberschulrat Dr. W. HÜBNER - Berlin · Universitätsprofessor Dr. F. KNAPP-Würzburg · Oberschulrat Dr. W. LUCKE - Stettin · Hochschulprofessor Dr. F. SCHNABEL-Karlsruhe Studienrat Dr. E. SCHÖN - Hamburg · Akademiedirektor Dr. K. WEIDEL - Elbing

Verlag von B. G. TEUBNER in Leipzig und Berlin

Jährlich 6 Hefte zu 8 Bogen. — Preis für das Halbjahr *RM* 12.—, für den Jahrgang *RM* 24.— Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Die für die Neuen Jahrbücher bestimmten Manuskripte sind an Prof. Dr. JOHANNES ILBERG, Leipzig S 3, Arndtstraße 53, zu richten.

Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückporto beigefügt ist. Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

---

Mitarbeiter dieses Heftes:

Univ.-Professor Dr. HELMUT DE BOOR-Leipzig · Oberschulrat Dr. WALTER HÜBNER-Berlin · Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. JOHANNES ILBERG-Leipzig · Dr. FRANZISKUS PETRI-Marburg i. H. · Dr. LUDWIG PFANDL-München · Studienrat Dr. GEORG REICHWEIN-Wiesbaden · Oberstudiendirektor Dr. ROBERT SCHERWATZKY-Hildesheim · Hochschulprofessor Dr. FRANZ SCHNABEL-Karlsruhe · Univ.-Professor Dr. LEVIN L. SCHÜCKING-Leipzig · Univ.-Professor Dr. ANNA TUMARKIN-Bern

---

Umschlag-Vignette von Professor ALOIS KOLB-Leipzig

---

Die 'Neuen Jahrbücher' wollen auch in ihrer neuen Gestalt die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nunmehr 100 Jahre hindurch dienen, *die Verbindung zwischen Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten*. Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften zu Leistende hinaus wollen sie die für die höhere Schule als Bildungsschule unerläßliche *Einheit des in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes* zur Darstellung bringen und das *für die Gestaltung des nationalen Lebens Wirksame* herausheben, um so die Erforschung der Vergangenheit zugleich fruchtbar zu machen für das tiefere Erfassen der Aufgaben der Gegenwart und Zukunft.

Die 'Neuen Jahrbücher' vereinigen künftig, der Ausgestaltung unseres höheren Bildungswesens folgend, *alle* ihm heute zugrundeliegenden *geistesgeschichtlichen Wissenschaftsgebiete*, die also, welche der Erforschung der *deutschen*, der wichtigsten anderen *europäischen Kulturen* und ihrer überseeischen Weiterbildungen, sowie der *antiken* als unerschütterlicher Grundlage aller heutigen dienen und die das Werden und Wesen der *Religion, Philosophie und Kunst* wie des *staatlichen Lebens* umfassen.

Den Inhalt bilden *Aufsätze*, ferner für die einzelnen Gebiete in regelmäßiger Folge erscheinende *Berichte* und kürzere *Nachrichten*.

---





# DAS APOLLINISCHE UND DAS DIONYSISCHE IN DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON ANNA TUMARKIN

Von den beiden Giebelfeldern des Tempels von Delphi stellte das eine, vordere, den Apollon, das andere den Dionysos dar. Dem Dienste Apollons, der von Delphi aus das religiöse Leben von Griechenland beherrschte, schloß sich auch der jüngere Dionysoskult an, der im VI. Jahrh. von Thrakien aus sich über ganz Griechenland verbreitet hatte. Das ist die historische Grundlage, auf die unsere seit Nietzsches 'Geburt der Tragödie' üblich gewordene Gegenüberstellung des Apollinischen und des Dionysischen zurückgeht.

Bei Nietzsche hat diese Gegenüberstellung zunächst ästhetische Bedeutung: Apollon und Dionysos als die beiden Kunstgottheiten, welche schon Platon einander an die Seite gestellt hatte. Ihr Unterschied vertieft sich aber bei Nietzsche zur einem prinzipiellen Gegensatz zweier Geistesverfassungen, die über die Grenzen der griechischen Kunst und der gesamten griechischen Kultur hinaus alles geistige Leben durchziehen soll.

Folgen wir zunächst Nietzsche zu seiner Quelle, Platon. Aus Erbarmen mit dem von Natur mit Mühsal beladenen Geschlechte der Menschen, so erzählt Platon in den 'Gesetzen' in seiner mythenbildenden Darstellungsweise, gaben ihnen die Götter zur Erholung die Götterfeste und bestimmten ihnen zu Festgenossen Apollon, den Führer der heiteren Musenreigen, und Dionysos, den Leiter der tragischen Chöre: Apollon, der in das Spiel der sich tummelnden Jugend, in all die Bewegungen, in denen sich ihre überschüssige Lebenskraft und -lust entlädt, Rhythmus und Harmonie hineinbringt; und Dionysos, der die Hemmungen löst, welche im reiferen Alter zurückdrängen, was von Natur nach Entladung verlangt, vor allem jenen seelischen Schmerz, der ausgeklagt und ausgeweint sein will, den aber der reife Mann aus Scham in sich verschließt. Da läßt ihn Dionysos, der Spender des Weines, wieder jung werden und macht sein verhärtetes Gemüt wieder jung, wie Eisen, das man ins Feuer gelegt hat, daß es wieder geschmeidig und bildsam werde (Gesetze 653 f., 664 ff.). Bildsam: denn nicht um den Menschen rasend zu machen, ihm die Herrschaft über die Leidenschaften zu nehmen, haben ihm die Götter den Dionysos zum Festgenossen gegeben, sondern im Gegenteil, um ihn aus einem Zustand der Raserei in den Zustand besonnener Vernünftigkeit zurückzuführen, um ihn — durch Kunst — zur Wahrung der Besonnenheit auch in der größten seelischen Erregung zu erziehen (671 f., 791 f.).

Dionysos ist so für Platon ebenso wie Apollon ein ästhetischer Erzieher des Menschen zur freien Gestaltung des Lebens. Das Gefühl des Maßes, aber auch tiefe seelische Erregbarkeit sind die beiden Wurzeln der menschenbildenden





Kunst, als deren Exponenten Platon in seiner freien Deutung mythischer Vorstellungen Apollon und Dionysos faßt.

Diese beiden Wurzeln aber, auf welche Platon *jede* Kunst zurückführt, reißt nun Nietzsche auseinander: dem Apollon weist er die bildende Kunst zu, die griechische Plastik, in welcher die maßvolle Besonnenheit am vollkommensten Herr wird der ursprünglichen Erregung; dem Dionysos — die unbildliche Kunst der Musik, die jene Erregung am unmittelbarsten zum Ausdruck bringt, und aus deren Geiste Nietzsche die griechische Tragödie geboren werden läßt. Der apollinischen Kunst der Form gegenüber die dionysische Kunst des Ausdrucks; dem schönen Schein, der traumhaften Vision der apollinischen Kunst gegenüber der dionysische sich über alle Form hinwegsetzende, die Schranken des individuellen Daseins sprengende Rausch. Und weiter vertieft sich dieser künstlerische Gegensatz für Nietzsche zu einem polaren Gegensatz der gesamten geistigen Verfassung: dem heiteren Spiel des apollinischen Geistes gegenüber die tiefe Weisheit des Leidens, welcher der Mensch im dionysischen Rausche teilhaftig werde. Und so sehr empfindet Nietzsche aus seiner eigenen geistigen Veranlagung heraus diese dionysische Weisheit des Leidens als den tiefsten Sinn alles menschlichen Lebens, daß die ganze form- und schönheitsfreudige Kultur der Griechen für ihn nichts bedeutet als einen schönen, täuschenden Schleier, mit dem die schützende Natur den Griechen die leiderfüllte Wirklichkeit umhüllte, um ihnen durch diese apollinische Illusion die dionysische Weisheit des Leidens erträglich zu machen.

'Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und die Entsetzlichkeiten des Daseins; um überhaupt leben zu können, mußte er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen.' Wie groß muß unter den Griechen der Dionysos gewesen sein, 'wenn der delische Gott solche Zauber für nötig hielt, um (ihren) dithyrambischen Wahnsinn zu heilen'.

Wir brauchen nur Nietzsches Gegenüberstellung des Apollinischen und Dionysischen zu vergleichen mit der Darstellung bei Platon, um zu erkennen, wie subjektiv, die wahren historischen Proportionen verschiebend Nietzsches Auffassung der Antike ist.

Freilich sieht Nietzsche in der Antike, was die Klassiker in ihr nicht sehen wollten, sieht — mit Jakob Burckhardt — neben Phoibos Apollon, dessen' heiliges Auge noch nie erblickte den Schatten', auch die tragische Gestalt seines jüngeren Bruders Dionysos. Aber so wie Nietzsche das Verhältnis der beiden faßt, kann man mit dem Begriffspaar apollinisch und dionysisch, heiterer Traum und leidlösender Rausch, nicht einmal der griechischen Tragödie gerecht werden, geschweige denn der gesamten griechischen Kultur. Und am meisten versagt Nietzsches Maßstab der griechischen Philosophie gegenüber: diese reine, voraussetzungslose *θεωρία* bleibt jenseits des Gegensatzes von Freud und Leid; weder Rausch, noch Traum hat da etwas zu sagen. Kein Wunder, daß die Blütezeit der griechischen Philosophie bei Nietzsche kein Verständnis fand, daß er in der großen mit Sokrates beginnenden philosophischen Entwicklung nichts zu sehen vermochte als eine Verflachung der ursprünglichen dionysischen Tiefe des hellenischen Denkens.

Aber Apollon und Dionysos sind keine willkürlichen Konstruktionen; es ist ein historischer Gegensatz, wie ihn die Darstellungen an dem Tempel von Delphi bildlich festhielten. Und von den willkürlichen Deutungen losgelöst, ergibt er vielleicht doch einen objektiven Maßstab zur Beurteilung des griechischen Geisteslebens und insbesondere der griechischen Philosophie. Hat doch die große religiöse Bewegung des VI. Jahrh., die mit der Verbreitung des Dionysoskultes zusammenhängt, auf verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens eine so radikale Umstellung bewirkt, daß es berechtigt erscheint, von da aus die gesamte folgende Entwicklung zu betrachten.

Erwin Rohde, welcher der hellenischen Welt viel objektiver, historischer gegenübersteht als sein Freund Nietzsche, faßt auch den Dionysos wesentlich anders als dieser: als 'Herr der Geister und der Seelen', tritt Dionysos dem Sehergott Apollon an die Seite. Erst in jüngerer Zeit nimmt dieser ursprünglich als Seelenherrscher gefeierte Gott die harmlosere Form eines weichen und zärtlichen Weingottes an (Psyche II 45). Mit Weinwonne und Rausch ist, wie es auch Jakob Burckhardt gesehen hat (Griech. Kulturgeschichte II 98), die Bedeutung dieses Gottes, der 'schon eine Religion für sich ist' (II 61), noch lange nicht erschöpft.

Dionysos bringt den Griechen den Ernst des Hades, dessen Vorstellung vor dem Homerischen Olymp völlig verblaßt war, wieder zum Bewußtsein. Daß der Geisterglaube in dem vorhomerischen Griechenland ebenso verbreitet war wie in dem ganzen Orient, davon haben wir auch in Homer selbst genügend Zeugnisse. Um so schärfer hebt sich von diesem dunklen Hintergrund die heitere, dem Lichte zugewandte Welt Homers ab. Der kräftige Lebenswille jenes sieghaften Volkes, das auf den Trümmern einer älteren Kultur sich ein eigenes Dasein schuf, mochte nicht bei dem Gedanken an die dunklen Gefilde des Hades verweilen. 'Wie magst du hinabsteigen in den Hades zu den besinnungslosen Schatten der ermatteten Sterblichen', staunt Achilleus den Odysseus an, der entgegen dem allgemeinen Verhalten des homerischen Menschen die Seelen Verstorbener heraufbeschwört. Und auf Odysseus Trost, daß Achilleus, wie einst in Argos, so in alle Zukunft im Hades herrsche, wehrt dieser bitter ab: 'Wolle mir doch den Tod nicht ausreden' (*μή παραύδα*). Eine billige Ausrede sind dem homerischen Menschen alle Vorstellungen von dem Hades und den in ihm wohnenden Seelen Verstorbener. Wiegt ihm doch alles Herrschen im Hades nicht das Leben des geringsten Knechtes auf. Der Tod ist ihm, der das Leben selbst in seiner ärmsten Gestalt noch köstlich findet, furchtbar; aber eben darum wendet er sich so entschieden dem Leben zu und will sich durch das Denken an den Tod die Freude am Leben nicht verderben, die Kraft zum Leben nicht lähmen lassen. So sehr verblaßt für ihn die Vorstellung der abgeschiedenen Seelen, daß der Ausdruck *ψυχή* wohl auch für das Leben selbst gebraucht wird (s. Rohde I 47).

Da werden im VI. Jahrh. mit dem Kult des Dionysos die Schauer des Todes wieder lebendig. In nächtlichen Feiern von finsterer Wildheit ergreift dieser Seelengott die Menschen und macht sie rasend. Der Rausch und der Taumel des Eros sind nur Begleiterscheinungen des neubelebten Hadesgefühls. Nur so können wir die tiefe Erschütterung, die mit dem Eindringen des Dionysoskultes die ganze

griechische Kultur ergreift, aber auch die Bedeutung verstehen, welche die dionysische Bewegung für das gesamte Geistesleben Griechenlands gewinnt: der heitere Olymp Homers und der finstere Hades kämpfen um die Seele der Griechen; und in diesem Kampf entwickelt der griechische Geist seine erstaunliche Produktivität.

Die Delphische Religion ist schon ein Ausgleich der beiden kämpfenden Geistesrichtungen: das fremde dionysische Moment ist da bereits dem herrschenden hellenischen Geiste mit seiner lichten Klarheit einverleibt und ihm entsprechend selber hellenisiert. Apollon und Dionysos sind innerhalb dieser Religion die Exponenten der beiden Gegenströmungen, die sich in Delphi zusammenfanden. Und die gleiche Verschmelzung in dem griechischen Staat, einem Geschlechterstaat, der die Gegensätze der Geschlechter zu überwinden sucht in der Einheit einer Kulturgemeinschaft, wie auch in der attischen Tragödie, die, aus dem dionysischen Chor hervorgegangen, den Stoff von Homer entlehnt, ihn aber in dem neuen Geiste gestaltet. In ihrem Unterschied von der Homerischen Welt lehren uns diese neuen Formen der griechischen Kultur erst verstehen, was Dionysos in dem Geistesleben der Griechen bedeutet hat: so sehr wir in ihnen die heitere Schönheit Homers vermissen mögen, gegenüber der Selbstverständlichkeit, mit welcher Homer das Leben nimmt, erscheint uns ihr Suchen nach einem der Wirklichkeit übergeordneten sittlich-religiösen Zusammenhang als eine Vertiefung der ganzen Lebensauffassung.

Soll nun, während die Religion, das Recht und die Kunst der Griechen eine so tiefe Erschütterung erfahren, das philosophische Denken von der großen dionysischen Bewegung unbeeinflußt geblieben sein? Halten wir uns an die Tatsachen, die uns die Geschichte der griechischen Philosophie bietet.

Der gleiche zielsichere, lebensbejahende Wille, mit welchem der homerische Mensch sich von den Schatten des Hades abwendet, um sich auf dem Boden der Wirklichkeit zu behaupten und sein Leben mit fester Hand zu gestalten, fällt uns auch von Anfang an als das Eigentümliche des griechischen Denkens auf, das in einer eindeutigen, rasch aufsteigenden Entwicklung sich Schritt für Schritt die klare Erkenntnis und Beherrschung der Wirklichkeit sichert.

Aus diesem unbeirrbaren Willen zur Wirklichkeitserkenntnis entspringt in Griechenland die Wissenschaft, die reine, von allen praktischen Rücksichten unabhängige Erkenntnis der Natur, welche der Orient trotz aller Einzelkenntnisse, welche Griechenland von ihm entlehnen konnte, nicht besaß; und aus ihm entspringt auch die Philosophie als völlig voraussetzungslose *θεωρία*, welche der Orient in seiner religiösen Orientierung ebenfalls nicht kannte.

Aber Wissenschaft und Philosophie erwachen in Griechenland in der Zeit, da es den orientalischen Einflüssen am zugänglichsten ist, im VI. Jahrh., da sich die große dionysische Welle über Griechenland ergießt. 'In der unhellenischsten Stunde von Hellas beginnt der *λόγος* zu sprechen' (Karl Joël, Geschichte der griechischen Philosophie S. 152). Und gleich bei den ersten ionischen Naturphilosophen begegnen uns Züge, die aus dem allgemeinen Rahmen einer voraussetzungslosen Erkenntnis herausfallen und dem unter dem allgemeinen Eindruck der hellenischen

Klarheit stehenden Betrachter zu denken geben. Schon die Belebung des Stoffes, aus dem das konkrete Denken der Ionier die Wirklichkeit zu erklären sucht, weist über das bloß theoretische Interesse der Naturerkenntnis hinaus.

Von allem Geschehen der Wirklichkeit bannt nichts so sehr die Aufmerksamkeit aller dieser Naturphilosophen, wie der Wechsel von Leben und Tod; im Hinblick auf diesen fassen sie auch ihren Urstoff: er ist Wasser, weil Lebendiges aus Feuchtem entstehe und von Feuchtem sich nähre; er ist Luft, wie auch unsere Seele Luft sei; er ist der unvergängliche Stoff, aus dem alles werde und in den es sich im Sterben wieder auflöse. Das Geheimnis von Leben und Tod wirft seine Schatten gleich auf die ersten Schritte der griechischen, aus dem entschiedenen Willen zur Wirklichkeitserkenntnis entspringenden Philosophie.

Was uns aber an dieser ganzen, auf Wirklichkeitserkenntnis gerichteten Bewegung am meisten überrascht, ist die Art, wie Anaximander den Urstoff faßt, als Apeiron — das Unbegrenzte. Der Begriff des Unendlichen, auf den das orientalische Denken durch seine religiösen Voraussetzungen gedrängt wurde, war in seiner positiven Bedeutung dem griechischen Denken von Hause aus fremd. Dem formfreudigen, auf das Gestalten und das Begreifen der Wirklichkeit gerichteten Hellenen konnte das Apeiron nur das Unbegrenzte, d. h. Ungeformte, Chaotische bedeuten, das ihn mit Grausen erfüllte. Und doch tritt es uns gleich bei den ersten Anfängen des philosophischen Denkens in Griechenland entgegen; und zwar nicht in mythischer Form, wie das Chaos, das Hesiod an den Beginn des kosmischen Werdens stellt, sondern als Prinzip der wissenschaftlichen Erklärung der Wirklichkeit, als der Stoff, aus dem alles entsteht und in den es sich wieder auflöst. Wie seltsam kontrastiert dieses in die Wirklichkeit einbezogene Apeiron mit der sonstigen Konkretheit des ionischen Denkens, das die Wirklichkeit allein aus ihrem Stoff erklären zu können glaubt! Wie widerspruchsvoll dieser Begriff selbst — das Unendliche als Stoff gedacht! Und dieser Widerspruch drängt uns doch die Frage auf, ob nicht andere als rein theoretische Voraussetzungen bei der Bildung dieses Anaximandrischen Begriffs mitgespielt haben.

In das Apeiron, aus dem alles Wirkliche entstanden ist, löse es sich im Sterben wieder auf; die Dinge zahlen einander Buße, sühnen, wenn ihre Zeit um ist, das Unrecht ihres Einzeldaseins durch den Tod. Das ewige Werden, der Kreislauf der Natur wird so dargestellt unter dem Bilde des Wechsels von Geburt und Tod; und die Notwendigkeit dieses Kreislaufs, durch den das einzelne wirklich wird, unter dem Bilde des das Leben sühnenden Todes. Sollen diese Bilder, die auf den orphisch-dionysischen Gedankenzusammenhang hinweisen, rein zufällig sein? Legen sie uns nicht vielmehr die Vermutung nahe, daß Anaximanders Lehre vom Apeiron im Zusammenhang steht mit den neubelebten Vorstellungen vom Hades und dieser Apeiron-Begriff so die erste greifbare Auswirkung der dionysischen Bewegung auf philosophsichem Gebiete darstellt?

Aber gleich auf diese dionysische Welle folgend, wie eine Gegenwelle, ein Sichstemmen des apollinischen Geistes gegen das ihm wesensfremde Element: dem Apeiron des Anaximander setzt Pythagoras sein Peras, Grenze entgegen. So problematisch uns auch durch die neueren Forschungen seine Lehre geworden

ist, fest steht uns die Persönlichkeit des Pythagoras, des ehrwürdigen Gründers eines politischen Bundes auf sittlich-religiöser Grundlage, eines bewußten Erziehers seines Volkes; und fest steht uns auch der Charakter dieser Erziehung: Maß und Harmonie hält Pythagoras, den die Sage als Sohn des Apollon feiert, der Maßlosigkeit des dionysischen Orgiasmus entgegen. In dem dorisch-aristokratischen Ideal des Maßhaltens, welches Pythagoras gegen die in den Niederungen des Volkes um sich greifenden Ausschweifungen des Dionysoskultes ausspielt, muß sein Interesse für die musikalische Harmonie und für die Mathematik begründet sein; und in dem Begriff des Maßes, der Grenze, den er dem Apeiron von Anaximander entgegensetzt, dürfen wir auch die philosophische Bedeutung des Pythagoras erkennen. 'Wenn alles unbegrenzt wäre, gäbe es nichts Erkennbares.' Weil das Apeiron die Erkenntnis gefährdet, wendet sich der hellenische Wille zur Erkenntnis — in Pythagoras — so entschieden dem Peras, der Form zu.

So erwacht und bildet sich in der Abwehr des orientalisch-dionysischen Unendlichkeitsgefühls das philosophische Formbewußtsein der Griechen. Der folgenschwere Schritt von dem Stoffprinzip der ionischen Naturphilosophen zur Form ist der erste positive Ertrag der Auseinandersetzung zwischen dem apollinischen und dem dionysischen Geist in der griechischen Philosophie. Und dieser Gegensatz von Peras und Apeiron, in welchem sich der apollinische Wille zur Erkenntnis dem im Unendlichen sich verlierenden dionysischen Geiste entgegensetzt, bestimmt auch die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens.

In einer neuen Form erkennen wir das Apeiron wieder in Heraklits Lehre von dem ständigen Fluß aller Dinge. Nicht nur der Stoff, aus dem alles wird, auch dieses Werden selbst unbegrenzt und unfaßbar, wie das 'ewig lebendige Feuer' in dem flüchtigen Spiel seiner Gestalten. Eine neue Problematik der Erkenntnis öffnet sich damit; und ihr gegenüber ist die Verzweiflung Heraklits, des 'weinenden Philosophen', um so tiefer, je weniger der Verzicht auf Erkenntnis im Wesen des hellenischen Geistes liegt.

Und noch deutlicher als bei Anaximander erkennen wir bei diesem 'dunklen Philosophen von Ephesos' den Zusammenhang seines tiefsinnigen Grübelns mit der dionysischen Strömung: 'Wem prophezeit Heraklit? Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden und Eingeweihten', ihnen prophezeit er das Feuer, droht mit der Strafe nach dem Tode, 'denn in unheiliger Weise findet (bei ihnen) die Einführung in die Weihen statt'. Aus dem Dunkel des Volksaberglaubens will Heraklit den wahren, tieferen Sinn des Dionysos herausheben, der allein in seinen Augen die ganze Bewegung rechtfertigt: denn 'Eines ist Dionysos und Hades'. In diese Tiefe des Dionysos-Hades weist das ewig lebendige Feuer des Heraklit so gut wie das Apeiron des Anaximander. Aus dem Gefühl des unwiderbringlich entfliehenden Lebens erwächst das Bewußtsein von dem ständigen Fluß aller Dinge.

Und dieser neuen, heraklitischen Form des Apeiron gegenüber — die weitere Ausbildung des Pythagoreischen Peras, die Einheitslehre der Eleaten. Wie, vom Willen zur Erkenntnis aus gesehen, das Peras vollkommener ist als das Apeiron, so erscheint, vom gleichen Standpunkt aus betrachtet, das Eine 'besser und mäch-

tiger als das Viele'. Aus diesem Grunde setzt Xenophanes, der mit seiner Läuterung des Gottesbegriffs ebenso wie Pythagoras mit seiner religiös-erzieherischen Tätigkeit der volkstümlichen religiösen Bewegung seiner Zeit entgegenwirkt, die Einheit des Seins als gleich mit Gott. Aus dem gleichen Grunde begrenzt Parmenides dieses Eine so streng, daß alle Unterschiede der Zeit und des Raumes und des Werdens sich in der identischen Einheit des Denkens auflösen. Und aus demselben Grunde endlich beweist Zenon die identische Einheit des Seins indirekt, indem er zeigt, wie Vielheit und Bewegung zu dem Widersinn einer unbegrenzten Wirklichkeit führen. Lieber löst der Eleate, der Sinnenfreudigkeit der Griechen zum Trotz, die ganze wahrnehmbare Wirklichkeit in ihrer beweglichen Fülle in einen bloßen Schein auf und läßt nur den Gegenstand des reinen identischen Denkens als wahres Sein gelten, als daß er sich zu dieser nach seiner Auffassung widersinnigen Konsequenz der Annahme einer unbegrenzten Wirklichkeit zwingen ließe. Der extreme Rationalismus der Eleaten ist ebenso aus der Abwehr des Apeiron-Begriffs erwachsen, wie das Formbewußtsein der Pythagoreer.

Und nun die Blütezeit der griechischen Philosophie, die sogenannte sokratische Epoche. Was sie auszeichnet, ist die Zielsicherheit des systematischen Denkens, das die objektive Gültigkeit aller Erkenntnis auf festen methodischen Prinzipien gründet. Erwachsen aber war diese systematische Begründung einer allgemeingültigen Erkenntnis in der Abwehr des sophistischen Bewußtseins von der subjektiven Bedingtheit des menschlichen Erkennens. Die Sophisten haben das Subjekt entdeckt und haben damit erst den Weg gebahnt zu der philosophischen Fragestellung nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis. Die bekannte Formel des Sophisten Protagoras — 'der Mensch ist das Maß aller Dinge' — wurde der Auftakt zu der kritischen Begründung aller praktischen und theoretischen Erkenntnis durch die philosophische Erfassung des Menschen selbst und des objektiven Maßes, das dieser in sich trägt, in der warnenden Stimme des Gewissens, in der leitenden Idee, in der kritischen Kraft der Vernunft.

Heute, da uns die Korrelation von Subjekt und Objekt der Erkenntnis durch die ganze Entwicklung zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, können wir die volle philosophische Tragweite dieser sophistischen Entdeckung des Subjekts kaum ermessen. Und was war die Wurzel dieser Entdeckung? Dürfen wir darin nicht mehr erblicken als eine bloße theoretische Unterscheidung auf Grund der billigen Aufklärungsweisheit von der Veränderlichkeit menschlicher Urteile? War es nicht vielmehr der Ausdruck einer Besinnung auf das eigene Selbst, wie sie nur aus tiefster Erschütterung des menschlichen Wesens zu verstehen ist? War das nicht die religiöse Weisheit von Delphi: 'Erkenne dich selbst', ins Philosophische übertragen: 'Werde dir der Schranken deiner Erkenntnis bewußt'? Und vernehmen wir nicht in dieser Weisheit die Stimme des Dionysos, des Herrn der Seelen, der in nächtlicher Stille den Menschen ergreift und ihn der Wirklichkeit entrückt? Hatte doch auch schon Heraklit, der tieferen Bedeutung des Dionysos-Hades nachforschend, seinen Blick in das eigene Innere gerichtet — 'Ich habe mich selbst erforscht' — und hatte er dabei seelische Tiefen geahnt,

die kein Denken zu ergründen vermag: 'Der Seele Tiefe kannst du nicht ausfindig machen, und wenn du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie.'

Und soll Protagoras, der eigentliche Entdecker des Subjekts, wirklich der unverantwortliche Spötter und platte Aufklärungsphilosoph gewesen sein, als der er so lange verschrien war? Er hat ein Buch über die Götter geschrieben, hat es bei seinem Freunde Euripides vorgelesen, der den Gott in des Menschen Brust sucht, hat mit diesem Buch, so gut wie Sokrates mit seinen Reden über das Göttliche im Menschen, sein Leben auf das Spiel gesetzt. Läßt das nicht den großen Einfluß, den er auf seine Zeitgenossen ausübte, doch in einem anderen Lichte erscheinen als das, in welchem wir gewohnt sind, die Sophisten zu betrachten: Protagoras, als der erste, der die Griechen zur philosophischen Selbstbesinnung auffordert? Und daß diese philosophische Besinnung sich bei ihm nur in negativer Form äußert als das Bewußtsein von den Schranken aller menschlichen Erkenntnis, weist nicht gerade das auf die tiefe geistige Erschütterung hin, welche seiner Selbstbesinnung zugrunde liegt? Das Grausen, mit dem sich der philosophierende Grieche, dem das Leben zuerst an seinem Gegensatz zum Tod zum Problem wird, seines eigenen Selbst bewußt wird, lähmt zunächst seinen Erkenntniswillen. Und nur allmählich wird dieses Grausen, das seine Wurzeln jenseits von aller Theorie hat, gebannt, wird die tiefe Erschütterung, welche für das griechische Denken die Selbstbesinnung bedeutet, durch die Plastizität des hellenischen Geistes ausgeglichen.

Aus dem sophistischen Bewußtsein von den Schranken aller menschlichen Erkenntnis wird zunächst, bei Sokrates, sittliche Selbstbesinnung. Das Selbst, das Sokrates, dem Gebote des delphischen Gottes folgend, unter Verzicht auf alles Wissen von der Wirklichkeit, zu erforschen sucht, ist das Subjekt des sittlichen Willens. Das ist der Dämon, dessen Stimme allen Menschen vernehmlich zu machen, Sokrates als seine ihm von Gott aufgetragene Aufgabe empfindet, das Göttliche in uns, zu dem sich Sokrates gläubig bekennt, der vom Himmel auf die Erde, in des Menschen Brust herabgestiegene Gott.

Der hellenisierte Dionysos entrückt nicht bloß den Menschen der äußeren Wirklichkeit, er baut in seinem Innern eine neue Welt auf: unter seinen Auspizien tritt zum erstenmal das Ethos in die Philosophie ein. Denn noch weniger als bei Protagoras läßt sich bei Sokrates der dionysische Tiefsinn verkennen: Sokrates ist nichts weniger als der platte Rationalist, den Nietzsche in ihm hat sehen wollen. Sein Nichtwissen trägt die Spuren der gleichen dionysischen Entrückung aus der Wirklichkeit wie der sophistische Zweifel an aller Wirklichkeitserkenntnis; nur daß Sokrates sich aus seinem Nichtwissen, da er ein Höheres im Gewissen gefunden hat, nichts macht. Aber diese dionysisch-sophistische Wirklichkeitsfremdheit gefährdet auch die neue sokratische Weisheit von dem Primat der sittlichen Erkenntnis vor allem Wirklichkeitswissen: die Stimme, die ein jeder in sich als das wahre Maß seines Handelns vernehmen soll, läßt sich nicht in allgemeine Form fassen, nicht umsetzen in eine Lehre, die man andern überliefern könnte; über den einzelnen Fall, in dem sie warnend, nie zuredend, sich meldet, weist sie nicht hinaus. Und so schlägt der ethische Idealismus, der bei Sokrates der sicheren Grundlage

allgemeiner Erkenntnis entbehrt, bei seinen Schülern um in einen schrankenlosen Individualismus.

Da geht Platon, den sittlichen Maßstab des Sokrates vor solchen Mißdeutungen zu bewahren und der Philosophie ihren durch Sokrates neugewonnenen ethischen Gehalt zu sichern, auf die allgemeine Grundlage aller Erkenntnis zurück; er sucht einen gemeinsamen Maßstab für Mensch und Welt, für Leben und Wirklichkeit. Das ist die methodische Bedeutung der Platonischen Idee: in ihr gewinnt das sophistische Maß aller Dinge erst seine positive philosophische Bedeutung. Das Grausen, mit dem der philosophierende Grieche sich zuerst seines eignen Selbst bewußt ward, ist gebannt durch das Erfassen dieses Selbst als methodischen Prinzips aller Erkenntnis. Die Hellenisierung des dionysischen Momentes in der Philosophie ist vollendet; der apollinisch-hellenische Wille zur rationellen Erkenntnis hat sich, in Erfassung von Mensch, Welt und Gott, sieghaft durchgesetzt.

Platon ist der apollinischste unter den griechischen Denkern; wie er sich selber gern mit dem Schwan, dem Vogel Apollons vergleicht, so hat auch die Legende seine Gestalt, noch mehr als diejenige von Pythagoras, in Beziehung gebracht zu Apollon.

So blickt er uns auch aus den erhaltenen Darstellungen der antiken Plastik an, nicht als der weltentrückte Träumer Platon, den noch Nietzsche in der bekannten Dionysosbüste in Neapel zu erkennen glaubte, sondern als ein klarer, zielbewußter Denker, auf Erkenntnis und Gestaltung der Wirklichkeit gerichtet. Und so lehren uns die neueren Forschungen ihn kennen — im engen Zusammenhang mit der damaligen Wissenschaft. Und so verstehen wir auch seine Philosophie — als den philosophischen Sieg des Apollon über den Dionysos.

Wie er das Leben nicht in seiner Beziehung zum Hades, dem Reich der abgeschiedenen Seelen, faßt, sondern in seiner wirklichkeitsbeherrschenden Geistigkeit, als freie Selbstbetätigung, und diese Selbstbetätigung am reinsten entfaltet sieht in der Erkenntnis der Vernunft, im Denken der Ideen, so baut er auch auf dieser Ideenerkenntnis den gesamten Kosmos auf.

Freilich fallen auch in dieses in apollinischer Klarheit erstrahlende Weltbild Platons tiefe dionysische Schatten hinein: wir hören von dem göttlichen Wahnsinn, von Liebes- und Lebensrausch, wir fühlen die Schauer des Todes und die unergründlichen Tiefen des Lebens; das alles mit einer ergreifenden Wucht zum Ausdruck gebracht, wie sie nur einem Denker-Dichter zu Gebote steht, der selber in die tiefsten Abgründe des Lebens hineingeschaut hat. Aber gerade darum, weil es diesem Bilde an Schatten nicht fehlt, wirkt seine sieghafte Klarheit so überwältigend.

Die ganze Symbolik des orphisch-dionysischen Gedankenzusammenhanges ist im Sinne der Ideenlehre umgedeutet: der wahre Hades — das Reich des Unsichtbaren, die Welt der Ideen; die ψυχή, die rein in diesen Hades eingeht, — die Idee des Lebens; die wahre Unsterblichkeit, welche der Seele zuzuerkennen man sich nicht zu schämen brauche, — jene Ideenerkenntnis, auf Grund derer Platon von der Selbsttätigkeit der Seele redet (τὸ αὐτὸ κινοῦν Phaidros 245, vgl. diese Zeitschr. I 21ff.); der Dämon, der jedem Menschen eigen ist, — sein aufwärts führendes, höheres Streben; der göttliche Wahnsinn, durch den dem Menschen

die höchsten Güter zuteil werden, — der Aufstieg zur Idee; in diesem Aufstieg zur Idee vollendet sich die Weihe des Eros, erlebt der Mensch seinen höchsten Lebensrausch. Die Grundvorstellungen der dionysischen Auffassung von Leben und Tod sind so als Bilder der Platonischen Vernunftlehre verwendet. Aber es sind keine gleichgültigen Bilder; ihr ursprünglicher Gefühlswert ist überall gewahrt; und es sind immer die letzten philosophischen Probleme, vor denen Platons Denken stehen bleibt, was in diesen Bildern zum Ausdruck kommt. Die letzten Tiefen des hellenischen Lebensgefühls als Symbol der tiefsten Probleme des platonischen Denkens: daher wirkt diese Symbolik so lebensvoll.

Vor allem ist es das Problem der Persönlichkeit, die philosophisch nur von ihrem objektiven geistigen Gehalt aus erfaßt werden kann, deren lebendige Wirklichkeit aber sich durch keine Idee erschöpfen läßt, worin sich Platons Tiefsinn verliert. Es ist tief ergreifend, wie im 'Phaidon', in welchem Platon die dionysische Symbolik am entschiedensten umdeutet, ohne deswegen auf ihren ursprünglichen Gefühlswert zu verzichten, Sokrates, der Philosoph, dessen Persönlichkeit am reinsten aufgehen sollte in ihrem Ideengehalt, während er seinen Schülern einschärft, daß sie die Persönlichkeit hinter der objektiven Wahrheit zurückstellen sollen, in seinem eigenen Verhalten das persönliche Moment nicht zu unterdrücken vermag, und wie in der ganzen Darstellung des sterbenden Philosophen die philosophische Heiterkeit sich mit persönlicher Trauer vermischt.[1])

Die volle Wirklichkeit des Lebens vermag nicht die Philosophie, sondern nur die Kunst zu erfassen. Das letzte Wort über Leben und Sterben spricht nicht der Philosoph, sondern der Künstler Platon, der das Leben und Sterben des Sokrates darstellt; der Künstler, der nicht bloß in die gewohnten Äußerungen des Lebens Form und Schönheit hineinbringt, sondern die Tiefen des Lebens aufwühlt, um auch sie in besonnener Vernünftigkeit zu gestalten. Auch in seiner Kunst tritt dem Apollon Dionysos an die Seite. Platons tiefste Lebensweisheit spricht aus jenem Mythus von den beiden Festgenossen, welche die Götter aus Erbarmen mit dem von Natur mit Mühsal beladenen Geschlechte der Menschen diesen bestimmt haben.

Das letzte Problem aber, vor dem Platons philosophischer Tiefsinn stehen bleibt, will Aristoteles als Forscher bewältigen: die individuelle seelische Wirklichkeit, deren Tiefen gegenüber die philosophische *θεωρία* versagt hat, stellt er in einen wissenschaftlichen Zusammenhang hinein, sie aus ihren Ursachen zu erklären und in ihren Äußerungen zu beschreiben versuchend. Damit hat sich das Denken ganz auf das mit seinen Mitteln Erfaßbare beschränkt und den letzten Rest der dionysischen Problematik, den Platons Weisheit noch hat gelten lassen, von der Betrachtung ausgeschaltet.

Aber mit der Problematik schwindet auch der tiefste Impuls alles Philosophierens. Und so erlahmt nach Aristoteles, der selber schon mehr Forscher als Philosoph ist, das philosophische Interesse immer mehr. Das theoretische Interesse tritt hinter dem praktischen zurück; aber auch das praktische Interesse gilt

1) Vgl. Rhein. Mus. LXXV 58ff,

nicht mehr einem objektiven ethischen Gehalt, wie Sokrates, Platon, Aristoteles einen solchen dem Leben zu geben suchten. In dem subjektiven Ideal der inneren Freiheit, das die nacharistotelische Ethik auszeichnet, in dem Ideal des Weisen, der unabhängig ist von dem äußeren Schicksal, fehlt der apollinische Wille zur positiven Gestaltung des Lebens.

Dieser lebensgestaltende, wirklichkeitsbeherrschende Wille hatte die ganze vorausgegangene philosophische Entwicklung bestimmt; er hatte jede lebensverneinende dionysische Regung überwunden, indem er im Kampf gegen sie immer neue Seiten des apollinischen Geistes entwickelte. Im Wechselspiel der dionysischen Welle und der apollinischen Gegenwelle hatte sich der ganze Reichtum des griechischen Lebens und Denkens entfaltet. Was wir an der griechischen Philosophie immer wieder bewundern, die souveräne Gestaltung aller Lebenssphären durch einen der Wirklichkeit zugewandten Geist, war aus diesem Wechselspiel hervorgegangen. Und als die dionysische Welle im philosophischen Leben von Hellas verebbt, da bricht auch der apollinische Wille zum philosophischen Aufbau in sich zusammen.

Die Rolle, welche dem dionysischen Moment in der Entwicklung des philosophischen Denkens zugefallen war, die Rolle eines gärenden Stoffes, der das Denken der Griechen lebendig erhielt und es zu immer größerer philosophischer Vertiefung trieb, war ausgespielt. Eine neue, tiefe Erschütterung, wieder vom Orient kommend, mußte das Leben ergreifen, um der erlahmenden Energie des philosophischen Denkens einen neuen Anstoß zu bringen. Nicht mehr Dionysos, sondern eine andre Form der orientalischen Weltanschauung, der religiöse Monotheismus mit seinem wirklichkeitstranszendenten Charakter, tritt der in Auflösung begriffenen wirklichkeitsimmanenten hellenischen Weltanschauung entgegen. Ein neuer Kreis der philosophischen Entwicklung nimmt damit seinen Anfang; neue philosophische Impulse gehen von der religiösen Transzendenz aus; sowohl der Begriff des Unendlichen als der des Subjekts gewinnt in diesem Zusammenhang eine neue Bedeutung: das Absolute und im Zusammenhang damit auch ein neuer Seelenbegriff, die Seele als Träger einer absoluten Verantwortlichkeit. Und eine neue philosophische Entwicklung muß diese Begriffe verarbeiten.

So beginnt jene große philosophische Auseinandersetzung, in der wir bereits den letzten griechischen Denker Plotin begriffen sehen und in der wir selber noch immer begriffen sind, die Auseinandersetzung zwischen den Denkformen der wirklichkeitsimmanenten hellenischen und denen der religiös-transzendenten Weltanschauung.

Die hellenische Immanenz und die religiöse Transzendenz — das sind die Pole unseres Geisteslebens, die seine Spannungen bedingen und an denen seine Spannweite gemessen werden kann. Ähnlich bildet der Gegensatz des Apollinischen und des Dionysischen, sofern wir ihn nicht unbekümmert um die Geschichte konstruieren, sondern den historischen Tatsachen selber entnehmen, einen Maßstab für die Spannweite des griechischen Lebens und Denkens, einen Maßstab, der auch der griechischen Philosophie gegenüber seine Berechtigung hat.

# DIE WOHLFAHRTSPFLEGE DES AUGUSTUS

## Ein sozialgeschichtlicher Versuch

Von Franziskus Petri[1])

Der Begriff der Wohlfahrtspflege wird in sehr verschiedenem Sinne verstanden und sehr verschieden weit gefaßt. Gesunde Wohlfahrtspflege ist nie Selbstzweck; sie dient der Förderung einzelner Glieder oder Gruppen einer Gemeinschaft. Wohlfahrtspflege ist von Weltanschauung nicht zu lösen. Wohlfahrtspflege in ihrer allgemeinsten Form umfaßt alle Gebiete menschlicher Kultur; sie hat irgendwie eine Stätte in den großen natürlichen Lebensgemeinschaften aller Völker und Zeiten; sie ist fast gleichbedeutend mit Kulturförderung schlechthin.

So versteht eine Richtung der heutigen Sozialwissenschaft unter Wohlfahrtspflege *alle* Bestrebungen von Staat und Gesellschaft, die sich zur Aufgabe machen, eine den jeweiligen Kulturideen entsprechende Lebenshaltung des Volkes herbeizuführen und zu bewahren. Danach müßte also fast die gesamte Tätigkeit jedes Staates, auch Gesetzgebung, Rechtsprechung, Verwaltung als Wohlfahrtspflege angesehen werden.

Man hat daher seit langem eine genauere Begriffsbildung angestrebt. Von der *freien* Fürsorge, die vornehmlich sozial-ethischen Beweggründen entspringt und die höchstmögliche Vervollkommnung des Unterstützten in seinen seelischen, sittlichen, geistigen und wirtschaftlichen Kräften zum alleinigen Ziel hat, werden verschiedene Formen der *öffentlichen* Fürsorge unterschieden: die öffentliche Sozialpolitik, in welcher der Staat durch Schaffung von Gesetz und Recht ganze Berufsstände fördern will, die öffentliche Wohlfahrtspolitik, in welcher sich der Staat in gleicher Weise der einzelnen annimmt, und die öffentliche Wohlfahrtspflege, in welcher vom Staate beauftragte Personen oder Gemeinschaften den in Gesetz und Recht zum Ausdruck gebrachten tatsächlichen Fürsorgewillen in persönlichen Lebensbeziehungen verwirklichen.[2]) Auch die öffentliche Fürsorge erstrebt die höchste kulturelle Leistungsfähigkeit jedes Gliedes der Gemeinschaft. Sie tut es jedoch unmittelbar nicht um des einzelnen, sondern um des Staatswohles willen. Gemeinsam ist, wie heute allgemein anerkannt wird, aller echten öffentlichen wie privaten Fürsorge das Streben, die Unterstützten in seelischer, sittlicher, geistiger und wirtschaftlicher Hinsicht selbständig zu machen. In *freier* Einfügung in die großen überindividuellen Gemeinschaften sollen sie ihre Aufgaben erfüllen können.

Es ist bisher noch nicht unternommen worden, die Wohlfahrtspflege des Augustus, die nach heutiger Erkenntnis entscheidend wichtig für den Aufbau seines ganzen Regierungssystems gewesen ist, zusammenfassend auf ihre inneren Grundgedanken zu untersuchen. Das soll hier versucht werden. Damit wird zugleich ein Beispiel antiker Wohlfahrtspflege von höchster technischer Vollendung vor

---

1) Für vielfache Anregung und Förderung ist der Verf. Herrn Prof. v. Premerstein in Marburg zu großem Dank verpflichtet.

2) Verwiesen sei vor allem auf Mahling, Die sittlichen Voraussetzungen der Wohlfahrtspflege. Berlin 1925.

unser Auge gebracht, das an den anerkannten Grundsätzen moderner Fürsorge auf seine sozialethische Bedeutung zu prüfen, eine ebenfalls noch nicht planmäßig ausgeführte, reizvolle Aufgabe ist. Es wird zunächst zur Schaffung der für die späteren Erörterungen notwendigen Grundlagen eine gedrängte Darstellung der augusteischen Wohlfahrtspflege (den Begriff immer in umfassendem Sinne genommen) gegeben werden.[1]) Diese wird an den eben entwickelten Grundsätzen auf ihren ethischen Gehalt geprüft und auf die ihr zugrundeliegenden politischen Absichten untersucht werden; es wird zu fragen sein, wieweit Augustus überlieferten Gedankengängen folgte und wieweit er etwa nur in den Bahnen seiner Vorgänger ging, ferner, auf welche Ämter und Rechte er sich bei seinem Handeln gestützt hat. Abschließend wird kurz die Weiterentwicklung seiner Schöpfung zu verfolgen und der Erfolg der augusteischen Sozialpolitik zu beurteilen sein.

Die Wohlfahrtspflege, wie sie Augustus gegenüber seinen Untertanen, hauptsächlich den Bürgern Roms, geübt hat, umfaßt verschiedene große Hauptgebiete: die Getreideversorgung der Hauptstadt, die Fürsorge für Gesundheits- und Sicherheitswesen und für die Bauten Roms, die Veranstaltung von Spielen und Volksfesten und schließlich das Gebiet der reinen Geldspenden.

Wohl die wichtigste und kostspieligste Aufgabe ist die *Versorgung* der stadtrömischen Bevölkerung *mit Getreide*. Sie hat Augustus bald ganz unter seinen Einfluß gebracht. In den ersten Jahren seiner Alleinherrschaft liegt sie noch in den Händen der alten Beamten. Die Republik hatte seit geraumer Zeit mit der Aufsicht über das Getreidewesen, der Cura annonae, die Aedilen beauftragt. Aber als im J. 22 v. Chr. Not und Teuerung hereinbricht und das Volk in Gärung gerät, glaubt Augustus die Zeit gekommen, sie zu ersetzen. Man wünscht, er möge selbst Leiter des Verpflegungswesens werden. Er folgt dem Rufe des Volkes, mag er auch den Titel ablehnen und für die Ausführung der Verwaltungsarbeiten zwei bis vier jährlich wechselnde Getreidepfleger senatorischen Standes einsetzen. Ihnen gegenüber kann er ohne Mühe seinen Willen durchsetzen. Dem Namen nach liegt die Cura annonae in ihrer Hand, tatsächlich steht der Princeps dahinter. Erst in seinen letzten Regierungsjahren (zwischen 8 und 14 n. Chr., das Jahr steht nicht fest) setzt er einen *praefectus annonae* mit besonderen Hilfskräften ein. Sein Einfluß erhöht sich durch diese Neuordnung; denn der Präfekt wird dem von ihm noch abhängigeren zweiten Stande, dem der Ritter, entnommen und untersteht ihm allein.

Die Cura annonae begreift eine recht verschiedenartige Tätigkeit in sich.

1) Hauptquellen sind: *Monumentum Ancyranum* (jetzt in einigen Partien zu ergänzen durch den neuen Textzeugen der *Res Gestae Divi Augusti*, das Monumentum Antiochenum, hrsg. v. Ramsay-Premerstein, Klio, Beih. 19), Sueton und Cassius Dio. — Eine umfassende Monographie über die augusteische Wohlfahrtspflege fehlt bisher. Einzelne Seiten sind außer in den Hauptwerken Mommsens, Gardthausens, Friedlaenders, Dessaus u. a. behandelt in Hirschfelds Kleinen Schriften und Kaiserlichen Verwaltungsbeamten, in Rostowzew, Römische Bleitesseren und in den einschlägigen Artikeln der Realencyklopädie (z. B. Art. *annona, frumentum, circenses*). Einige Gedanken zum Gegenstand auch in der noch immer lesenswerten Schrift von Ivo Pfaff, Der rechtliche Schutz des wirtschaftlich Schwachen in der röm. Kaiserzeit (Zeitschr. f. Soz.- u. Wirtsch.-Gesch., Erg.-Heft III).

Erstes Erfordernis ist die Sicherstellung regelmäßiger Getreidezufuhr nach Rom und die Erhaltung eines mäßigen Marktpreises. Rom ist hinsichtlich seiner Brotversorgung in einer ganz ähnlichen Lage wie die übrigen antiken Großstädte, etwa Athen oder Karthago. Italien hat schon seit Jahrhunderten die Fähigkeit verloren, seine Hauptstadt mit dem nötigen Getreide zu versorgen. Diese ist durchaus auf die Einfuhr aus Ländern jenseits des Mittelmeeres angewiesen. Der Getreidehandel liegt zu einem erheblichen Teil in Privathänden. Die Cura annonae hat zu verhüten, daß die Spekulation durch unregelmäßige Gestaltung der Zufuhr künstlich Unruhen auf dem Getreidemarkt (und damit auch unter der Bevölkerung) hervorruft. Zu dem Zweck übt sie die Marktaufsicht aus; die Verkaufsleitung liegt in ihrer Hand. Tritt dennoch Mangel oder Teuerung ein, so wird durch wohlfeile Abgabe des von staatlichen Besitzungen stammenden oder durch die Zehnten aufgekommenen Getreides aus den staatlichen Scheuern der Not gesteuert und ein Druck auf die Preise ausgeübt. Gegen Getreidewucher wird eingeschritten. Im großen und ganzen ist also dieser Zweig der Cura annonae Verwaltungs-, nicht Fürsorgearbeit, wenn auch ein sozialer Einschlag unverkennbar ist.

Weit wichtiger und kostspieliger ist der andere Zweig der Cura annonae, die *frumentatio*. Sie ist nach Umfang und Stellung der Empfänger zu ihr in vielem unserer heutigen Arbeitslosenunterstützung vergleichbar, nur wird sie nicht in Geld, sondern in Getreide gegeben. Jeder in der Hauptstadt ansässige und einer Tribus angehörende männliche römische Vollbürger kann seit den Zeiten der ausgehenden Republik die freie Lieferung einer zu seinem Lebensunterhalt nötigen Getreidemenge durch den Staat verlangen. Von diesem Recht wird[1]) ausgiebigst Gebrauch gemacht. Augustus hat stets mindestens 150000, jahrelang mehr als 200000 Stadtrömer unentgeltlich mit Getreide versorgt. Im J. 2 v. Chr. verfügt er eine Reduktion auf 200000, später werden neue Beschränkungen nötig. Jeder Gratiskornempfänger erhält monatlich 5 modii, d. h. etwa 30 kg, Getreide. Es werden also in jedem Jahr etwa anderthalb Millionen Zentner Getreide allein für die freien Kornverteilungen benötigt.

Daß dafür eine großzügige *Organisation* erfordert wird, ist selbstverständlich. Auch sie nimmt Augustus in seine Hand. Den Kornpflegern unterstellt er ein Heer von Unterbeamten und Dienern. Ihrer Aufsicht vertraut er die Kornflotten an. Auch diese sind sein Werk. Seine bedeutendste Provinzialflotte, wie alle übrigen Flotten mit kaiserlichem Gesinde bemannt, die aus der Ptolemäerflotte Ägyptens hervorgegangene *classis Alexandrina*, hat die Getreideausfuhr zu sichern. Eine besondere ägyptische Getreidetransportflotte ist uns in Inschriften bezeugt. In Rom wie in den Hafenstädten läßt Augustus große Magazine einrichten. Ein zahlreiches Rechnungs-, Schreiber- und Kassenpersonal, dazu eine Vielzahl von Magazinverwaltern, Sackträgern und Kornmessern, Fuhrleuten und Flußschiffern ist so in kaiserlichem Auftrag tätig. Die Kornverteilungen finden monatlich in der Minucischen Säulenhalle oder auf dem Marsfelde statt. Sie sind

1) Die *frumentatio* unterscheidet sich auch dadurch von der heutigen Arbeitslosenunterstützung, daß sie als Recht, nicht als Nothilfe gilt. Freilich entwickelt sie sich unter Caesar mehr und mehr zu einer reinen Armenversorgung.



wohl, im Gegensatz zu der von Hirschfeld vertretenen Theorie einer teilweisen Vergütung, ganz unentgeltlich. Augustus dringt auf genaue Ordnung. 45 Ausgabestellen werden eingerichtet. Jedes Empfangsberechtigten Name ist auf öffentlich angeschlagenen Bronzetafeln eingegraben (*incisus*). Persönlich hat er sich auszuweisen durch besondere Erkennungsmarken, die auf einen bestimmten Monatstag und Schalter lauten.

Mit der Verwaltung der Cura annonae ist des Augustus Fürsorge für das römische Getreidewesen nicht erschöpft. Neben ihr steht ein ganzes *System außerordentlicher Hilfen.* Zum Beispiel trifft der Kaiser schon im J. 23 Anordnungen für eine bessere Regelung der Zufuhr, und wie er bei der Not des Jahres 22 zuerst mit seinen Privatmitteln Abhilfe schafft, so tritt er auch später wiederholt als Retter in der Not auf. Sueton erzählt (c. 41), daß Augustus bei Verpflegungsschwierigkeiten Getreide oft für einen ganz geringen Preis oder völlig umsonst Mann für Mann ausgeteilt habe, der Tatenbericht des Augustus berichtet von zwölf Frumentationen aus den Privatmitteln des Kaisers (c. 15).

Kaum weniger umfangreich ist die *Fürsorge für das Gesundheitswesen und die öffentliche Sicherheit Roms.* Rom hatte unter den gleichen oder schlimmeren Mißständen zu leiden wie die schnell aus dem Boden geschossenen Großstädte unserer Zeit. Die antiken Quellen geben uns ein anschauliches Bild der baulichen Zustände in der Stadt.[1]) Ein winkliges und ungesundes Gassengewirr, minderwertige Mietskasernen, aber übermäßig hohe Wohnungspreise; nirgends Sanierung der ärmeren Stadtviertel; ungenügende Wasserleitungen, nur ein paar kümmerliche öffentliche Bäder; kaum sonst irgendwelche dem Wohle der Allgemeinheit dienende Gebäude — das ist das Rom der ausgehenden Republik.

Bedächtig und stetig baut nun Augustus schon seit der Mitte der dreißiger Jahre sein ganzes Leben hindurch. Rom füllt sich allmählich mit Pracht- und Luxusbauten, auch einigen Nutzbauten. Als Augustus stirbt, gibt es drei steinerne Theater anstatt des einen des Pompeius, dazu ein Amphitheater; das Forum Augusti ist entstanden, größer und schöner als das Forum Iulii; neue Tempel wie der des Mars Ultor, der Prunktempel des Apollon auf dem Palatin, der Tempel des Divus Iulius dienen dem Kult, fast alle übrigen haben ein neues Gewand angelegt; in ein einziges Jahr, 28 v. Chr., fällt die freilich besonders beschleunigte Wiederherstellung von 82 Tempeln der Hauptstadt. Prachtvolle öffentliche Badeanlagen sind geschaffen, öffentliche Bibliotheken warten auf den Besuch des Römers.

Was nicht ein Werk des Princeps selbst ist, ist doch unmittelbare Wirkung des durch ihn begründeten neuen Systems. Besonders sein zweiter Schwiegersohn, Marcus Agrippa, tritt hier hervor. Eine allgemeine Straßensäuberung ist eingeführt, die unterirdischen Abzugskanäle sind wieder instandgesetzt. Die vier Wasserleitungen Roms vermehren sich auf sechs, alle läßt später Augustus wieder von Grund aus herstellen. Eine mehrhundertköpfige, aus eigenen Dienern bestehende Technikergruppe sorgt für die fernere Instandhaltung. Alle erheblichen Ausgaben werden später vom Kaiser selbst getragen. Für die Besserung der ge-

1) Meisterhaft zusammengefaßt von Friedlaender, Sittengeschichte Roms 1919⁹, Bd. 1, S. 1ff.

sundheitlichen Verhältnisse Roms ist sicher nicht ohne Bedeutung gewesen die von Sueton (c. 30) berichtete Regulierung des Tiberlaufes. Die Abstellung von Überschwemmungen und Wasserkatastrophen wird freilich erst durch spätere Kaiser erreicht. Wie den Wasserstraßen wendet Augustus seine Sorge auch den großen Heer- und Landstraßen zu, z. B. erneuert er die Flaminische Straße. Im J. 20 v. Chr. setzt er eine besondere *cura viarum* ein.

Wichtig, sehr viel wichtiger als in unserer Zeit der Ziegel-, Stein-, Eisen- und Betonbauten ist für das eng ineinandergeschachtelte, sehr viel stärker den Holzbau verwendende Rom der *Feuerschutz* und das Feuerlöschwesen. Auch dies ist in den ersten Jahrzehnten des Principates noch Aufgabe der Aedilen. Jedoch im J. 6 n. Chr. errichtet Augustus aus eigenen Mitteln die sieben Kohorten der Wächter (*vigiles*). Über die Stadt verteilt, erhält eine jede an der Grenze zweier Bezirke eine Kaserne. Sie sind mit besonderen Werkzeugen für die gute Erfüllung ihrer Aufgabe ausgerüstet. Zugleich dienen diese 7000 Mann der Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit in Rom.

Mit liebevoller, zuweilen auf uns peinlich wirkender Ausführlichkeit behandelt Augustus im Monumentum Ancyranum seine Sorge für die *hauptstädtischen Spiele*. Und Sueton sagt von ihm (c. 43): *Spectaculorum et assiduitate, et varietate et magnificentia omnes antecessit.* Die wichtigsten Spiele zerfallen in drei große Hauptgruppen: die Gladiatoren- oder Fechterspiele, die Tierhetzen (beide unter dem Begriff der *munera* zusammengefaßt) und die meist an bestimmte Jahrtage gebundenen, aus dem Kultus hervorgewachsenen, im Zirkus dargebotenen Fest- und die Bühnenspiele (*ludi*). An erster Stelle stehen im Monumentum Ancyranum die Fechterspiele; an 10000 Fechter hat Augustus in acht Spielen miteinander kämpfen lassen. Noch häufiger aber sind die von ihm veranstalteten Tierhetzen. Augustus berichtet, daß in 26 Spielen 3500 afrikanische Löwen und anderes Raubgetier dabei erlegt worden seien. Und an Zahl den Tierhetzen ungefähr gleich, die gewöhnlichen Schauspiele im Zirkus und im Theater, wie sie in der Republik von antretenden Beamten veranstaltet zu werden pflegten. An die drei Hauptgattungen reihen sich verschiedene andere an, wie denn auch bei den Festen die verschiedenen Arten nicht selten einander ablösen. Es werden drei Ringkämpfe erwähnt, die Augustus hat veranstalten lassen, ferner Faustkämpfe zwischen griechischen und römischen Faustkämpfern. Als nur von Caesar zuvor erreichte Glanzleistung heben Dichter und Schriftsteller der Kaiserzeit eine künstliche Seeschlacht hervor. Das Monumentum Ancyranum macht uns sogar mit den genauen Maßen des Beckens bekannt.

Angeschlossen werden die Spiele zum Teil an staatliche religiöse Feste und Gedenktage. Es sind hier als besonders prächtig die Actischen Spiele zu nennen. Sie werden alle vier Jahre mit Darbietungen der verschiedensten Art, vom Wettrennen bis zu den Fechterkämpfen, gefeiert. Besonders hervorgehoben sind im Monumentum Ancyranum die Martialspiele (*ludi Martiales*) zum Andenken an die Einweihung des Tempels des rächenden Kriegsgottes im J. 2 v. Chr. Daneben stehen zahlreiche einfache Bezirksspiele, viele Votivspiele, als einmaliges (im J. 17 v. Chr.) das Säkularspiel. Ihnen allen hat Augustus die größte Aufmerksamkeit zugewandt.

Für die Wohlfahrtspflege aller Zeiten ist eine wichtige Frage, ob und in welchem Umfange und wem unmittelbar *Geldspenden* verabreicht werden sollen.

Fast alle Schriftsteller wie auch die Bleitesseren bezeugen, daß Augustus in jeder Beziehung ziemlich weit gegangen ist. Bei Sueton heißt es (c. 41): 'Geldspenden gab er dem Volke wiederholt, und zwar in ganz verschiedener Höhe: bald 40, dann 30, einige Male 25 Denare; auch kleine Knaben überging er nicht, so daß sie gewöhnlich schon vom elften Jahre ab Geld empfingen.' Öffentliche Geldverteilungen ziehen sich durch alle Jahrzehnte, in denen Augustus im öffentlichen Leben Roms eine Rolle spielt. Gleich nach Caesars Tode zahlt er, obgleich ihm von Antonius sein Erbe vorenthalten wird, unter Aufbietung aller Kräfte die vom Diktator jedem stadtrömischen Vollbürger vermachten 75 Denare aus; Spenden aus der Kriegsbeute auch ans römische Volk sind ziemlich regelmäßig. Nach Cassius Dio läßt Augustus bei der Rückkehr von Actium zuerst den Männern 100 Denare, dann auch den Kindern durch Marcellus die gleiche Summe austeilen. Das Monumentum Ancyranum (c. 15) zählt genau auf, wie Augustus bei verschiedenen geeigneten Anlässen, z. B. während seiner Konsulatsführung dem Volk jedesmal Mann für Mann Summen von 60 bis 100 Denaren gespendet hat. Zum Teil tut er das in Notzeiten, wie denn auch Hirschfeld annimmt, daß die von Augustus erwähnten zwei Geldausteilungen von je 60 Denaren den zwölf monatlichen Frumentationen zu 60 Modii geradezu gleichwertig seien.

Aber Augustus will nicht nur Helfer in der Not sein. Auch abgesehen von den Triumphzügen zeigt er bei allen Festen seine Freigebigkeit. Er tut sich nicht damit genug, das Volk bei seinen Festvorführungen zu bewirten, wobei er bei mehrtägigen Festen manche Tage ganz ausschließlich zu Schmäusen bestimmt, er übt den ja auch von anderen Herrschern bis in die jüngste Vergangenheit befolgten Brauch des Ausstreuens von Geschenken. Sie bestehen ähnlich, wie Goethe das in Dichtung und Wahrheit von der Frankfurter Kaiserwahl Josephs II. erzählt, wohl häufig in Eßwaren. Aber auch Lose und Anweisungsmarken werden ausgeworfen und versprechen zum Teil recht ansehnliche Gewinne.

Die dem Bericht des Augustus im Monumentum Ancyranum hinzugefügte Nachschrift hat ausgerechnet, daß Augustus in seiner Regierungszeit 600 Millionen Denare für Spenden in barem Geld ausgegeben habe, also Jahr für Jahr an 12 Millionen Denare. Hier sind freilich große Spenden, die er an die Versorgungskasse für ausgediente Soldaten, das Aerarium, gegeben hat (170 Millionen Sesterzen) mit einbegriffen und ebenso die Spenden an seine Kriegsveteranen.

Diese seine *Fürsorge für die Krieger* geht ebenfalls durch seine ganze Regierungszeit, tritt jedoch besonders stark in der ersten Zeit seines öffentlichen Auftretens hervor. Beispiele dafür geben die Schriftsteller in Fülle. Für das Jahr 44 v. Chr. spricht z. B. Sueton von einer Behandlung der Veteranen Caesars *quanta potuit largitione*. Reichliche Beteilung aller Offiziere und Mannschaften mit der Beute der verschiedenen Feldzüge ist stets Brauch geblieben. Besondere Sorgfalt verwendet Augustus auf Ansiedlung der ausgedienten Soldaten in Kolonien. 28 solcher Niederlassungen hat er allein in Italien gegründet. Die Leistung ist kaum zu überschätzen; es handelt sich nach Augustus' eigenem Bericht um eine

halbe Million Soldaten, die irgendwie versorgt werden müssen. Es sei daran erinnert, daß die Zahl der Leute, die Deutschland nach Kriegsende ansiedeln oder irgendwie mit Land versorgen wollte, auch nicht unverhältnismäßig viel größer war — und Deutschland hat zum großen Teil versagt. Augustus weist ausdrücklich darauf hin, daß er als erster und einziger Koloniengründer in Italien und in den Provinzen die Ländereien den einzelnen Gemeinden nicht abgesprochen, sondern abgekauft habe. Im J. 30 kauft er in Italien für etwa 150 Millionen Denare, im J. 14 v. Chr. in den Provinzen für 65 Millionen Denare Land, um sein Versprechen einzulösen. 250 Denare haben nach Actium 120000 Soldaten empfangen, die Augustus in Kolonien angesiedelt hat. An Prämien für ausgediente Soldaten verausgabt Augustus insgesamt 100 Millionen Denare. Ein Alterswerk des Princeps ist die Schaffung des Aerarium militare; für diese Kasse gibt Augustus in seinem und des Tiberius Namen 170 Millionen Sesterzen.

Der Quellenbestand gestattet uns auch einige Einblicke in die mehr *private Wohltätigkeit* des Kaisers. Gegenüber Freunden und Untergebenen kann er sich oft durchaus freigebig zeigen. Suetons Lebensbeschreibung ist ja gerade in den Partien lebhaft und anschaulich, wo er von der spendenden Gnade des Princeps in dessen Privatleben erzählt. Notleidende aller Klassen können sich seiner Hilfe rühmen. Nicht selten begleicht er für verarmte Mitglieder der Nobilität die Schulden, obgleich er häufig auf Undank, sogar Unverschämtheit gestoßen zu sein behauptet. Auch springt er nicht selten für Senatoren ein, die den erhöhten Census nicht nachzuweisen vermögen. Beispiele ließen sich zahlreich anführen.

Ein weites Gebiet sozialer und kulturpolitischer Wirksamkeit liegt vor uns. Überblickt man die verschiedenen Äußerungen der Sozialtätigkeit des Augustus, so fällt auf, daß sie nirgends die Form der Sozialpolitik oder Wohlfahrtspolitik annimmt, in dem neuzeitlichen Sinne, der eingangs diesen Ausdrücken beigelegt wurde. Nirgends, weder in der Lebensmittelfürsorge noch in der Arbeit auf den verschiedenen Gebieten der Sozialhygiene, noch auch bei der Austeilung von Geld strebt Augustus danach, seiner Tätigkeit eine streng gesetzliche Unterlage zu geben. Der moderne Staat erstickt fast in Gesetzen und Verordnungen, Augustus überläßt alles dem freigeübten Brauch, abgesehen von Frumentation und Darbietung der Spiele, die sich bereits zu einem Gewohnheitsrecht des römischen Volkes entwickelt haben. So vollzieht sich formal das soziale Handeln des Princeps überwiegend in den Formen der öffentlichen Wohlfahrts*pflege*, wenn nicht gar der freien Fürsorge. Gemäß diesen beiden Fürsorgearten erhält er unter Verzicht auf Schaffung klarer Rechtszustände mit Bedacht die persönlichen Beziehungen und Bindungen aufrecht. Ist sein Tun auch inhaltlich von denselben Triebkräften geleitet, die in diesen wirksam sind?

Es ist zunächst zu untersuchen, ob die Einrichtung der Frumentationen vom sozial-ethischen Standpunkt zu billigen ist. Der nicht verhetzte Arbeiter unserer Zeit betont, zumal in Zeiten der Arbeitslosigkeit, sein Recht auf Arbeit. Das zeigt, daß unverbildetes Empfinden den Menschen durchaus für verpflichtet hält,

seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu gewinnen. Wichtiger als alle über die Verschaffung des dringend Lebensnotwendigen hinausgehende Sozialtätigkeit wäre also der Versuch gewesen, den Hunderttausenden voll oder teilweise arbeitsloser römischer Proletarier ausreichende Beschäftigung zu geben. Augustus hat das deutlich gefühlt. Nach Sueton (c. 41) ist er nach eigenem Geständnis einmal entschlossen gewesen, die Frumentationen ganz abzuschaffen. Sein gleichzeitiges Verhalten gegenüber weitergehenden Unterstützungsforderungen des Pöbels lassen keinen Zweifel, daß ihn nicht allein finanzielle Bedenken dazu bestimmt haben. Augustus sah das sittlich Bedenkliche der kostenlosen Kornverteilung. Er hat deshalb hauptstädtische Proletarier, die er dafür gewinnen konnte, in Kolonien angesiedelt. Auch dürfte Augustus, in Anlehnung an Caesars Ordnung der Frumentationen[1]), bestimmte Grundsätze zur Beschränkung der Empfängerzahl beobachtet haben. Wer durch Erbschaft, Schenkung, eigene Arbeit, Annahme eines besoldeten Amtes zu einem gewissen Vermögen oder Jahreseinkommen gelangt ist, wird aus der staatlichen Getreideversorgung haben ausscheiden müssen. So scheint auf den ersten Blick ein bestimmtes Streben nach Einschränkung der Getreidegaben vorhanden.

Aber es wäre übereilt, aus ihm auf eine sozialreformerische Gesinnung des Kaisers zu schließen. Sozialer Hilfswille läßt sich nicht von jedem Schwanken der Massenmeinungen und -stimmungen beeinflussen. Augustus aber achtete ängstlich auf sie. Man glaubt ihm nicht, daß er auch gegen das Volk etwas erzwungen hätte, bloß weil es ihm recht schien. Wenn er die Bestimmungen zur Beschränkung der Empfänger des Brotkorns gehandhabt hat, so hat ihn dazu nicht einmal sein angeborener Sparsamkeitssinn, sondern allein die Begrenztheit der ihm zur Verfügung stehenden Mittel veranlaßt. Jede Wohlfahrtspflege, die gerecht helfen will, erfordert strengen Ausschluß der Unwürdigen. Augustus hat innerhalb der einmal zugelassenen Klasse der Brotkornempfänger keinerlei Unterscheidung zwischen verschuldeter und unverschuldeter Armut zu machen gesucht.

Wirkliche Verdienste des Augustus um das *Bauwesen* in Rom auch in sozialer Hinsicht sind nicht zu bestreiten. Die Anlage der Bäder, die Einrichtung öffentlicher Bibliotheken, die Hebung der Frischwasserversorgung, Tiberregulierung und Straßenbau sind auch für den kritischsten Betrachter soziale Leistungen von bleibendem Wert. Aber eine der allerdringendsten Aufgaben, die Sanierung der armen Stadtviertel, unterbleibt vollständig, während für Luxusbauten aller Art Riesensummen geopfert werden.

Des Augustus *Geldverteilungen* haben in Notzeiten manches Gute getan. Aber könnte man nicht, ohne eine Widerlegung befürchten zu müssen, vielfach von unsozialen Handlungen mit sozialen Mitteln reden? Das gerade Gegenteil einer Auswahl der Würdigen ist vielfach festzustellen. Die Reizung des Spiel- und Gewinntriebes der Masse wird niemand eine soziale Tat nennen wollen.

Die *Schauspiele* des klassischen Griechenlands bewahrten etwas vom Cha-

1) Vgl. v. Premerstein, Die Tafel von Heraklea und die Acta Caesaris, Ztschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Roman. Abt. Bd. 43 (1922) S. 58ff.





rakter des Gottesdienstes; sie wirkten veredelnd auf das Volk. Die römischen Spiele untergruben die Sittlichkeit. Römische Schriftsteller leiten aus deren Überhandnehmen nicht selten die Gründe für den raschen inneren Niedergang Roms ab. Auch Augustus hat Gladiatorenkämpfe und Fechterspiele nicht sehr geschätzt. Daraus, daß er die Aufhebung der Sitte, nur den Sieger lebend vom Kampfplatz zu lassen, erzwang und in einem einzelnen Falle die Abhaltung von Fechterspielen wegen besonders grausamer Gestaltung gänzlich verbot, hat man geschlossen, daß ihm deren Rohheit zuwider war. Dennoch hat er keine Art der Spiele häufiger dargeboten als Gladiatorenkämpfe; gewaltige Summen hat er für sie geopfert und besondere kaiserliche Gladiatorenschulen eingerichtet. Auch hier hat Augustus nicht um der Volkswohlfahrt willen gehandelt, vom sozialethischen Standpunkt aus ist seine Sorge für die Schauspiele ohne Wert.

Aber genug der Kritik! Es war hier nur zu beweisen, daß das augusteische Tun, sozial-ethisch bewertet, trotz großer Aufwendungen keinen oder nur geringen Wert besitzt.

Freilich hieße es die Ziele des Kaisers völlig verkennen, wollte man ihn nur oder vornehmlich mit diesem Maßstabe messen. Er war trotz klug gewählten Scheins nicht Apostel und Sittenprediger, sondern zu allererst Politiker. Es gilt also, die *politische Bedeutung seines sozialen Handelns* festzustellen. Augustus hatte Volk und Nobilität allen kräftigen Einfluß auf die Regierung des römischen Reiches genommen. Für ihn als Politiker bestand nun die doppelte Aufgabe darin, sich dem Volke möglichst unentbehrlich zu machen und die freie Zeit der Römer auszufüllen. Langeweile ist bekanntlich auch eine Wurzel alles Übels. Denn jede Mißstimmung hätte sich doch noch unangenehm bemerkbar machen können. Die Volksversammlung mußte formell, mochte sie auch alle wirklichen Rechte an den Princeps (und Senat) abgegeben haben, aufrecht erhalten werden; namentlich die neuen Gewalten konnten nur durch eine *lex* des Volkes dem Princeps übertragen werden. Der alte Löwe, der *populus Romanus*, dem die Klauen und die Zähne ausgebrochen waren, mußte also wenigstens weiter in Zufriedenheit erhalten und gefüttert werden. Andererseits mußte er stets das Gefühl haben, daß ihm seine Futterration entzogen werde, wenn er den Wünschen des Princeps nicht entspräche.

Die Art, wie Augustus die *Frumentationen* vornimmt, läßt deutlich das Bestreben erkennen, dem Volke als der unentbehrliche Retter in aller Not zu erscheinen. Um den Charakter von Gnadengaben aufrechtzuerhalten, vermeidet er möglichst jede feste gesetzliche Regelung. Sie ist ihm zugleich unerwünscht, weil es gilt, den Senat und seine Organe immer mehr aus ihrer Stellung zu verdrängen. Ganz genau hat hier Augustus das nützlichste Maß politischer Rechte abgewogen. Wirklicher Einfluß gilt ihm mehr als der Titel. Um das Odium des Diktators zu vermeiden, lehnt er die fast unbeschränkten, einst von Pompeius ausgeübten rechtlichen Befugnisse eines *praefectus annonae* ab. Ihm genügt es, die Hauptkornländer, die Getreideflotte und den Verwaltungsapparat tatsächlich zu beherrschen.

Die häufigen *Austeilungen* von Geldunterstützungen bei Teuerungen lassen

ihn natürlich gleichfalls als den großen Volkswohltäter erscheinen. Durch die sehr charakteristische Art der Austeilung wird das noch kräftig unterstrichen. Man wählt als Zeitpunkt in der Verteilung diejenigen Staatsfeste, an denen der Princeps besonders hervortritt: seine Siegesfeste und Triumphe, die Vollendung von ihm geschaffener öffentlicher Bauten, Familiengedenktage des kaiserlichen Hauses. Und wie uns Schriftsteller, noch erhaltene Bleimarken, die *tesserae plumbeae*, Münzen und mancherlei antike Bildwerke, wie noch das Relief des Konstantinbogens lehren, tritt der römische Kaiser bei der Verteilung selbst höchst aktiv hervor. Er präsidiert zum mindesten bei dem Einleitungsakt; er wird eine Anzahl Tesseren eigenhändig ausgegeben haben.

Wie schon bei Caesar gelten auch des Augustus Spenden der ganzen Plebs. Und umsomehr der große Wohltäter schlechthin zu werden, macht er das Recht der Geldausspendung ganz zu einem Vorrecht des Princeps. Verteilt einmal ein Mitglied des kaiserlichen Hauses selbst aus besonderem Anlaß Spenden, so bleibt der Spender doch der Kaiser; er gibt die Spenden im Namen eines anderen.

Auch die *Bautätigkeit* des Augustus ist ganz von politischen Gesichtspunkten beherrscht. Mit vollem Recht hat man gerade auf diesem Gebiete Napoleon III. zum Vergleich herangezogen. Neben dem augusteischen Rom steht das Paris des zweiten Kaiserreiches. Jede gewaltsam an die Stelle früherer Verfassungen tretende Monarchie hat versucht, nach außen — das war in Rom kaum nötig — und nach innen, was ihr an Legitimität und historischem Recht fehlt, durch Glanz und weithin sichtbare Taten zu ersetzen. Anfüllung der Hauptstadt mit Bauten voll Pracht und repräsentativer Kraft ist stets ein Hauptmittel dazu gewesen. Stolze Bewunderung der eigenen Hauptstadt macht dann die Bürger oft monarchenfreundlich.

Auch in seiner Bautätigkeit hat Augustus bewußt danach gestrebt, die Verschönerung Roms als sein Werk erscheinen zu lassen. Am ehesten kann man in seinen Anfangsjahren noch ein gewisses Hervortreten anderer, etwa ihm nahestehender Mitglieder der Nobilität, feststellen. Später wird sie ausschließlich Vorrecht des Princeps. Und mit voller Absicht läßt er auch hier seine Person hervortreten. Immer wieder veranlaßt er die Anbringung seines Namens; wo dies nicht geschieht, glaubt er es selbst hervorheben zu sollen (Mon. Anc. c. 20). Noch heute verkündet ein Bogen der Aqua Iulia, daß Augustus alle römischen Wasserleitungen habe wiederherstellen lassen, noch heute liest man des Princeps Namen auf den Sockeln zweier aus Ägypten fortgeführter Obelisken.

Neue Beschäftigung der Sinne und Gedanken gilt es dem müßigen Römer zu geben. Dafür sind die *Spiele* höchst geeignet und notwendig. Man sagt, daß heute die Spanier sich an dem Mut ihrer Stierkämpfer berauschen und das als vollgültigen Ersatz für eigene Leistungen ansehen. Ganz ähnlich ist es im Rom der Kaiserzeit. Schaulust und Spielwut beherrschen ebenso das Volk, wie sie ein Großteil der Nobilität tatsächlich politisch ungefährlich machen. Zugleich wirkt der hier entfaltete Prunk mit seiner Lebendigkeit und stets wechselnden Neuheit noch fesselnder auf das Gemüt des Volkes als alle Pracht der Bauten, an die man sich bald gewöhnt. Die Volksbeliebtheit späterer höchst grausamer,

aber zugleich prachtliebender Herrscher, eines Caligula und Nero, geben ein klares Zeugnis dafür.

Zugleich haben die Spiele unmittelbare politische Bedeutung, noch mehr als die Frumentationen, bei denen das Volk auch manche politischen Fragen besprochen haben mag. Die Spiele versammeln ganz Rom. Der Kaiser selbst ist zugegen. Da benutzt man die Gelegenheit, seine Stimmungen, Abneigungen und Zuneigungen, seine Wünsche, Bitten und Beschwerden laut werden zu lassen, und es wird dem Römer auch in der Kaiserzeit hier erstaunliche Freiheit gegeben. Und auf der anderen Seite, welche Gelegenheit für den Kaiser, Fühlung mit dem Volke zu gewinnen! Durch aufmerksames Eingehen auf die Wünsche des Volkes und leutselige Herablassung haben nach übereinstimmendem Bericht aller Schriftsteller die meisten Kaiser des Volkes Huld zu gewinnen versucht. Freilich sind sie an einem Ort, wo die öffentliche Meinung sich mit so überwältigender Kraft geltend macht, auch leicht zu politischen Zugeständnissen gezwungen. Und ein freies Wort der Menge darf kein Kaiser scheuen. Augustus schätzt die politische Bedeutung der Spiele früh hoch ein; ihm mag in Erinnerung sein, wie das Volk ihn im Schauspiel zum Frieden mit Sextus Pompeius hat zwingen wollen.

Wer die Herzen der Menge besitzt, beherrscht Rom. Deshalb muß Augustus bei den Spielen besonders darauf sehen, sie möglichst ausschließlich in die Hand zu bekommen. Die Besorgung der staatlichen Volksfeste ist bei Beginn seines Principats vornehmlich Aufgabe der Aedilen. Augustus nimmt sie ihnen bald und überträgt sie den Prätoren. Diese haben ihre Amtszeit erfüllt und buhlen nicht mehr um die Volksgunst. Obendrein wird festgesetzt, daß nicht mehr als das Dreifache der staatlichen Spielbeihilfe verausgabt werden darf. Die zugkräftigsten Spiele übernimmt Augustus selbst. Den Spielaufwand Privater läßt er im ganzen Reiche gesetzlich beschränken.

Wehe dem, der sich herausnimmt, mit dem Kaiser in dem Streben nach der Gunst des Volkes wetteifern zu wollen! Das zeigt das Schicksal des Egnatius Rufus. Als Aedil hat er die Aufgabe des Feuerschutzes (21 v. Chr.). Er führt sie eifrig aus. Mit eigenen und angeworbenen Leuten eilt er unverzüglich zu jeder Feuerstätte. Das gewinnt ihm die Gunst des Volkes. Bereits 20 v. Chr. wird er zum Prätor gewählt. Im Vertrauen auf seine Beliebtheit bewirbt er sich im folgenden Jahre, ohne die gesetzliche Frist abzuwarten, um das Konsulat; Augustus läßt ihn ausschließen, auch durch überhebliche Äußerungen verletzt. Er widersetzt sich; das kostet ihn den Kopf. Bezeichnend ist, daß sich Augustus seitdem zu ständigen Eingriffen in den Amtsbereich der Aedilität veranlaßt sieht. Er gibt den Aedilen aus öffentlichen Mitteln eine Truppe von 600 Sklaven als Löschmannschaft; im J. 6 n. Chr. läßt er einen *praefectus vigilum* einsetzen und schafft sich jene früher erwähnten sieben Kohorten der Wächter. Gewiß, sie haben die soziale Aufgabe des Feuerschutzes und der Aufrechterhaltung der Straßensicherheit; aber zugleich sind sie doch eine Ergänzung und gegebenenfalls ein Gegengewicht gegen die Prätorianer, ein vorzügliches Mittel zur Beherrschung Roms. Hier liegt auch der Schlüssel für die ganze Militärpolitik des Princeps. Stets, in Ver-

gangenheit wie Gegenwart, wenden neue Machthaber dem Heere ihre besondere Aufmerksamkeit zu.

Wie ausgeführt, liegt eine streng rechtliche Regelung der kaiserlichen Sozialtätigkeit nicht in des Augustus Interesse. Jedoch wird man die Berechtigung zu seinem Vorgehen irgendwie auf besondere Ämter oder Titel, die er führt, stützen dürfen. Es kommen vor allem zwei in Frage. In erster Linie die *tribunicia potestas*. Augustus hat im J. 35 v. Chr. die *sacrosanctitas tribunorum* erhalten, bald darauf das *ius auxilii* und im J. 23 v. Chr. die volle rechtliche Gleichstellung mit den Tribunen. Dies alte Palladium der Demokratie, wie Mommsen es nennt, schließt in sich eine schrankenlose und gerade in ihrer Unbestimmtheit äußerst brauchbare Gewalt, jeden Unterdrückten zu schützen. Das ist nicht nur ein Recht; das Ius auxilii verpflichtet den Inhaber der tribunizischen Gewalt auch, jedem Hilfesuchenden zu jeder Zeit Unterstützung tatsächlich zuteil werden zu lassen. Es enthält ferner das unbegrenzte Recht zum Einschreiten gegen öffentliche Mißstände jeder Art. Alle Kaiser haben davon Gebrauch gemacht. Und Mommsen möchte aus der Bemerkung des Tacitus (Ann. I c. 2), Augustus habe die tribunizische Gewalt festgehalten, weil sie *ad tuendam plebem* genüge, schließen, daß Augustus geradezu öffentliche Erklärungen derart über den Inhalt der tribunizischen Gewalt abgegeben habe. Noch andere Zweige der kaiserlichen Sozialtätigkeit lassen sich zu einem Teile wenigstens auf tribunizische Spezialbefugnisse zurückführen. Schon nach der Lex Iulia haben die Volkstribunen bei Abwesenheit der eigentlich zuständigen Behörden die Getreideausteilungen zu übernehmen. Und desgleichen veranstalten sie bei Fehlen der anderen Magistrate in den Zeiten der ausgehenden Republik die Spiele, besorgen vielleicht auch noch Geschäfte anderer Art.

Eine zweite Begründung der kaiserlichen Sozialtätigkeit könnte man vielleicht in seiner Stellung als *pater patriae* finden. Mommsen[1]) will zwar in diesem Titel, den Augustus im J. 2 v. Chr. angenommen hat, eine reine Ehrenbezeichnung sehen, lehnt insbesondere eine Beziehung zu der patria potestas ab. Rein juristisch ist das zweifellos berechtigt. Aber es wäre doch immerhin denkbar, daß für die römische Vorstellung gewisse Erinnerungen an die patria potestas bei jenem Titel wach wurden. Und deren Schutzpflicht gegenüber der Familie konnte dann wohl Ehrenpflichten des *pater patriae* gegenüber seiner Familie, dem römischen Volke, begründen.

Durch einen Vergleich mit der übrigen Sozialtätigkeit der Antike sei das Maß der Ursprünglichkeit der kaiserlichen Wohlfahrtspflege und ihr besonderer Charakter festgestellt. Das *hellenistische Königtum* findet bei seinem Entstehen vielfach ähnliche Zustände vor wie der römische Principat. In den griechischen Stadtstaaten bemerken wir die typischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Nöte antiker Stadtstaaten. Es herrscht z. B. ganz die gleiche Kornhandels- und Teuerungspolitik mit Gesetzen gegen Aufkauf, mit Taxen und Ausfuhrverboten. Zugleich der gleiche Zug der Zeit zur Alleinherrschaft. Einflußreiche Volksführer wie Isokrates wünschen Philipp zum nationalen Herrscher. Wie sein

1) Staatsrecht II³ 779ff.

Ahnherr Herakles soll er, ein Musterbild der Menschenliebe und des Wohlwollens, als Friedensstifter und nationaler Wohltäter wirken. Ganz so wie Aristoteles (Politik V 310) die Aufgabe des wahren Monarchen formuliert hat, soll er ein ausgleichendes soziales Mittleramt antreten. Befriedigung des mächtig angeschwollenen Proletariats durch Ansiedlung in kleinasiatischen Kolonien wird z. B. von ihm erhofft.

Aber Alexander vereinigt dann das makedonisch-hellenische und das asiatische Element. Die Traditionen makedonischen Volkskönigtums verblassen. Alexander betont den göttlichen Charakter seiner Herrscherstellung. Unter den Diadochen erfolgt naturgemäß zuerst ein Rückschlag. Sich anlehnend an die politischen Ereignisse versucht die politische Theorie die königliche Gewalt statt auf das Legitimitätsprinzip auf persönliche Befähigung und wirkliche Sorge für das Staatswohl zu gründen. Das Königtum wird aufgefaßt, wie es in einer dem Antigonos Gonatas zugeschriebenen Äußerung heißt, als ehrenvoller Dienst (*ἔνδοξος δουλεία*).

Doch bald setzt sich die Orientalisierung des hellenistischen Königtums fort. Eine billige Forderung auf soziale Wirksamkeit des Herrschers darf das Volk nicht mehr stellen. Auch die Monarchen des Ostens bauen wie Augustus. Sie schaffen große Prunkstädte aus dem Nichts. Aber das ist freie Gnade. Der göttliche Beiname *Σωτήρ* kündet ihnen die in religiösen Formen sich äußernde überschwengliche Dankbarkeit des Volkes. Die Begriffe *σωτήρ* und *θεός* gehen im späthellenistischen Herrscherkult die engste Verbindung ein. — Solchen Anschauungen ist die römische Politik des Augustus nicht gefolgt.

Ganz anders wieder die Auffassung der Stellung des Herrschers im *altitalischen Königtum*, wie sie Mommsen[1]), in Übereinstimmung mit dem Bilde, das wir von anderen indogermanischen Völkern kennen[2]), zu erschließen gesucht hat. Nichts von besonderer Begnadung und Göttlichkeit seines Geschlechts. Streng rechtlich ist des Königs Amt geordnet, ein Abbild der Stellung des *pater familias*. Patriarchalisch ist der Grundzug seiner Herrschaft. Handelt er unsozial — legt er etwa Fronden auf, verteilt er die Beute ungerecht —, so vergißt er, daß seine Machtstellung nicht von Gott kommt, sondern nur vom Volk, das er zu vertreten hat. Wesentliche inhaltliche Elemente hat Augustus natürlich dem unter ganz anderen sozialen Bedingungen stehenden altitalischen Königtum nicht entnommen. Es ist aber beachtenswert, daß die ganze Grundauffassung des Herrscherberufs schon hier die nüchtern römische ist. Daß seine Befugnisse nach allen Seiten klar abgegrenzt sind, unterscheidet den altitalischen König vom Princeps. Aber Vorstufen zu dem späteren Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Herrscher und Beherrschtem sind sichtbar vorhanden und begründen eine gewisse innere Verwandtschaft bei aller Grundverschiedenheit der äußeren Form.

Am wichtigsten ist ohne Zweifel der Vergleich mit den Zuständen der *ausgehenden römischen Republik*. Keines der großen Gebiete, denen Augustus seine Fürsorge gewidmet hat, ist von ihm völlig neu erschlossen.

Die *Frumentationen* haben eine jahrhundertelange Vorgeschichte. In ihren

1) Staatsrecht II³ 3ff. 2) Schrader, Reallex. der idg. Altertumskunde I 613ff.

Anfängen lediglich Verwaltungsaufgabe, hat die *cura annonae* durch die *leges frumentariae* der Gracchenzeit den starken sozialen Einschlag bekommen. Und in den Machtkämpfen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts vollends ist sie eines der allerwichtigsten Mittel zur Gewinnung der Volksgunst, eine Handhabe zugleich der politischen Macht. Schon damals gilt, daß derjenige, der über die gesamte Getreidezufuhr und die Kornverteilungen gebietet, den Staat beherrscht. Auch die Zahl der Empfänger des Staatskorns ist in den Zeiten der ausgehenden Republik nicht geringer, zeitweise sogar erheblich größer gewesen. Caesar mußte eine Reduktion der Empfänger von 320000 auf etwa die Hälfte durchführen.

Um das *Bauwesen* hat man sich im alten Rom lange Zeit nicht gekümmert. Aber doch hat wenigstens Caesar eine grundlegende Umgestaltung Roms schon vor Augustus energisch in Angriff genommen.

Auch die Darbietung der *Schauspiele* ist keineswegs eine erst von Augustus eingeführte Neuerung gewesen. Es ist ja erwähnt worden, daß die Republik die Aedilen mit der regelmäßigen Besorgung der staatlichen Volksfeste beauftragt hatte. Sieben jährliche Schauspiele hat Augustus von der Republik übernommen, Schauspiele, die zusammen 65 Tage dauerten. Und auch die Bedeutung der Spiele für die Gewinnung politischen Einflusses hat man vor ihm erkannt und sich gebührend zunutze gemacht. Es werde nur auf den jungen Caesar hingewiesen.

Durch Geldspenden hat man natürlich bei allen Völkern und zu allen Zeiten das Volk für sich zu gewinnen gesucht. Die augusteische Militärpolitik hat ihr langjähriges Vorbild in dem Verhalten der republikanischen Heerführer.

Die *Eigenart des augusteischen Handelns* liegt also wie auf den meisten anderen Gebieten nicht eigentlich in dem Beschreiten neuer Wege, auch nicht einmal so sehr in der Steigerung der Intensität der sozialen Leistungen. Sie scheint mir zu liegen in der folgerichtigen Durchdringung aller Handlungen mit politischen Gedanken und ihrer Einreihung in das große System der Regierungspolitik. Durch des Princeps ganzes Tun schimmert, wie Eduard Meyer es einmal ausdrückt[1]), die Staatsräson hindurch. Der Politiker rechnet mit allen, den bedeutenden und den unscheinbarsten Größen. Nie ist er eine frei sich gebende Natur. Wenn Caesar einmal den Ausspruch tut: 'Ich will eine neue Methode zu siegen befolgen, nämlich durch Erbarmen, durch hochherziges Auftreten meine Stellung zu festigen', so hat man das Empfinden, daß er es ganz aufrichtig meint. Bei Augustus steckt immer noch ein Stück Politik dahinter, selbst in den unscheinbaren Dingen des Privatlebens. Er schreibt als ein alter Mann einmal an Tiberius (Sueton c. 71), er habe großmütig seinen Partnern ihre Spielschulden erlassen und begründet das mit den charakteristischen Worten: 'Ich mache es lieber so; denn meine Güte wird mir den Weg zum Himmel weisen.'

Noch ein Zweites unterscheidet die Wohlfahrtspflege des Augustus wesentlich von der früherer Zeiten. Er will die *auctoritas*[1]), die seine Herrscherstellung

---

1) Kleine Schriften S. 463.

2) Vgl. die durch das Monumentum Antiochenum gegebene neue Lesung von c. 34 der Res Gestae: *post id tempus auctoritate* (früher las man *dignitate*) *omnibus praestiti.*



begründet, recht eigentlich auf seine soziale Wirksamkeit aufbauen. Will er Alleinherrscher sein, so muß auch die gesamte wichtige Sozialtätigkeit, die im Reiche ausgeübt wird, möglichst als sein Werk erscheinen. Daher die auf den verschiedensten Gebieten nachgewiesenen Bestrebungen, alle Wirksamkeit zu einem Reservatrecht des Princeps zu machen.

Hat Augustus mit seiner Fürsorgepolitik Erfolg gehabt? Seine Tätigkeit hat sich im wesentlichen auf den Westen und hier wieder auf die Hauptstadt beschränkt. Wir hören, daß für Athen einmal etwas abfällt, daß er sich der ausgepreßten Provinzen mit Spenden zuweilen ein wenig annimmt, aber im Mittelpunkt steht Rom, Rom allein.

Wie aber ist es mit den Urteilen, die die Bewohner des Imperium Romanum über ihn fällen? Der ganze Osten verehrt ihn enthusiastisch. Einen großen Lobeshymnus stimmt z. B. Philo (Legatio ad Gaium c. 22) auf den Kaiser an. Er ist ihm Ursprung und Quelle des augusteischen Geschlechts, der erste und größte und allgemeine Wohltäter (*πρῶτος καὶ μέγιστος καὶ κοινὸς εὐεργέτης*), würdig, daß alle Welt ihm olympische Ehren (*ἰσολυμπίους τιμάς*) erweise. Der Hauptempfänger all seiner Wohltaten, der Westen, äußert sich wesentlich kühler. Die Dichter preisen ihn, doch die sind von ihm abhängig. Die römische Dichtung war ja zum großen Teil, fast möchte man sagen, offiziöse Hofdichtung. Aber auch in ihr klingen die enthusiastischen Klänge des Ostens gedämpfter.

Sollte die Rechnung des großen politischen Rechners doch unrichtig gewesen sein? Sicherlich nicht. Im Osten tritt Augustus einfach das Erbe der oben gekennzeichneten hellenistischen Herrschaft an, im formal-republikanischen Westen muß er den Weg fortsetzen, den die Einflußreichen vor ihm eingeschlagen haben. Der Orient fällt ihm demütig zu, Italien muß er erkaufen. *Do, ut des.* Der auf seine Vergangenheit stolze Römer opfert ihm — vielleicht schon längst bedeutungslos gewordene — Rechte, er erwartet als Ersatz *panem et circenses.*

Machen wir den äußeren Erfolg zum Maßstab unserer Beurteilung, so ist festzustellen, daß der Politiker Augustus, als er Maßnahmen, die in das Gebiet der sozialen Fürsorge gehören, zu Mitteln seiner Politik gewählt hat, keinen Fehlgriff getan hat. Sein System hat mehrere Jahrhunderte überdauert. Die späteren Kaiser haben sein Werk höchstens noch weiter ausbauen können.

Die Frumentationen haben bis in die Zeiten des Zusammenbruches der römischen Macht bestanden. Unter Severus Alexander gesellen sich Ölverteilungen zu den Kornspenden, Aurelian geht zu Brotverteilungen über. In der Darbietung von Schauspielen suchen den Augustus alle folgenden Kaiser mit Ausnahme des Tiberius an Glanz und Pracht zu übertreffen, philosophisch-stoisch gerichtete Männer wie Marc Aurel, selbst Geizkragen wie Severus. Die Zahl der von jährlichen Schauspielen ausgefüllten Tage steigt im IV. Jahrh. auf 176, sie nehmen also annähernd die Hälfte jedes Jahres in Anspruch. Von den Bauten der späteren Kaiserzeit haben wir ja unmittelbare Zeugnisse. Die Congiaria schließlich erhalten bald nach Augustus den Charakter von Staatsausteilungen.

Gerade bei ihnen werden aber auch die *Grenzen der Leistungsfähigkeit* des augusteischen Systems klar. Augustus gibt die Geldspenden freiwillig und nach

eigenem Ermessen und darf auf die Anhänglichkeit des Volkes rechnen. Seine Nachfolger werden allmählich durch den Druck der Massen gezwungen, die Geldspenden zu regelmäßigen Austeilungen zu machen. Auf Spiele und Kornverteilungen hat das Volk bereits unter Augustus festen Anspruch. Ständige Gewohnheit begründet auch ein Recht. Gewohnheitsrecht des Volkes verpflichtete die späteren Kaiser; für die Erfüllung von Pflichten dürfen sie keinen besonderen Dank des Volkes mehr erwarten. Ihn können sie nur durch weitere Steigerung der sozialen Leistungen zu gewinnen hoffen. Das muß allmählich zu übermäßiger Anspannung der Reichsmittel, Wirtschaftsverfall und endlich politischen Krisen führen. Diese Entwicklung hätte auch Augustus auf die Dauer nicht verhindern können, sie liegt in seinem System.

Immerhin, vom reinen Machtstandpunkt aus beurteilt, ist die augusteische Politik von Erfolg gekrönt gewesen. Sein System hat sich auf staatsrechtlichem Gebiet durch volle drei Jahrhunderte erhalten, ein wichtiger Bestandteil seiner Wohlfahrtspflege, das Spendenwesen, in der neuen Roma, Konstantinopel, sogar bis in die byzantinische Zeit. Anders ist vielleicht die Frage zu beantworten, wenn man den Erfolg nicht lediglich in Gewinn und Erhaltung äußerer Macht verkörpert sieht. Augustus sah ihn hierin.

Augustus bringt die antike Wohlfahrtspflege zu ihrer höchsten technischen Vollendung. Die reiche Gliederung und großartige Geschlossenheit seines Werkes ist, einmal zerfallen, in langen Jahrhunderten nicht wieder erreicht worden. Bedeutende Sozialhistoriker haben trotzdem das Altertum eine 'Welt ohne Liebe' genannt. Wir sind heute zurückhaltender mit solch allgemeinen Urteilen. Augustus mag in manchen Augenblicken seines Privatlebens dem Zuge seines Herzens, dessen Härte die Jahre gemildert hatten, gefolgt sein — in seinem System der Wohlfahrtspflege hatten solche Regungen keinen Raum. Rein nach den Bedürfnissen persönlichen Machtwillens schaltet ein leidenschaftsloser Politiker eigenherrlich, nur seinem willenszäh erstrebten egoistischen Lebensziele stets treu bleibend, mit einer Welt. Seine mit soviel Eifer umworbenen römischen Bürger gelten ihm menschlich kaum mehr als jene ägyptischen und afrikanischen Untertanen, mit deren Lebensarbeit er den Pöbel seiner Hauptstadt zufrieden erhält.

Der Durchbruch reinen Sozialwillens in die Welt erfolgt erst in einer neuen Epoche der Geschichte. Ihn bringt das Christentum. Augustus vernichtet Roms Wohltäter, wenn sie ihm im Wege sind. Kaum zwei Menschenalter nach ihm (57 n. Chr.) dringt des Galiläers Predigt auch zu den Römern: 'So nun deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn!' (Röm. 12, 20). 'Seid niemand nichts schuldig, als daß ihr euch einander liebt' (Röm. 13, 8). 100 Jahre später, und die neue Lehre hat in weiten Kreisen des römischen Volkes Wurzel gefaßt. Das Rom der Republik herrscht kraft Erobererrechtes allein im weiten Imperium, Augustus nährt die Hauptstadt mit dem Mark der Provinzen, nie wird das römische Reich ernstlich Volksstaat — die Urchristenheit, auch auf römischem Boden, achtet auch den fernsten Reichsgenossen als Bruder. Dionysius von Korinth (2. Jahrh. n. Chr.) gibt der römischen Gemeinde das Zeugnis: 'Ihr Römer erfüllt gleich euren Vätern mit Ernst die Christenpflicht, allen Brüdern reichlich wohl-

zutun und den vielen Kirchen im ganzen Gemeinwesen das Notdürftige zu senden. Ihr nehmt aller Darbenden Not auf euer Gewissen.'[1])

Die christliche Liebesgesinnung gewinnt im Mittelalter an weithin sichtbarer Wirkung und Großartigkeit. Caritas ist Pflicht jedes Christen, Aufgabe jeder Gemeinschaft, Recht der allesumspannenden Kirche. Der im Altertum Verachtete wird wertvolles, unentbehrliches Glied des *Corpus christianum:* die Armen die Nächsten an Gottes Thron, Lieblinge von Kaiser und Papst; freiwillige Armut eines der höchsten Ideale, von der die Reformbewegungen zehren. Die Reformation erhält dem Armen, dem zu helfen ihr eine Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott ist, die Achtung der Gesellschaft, sie gibt ihm neu die Achtung vor sich selbst: sie schafft den Ehrbegriff des Sich-selbst-Erwerbens.[2])

Seit dann Reformation und Humanismus Staat und Wirtschaft auf sich selbst stellen, ein Wiedererwachen antiker Lebenskräfte; unsere heutige Wohlfahrtspflege ähnelt in manchen Zügen derjenigen der römischen Kaiserzeit überraschend. Wieder wie zu des Augustus Zeiten treiben auch politische Kräfte zur Wohlfahrtspflege, ein weitgespannter, dem augusteischen in vielem gleichender staatlicher Apparat gilt der Sozialtätigkeit. Aber, wo die Verhältnisse gesund sind, beseelen die christlichen Triebkräfte den Organismus. Sie tragen und ergänzen ihn. Staatliche Wohlfahrtspflege von heute sieht Aufgabe und Daseinsrecht einzig in der Erhaltung und Förderung lebendiger Volkskräfte, die augusteische lähmte jeden selbständigen Volkswillen; moderne Wohlfahrtspflege festigt die Grundlagen gesunder Gemeinschaft, die augusteische untergrub sie.

---

## GEMEINGERMANISCHE KULTUR

### Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig

Von Helmut de Boor

Es scheint mir die Pflicht eines jeden, der an einer deutschen Universität skandinavische Sprache und Literatur zu lehren hat, immer wieder und besonders bei der Übernahme seines Amtes zu betonen, wie sehr die Skandinavistik nur ein Glied an dem Gesamtkörper der Germanistik ist, und mit wieviel blutvollen Adern sie mit dem Mutterkörper verbunden ist. Gerade wer sich auch der Erforschung der modernen Literaturen der nordischen Nachbarländer widmet, wird nie darauf verzichten können zugleich voll ausgebildeter Germanist zu sein und sich auch forschend als solcher zu betätigen. Nur dann wird er zu der Erkenntnis der skandinavischen Vorgänge und Erscheinungen der jüngeren Perioden überhaupt vordringen können. Für Mittelalter und Neue Zeit, für die ganze Zeitspanne immer erneuter Aneignung der Antike und der christlichen Religion ist der skandinavische Norden nicht nur im großen sondern vielfach auch im kleinen und im kleinsten betrachtet, doch nur eine Kolonie des größeren und fortgeschritteneren Westeuropa; und fast immer ist Deutschland Vermittler und Eingangspforte neuer Strömungen für den skandi-

1) Vgl. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums S. 14.
2) Vgl. Karl Holl, Ges. Aufsätze Bd. 1; Luther an vielen Stellen.



navischen Norden gewesen. Dies Gemeinsame zu untersuchen und in seinen mannigfachen Brechungen zu beobachten ist die eine der beiden großen Gesamtaufgaben der deutschen Skandinavistik. Sie bringt dazu andere und zum Teil unbedingt eingehendere Vorkenntnisse mit als die einheimische Forschung und wird damit imstande sein, neue und anregende Gesichtspunkte zu liefern. Daneben steht dann die zweite, nicht minder wichtige Aufgabe, die Verschiedenheit und Eigenart der Skandinavischen Länder nicht vergessen zu lassen und damit die auch politisch nicht ungefährliche Meinung zu bekämpfen, als säßen jenseits der Ostsee auch einfach Deutsche mit zufällig anderer Sprache. Niemand wird z. B. leugnen können, daß die skandinavische Romantik in allen ihren Lebensäußerungen von der deutschen Romantik abhängig ist; aber niemand darf darum verkennen, daß die skandinavische Romantik wesentlich anders aussieht als die deutsche.

Ich habe indessen heute nicht an diese spätere Gemeinsamkeit gedacht, sondern habe mich um die Frage jener früheren ursprünglichen Einheit aller Germanen bemühen wollen, die man geläufigerweise als 'Gemeingermanisch' bezeichnet. Daß hinter der Bildungsgemeinschaft eine schließliche Blutsgemeinschaft stehe, ist ein unbestreitbar richtiges Gefühl; und es ist ein naheliegender Schluß, daß die Äußerungen dieser älteren und im Blut bedingten Gemeinschaft um so stärker sein müssen, je tiefer wir in die Zeiten zurückgehen. Denn das, was wir heute grade als das Gemeinsame empfinden, die Zugehörigkeit zu derselben Bildungsgemeinschaft, ist nur eine Konvergenzerscheinung. Hat es doch einstmals, als die germanischen Völker zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Bedingungen in die große klassische Bildungsgemeinschaft eintraten, grade die Merkmale der Verschiedenheit geschaffen. Man kann fast sagen, die verschiedenen germanischen Völker werden, was sie sind, durch die Dauer, Stärke und Art der Durchdringung mit antik-christlichem Geist. Und wenn man die überstraffe Formel gefunden hat, Deutsch sei Germanisch + Bonifatius[1]), und mit dieser konzentriertesten Aussage doch das Wesentliche getroffen hat, so kann die entsprechende Formel für wichtige Teile des Nordens lauten, daß norwegisch = Germanisch + Olaf dem Heiligen sei. Aber eben, was nun *hinter* dieser Formel liegt und was als die andere und allen gemeinsame Komponente in sie eingeht, das 'Germanische' lockt darum nur um so stärker zu der Hoffnung auf starke Gemeinsamkeiten.

Die germanischen Stämme — die, was bemerkt werden muß, noch in den allerersten Jahrhunderten nach Christi Geburt eine wesentlich einheitliche Sprache hatten — haben sich 'auseinander gelebt'. Die Frage wird brennend, ob wir mit dem, was wir von den heidnischen Germanen wissen — und da fällt auf den Norden der Löwenanteil —, ob wir damit 'dem Germanen' Auge in Auge gegenüberstehen, ob wir eine Zeit erreichen, wo Recht und Gesittung, Religion und Poesie allen Germanen ringsum gemeinsam war, ob wir, realer gesprochen, zwischen Tacitus und die isländische Saga in allen wichtigen Punkten ein Gleichheitszeichen setzen

1) Diese Formulierung hat A. Heusler in seinem Vortrag auf der Erlanger Philologenversammlung (gedr. Zs. f. Deutschkunde 1925, 746ff.) als Prägung eines katholischen Theologen mitgeteilt.

dürfen.[1]) Diese Frage hat denn auch die germanistische Wissenschaft seit langem beschäftigt. Als die mit der Romantik erwachende junge Germanistik sich diesem Gebiet zuwandte, erschien ihr die Einheitlichkeit der alten germanischen Zeugnisse unbestreitbar und war namentlich auf dem meistumforschten Gebiet, der Religionslehre, zu der Auffassung einer ursprünglichen Höhe und Durchgeistigung des germanischen Altertums weitergebildet, die entstellt und übertrieben in so manchen völkischen Spekulationen unserer Tage fortlebt. Übertragung nordischer Erscheinungen auf das gesamte germanistische Gebiet waren stillschweigend und selbstverständlich zulässig. Uhlands mythologische Schriften sind für die Forschungsart dieser Generation vorbildlich. An dem Tone zorniger Indignation, mit dem Müllenhoff im letzten Bande seiner Altertumskunde die von Bang und Bugge aufgeworfene Frage nach christlichen Elementen in einer eddischen Dichtung niederschlägt, ermißt man, daß hier nicht nur eine wissenschaftliche Überzeugung verteidigt, sondern daß hier Heiliges vor entstellender Berührung bewahrt werden soll. Was vor Bonifatius hier, vor dem heiligen Olaf im Norden vorhanden war, galt als unantastbare und germanisch eingewurzelte Einheit. Doch Müllenhoffs überragende Abwehr wissenschaftlich unzulänglicher erster Versuche verhinderte nicht, daß die Frage nach der Möglichkeit schärferer Analyse der altgermanischen Quellen erneut gestellt und immer zuversichtlicher bejaht wurde. Die heute so gern verlästerte positivistische Forschung lehrte uns auch hier scheiden; sie hatte scharfe Augen für das Einzelne und sah, daß im Norden denn doch vieles eigen und anders war als auf dem Kontinent und daß auch in den alten Quellen sich Stoffe und Gedanken aus verschiedenen Schichten und Breiten mischen. Sie schied sorglich Tacitus und die Sagas. Sie erst lehrte uns Schichten, Zonen und Wanderungen innerhalb der germanischen Welt erkennen; dies Verdienst soll ihr unvergessen bleiben.

Heute, wo 'die großen Zusammenhänge' nachgerade große Mode in der Wissenschaft geworden sind, sucht auch die germanische Altertumswissenschaft wieder die Gedankengänge der Romantik neu zu beleben und die kulturelle Einheit der vorchristlichen Germanenwelt zu betonen, für die das Stichwort 'Gemeingermanisch' geprägt worden ist. Hier Stellung zu nehmen, ist eine der wichtigsten Aufgaben grade des Skandinavisten als des Kenners der nordischen Quellen, die eben doch nach Masse und Bedeutung bei weitem den Hauptanteil haben.

Zwei Bezeichnungen gilt es zu scheiden. Wir sprechen von 'Altgermanisch' und von 'Gemeingermanisch'. Mit 'Altgermanisch' drücken wir lediglich die unbestreitbare Tatsache aus, daß der Germane vor der Bekehrung etwas wesentlich

1) Unerörtert bleibe hier die Frage nach der Glaubwürdigkeit des taciteischen Berichtes. Die feste Tradition einer ethnographisch-wissenschaftlichen Darstellungsform, die Ed. Norden als den Boden erwies, auf dem auch Tacitus steht, weckt diesem großen Darsteller gegenüber naturgemäß Mißtrauen. Denn sie gewöhnt nicht nur an gewisse Fragestellungen, sondern erwartet auch bestimmte Antworten, deren Schema z. T. sehr alte Ahnen hat. Und was hier noch besonders ins Gewicht fällt, sie warf, als sie ihre Fragestellung zuerst auf die Germanen anwandte, diese noch mit den nahen und besser bekannten Kelten zusammen und übertrug keltische Eigenheiten bedenkenlos auf die Germanen. Dennoch ist die Masse der taciteischen Nachrichten so lebendig und so häufig durch unverdächtige Zeugnisse bestätigt, daß unser Gesamturteil über den Quellenwert der Germania nicht erheblich angetastet werden dürfte.

anderes war als der Bekehrungsgermane. Für das, was vor Bonifatius und Olaf d. H. liegt, sagen wir 'Altgermanisch'. Wir meinen damit aber keine scharfe zeitliche Grenze, sondern suchen die Scheide zwischen zwei Lebensformen, von denen die ältere zeitlich tief in die jüngere hineinreicht und etwa in einer Dichtung wie dem Nibelungenlied nicht nur eine tote stoffliche Reliquie äußerlich aufgreift, sondern die lebendigen Triebkräfte der Helden nachfühlen und neu gestalten kann. 'Altgermanisches' und 'Mittelalterliches' gegeneinander abzugrenzen, heißt in diesem Sinne oft eine Linie durch das Leben, Denken und Fühlen ein und desselben Menschen mitten hindurchziehen. Diese Scheide zwischen 'Altgermanisch' und 'Mittelalterlich' ist ein dauernder Gewinn der Forschung.

'Gemeingermanisch' will dagegen mehr besagen als das Vorige. Es bringt zu dem 'Altgermanischen' die weitere Bestimmung hinzu, daß es auch im heidnischen Germanien eine gemeinsame und gleichartige Kultur gegeben habe, gewissermaßen eine germanische Katholizität vor der christlichen. Es postuliert, daß alle wichtigen geistigen Lebensäußerungen der Völker wie der Individuen wesentlich gleich gewesen seien, bei den Goten der Donaumündung wie bei den Chatten des Tacitus bei den schwedischen Tempelhütern von Upsala und den isländischen Freibauern der Saga. Gemeingermanisch in diesem Sinne besagt unendlich viel mehr als Altgermanisch; und wer von 'Gemeingermanischer Kultur' reden will, hat die Aufgabe, diesen Begriff nach allen Seiten mit Leben zu erfüllen.

Den Kreis der hier vorgelegten Betrachtungen schränke ich absichtlich auf die Zeit der schriftlichen Quellen ein und halte mich wesentlich an die geistige Kultur. Denn nur in diesem Sinn wird 'Gemeingermanisch' zum zentralen Problem der neueren Forschung. Unsere Grenze nach oben ist Tacitus. Der viel ältere Perioden umfassende Gebrauch von 'Gemeingermanisch', der unter Betrachtung archäologischer Verhältnisse z. B. in Kauffmanns Altertumskunde Anwendung findet, bleibt hier außer Betracht.

Man hat ein Recht, diesen Begriff zu pressen. Denn natürlich hat man von je gewußt, daß die enge rassenmäßige Zusammengehörigkeit der Germanen ebenso wie ihre sprachliche Einheitlichkeit auch in ihrer geistigen und materiellen Kultur einen gewissen Grad von Übereinstimmung mit sich bringen muß. Es ist nicht erst eine neue Erkenntnis, daß man die großen Wanderungsbewegungen von den Teutonen an bis zum Erblassen der Wikingerunternehmungen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen hat, mögen die einzelnen Anstöße auch verschieden gewesen sein, Übervölkerung oder Hungerjahre, Naturkatastrophe oder feindlicher Druck. Zuletzt setzt die Beweglichkeit doch eine ungefähr gleichartige materielle Kultur voraus, ein Stadium, wo zwar ein Drang zur Seßhaftigkeit schon erreicht ist, wo Land schon Besitz und nicht nur Weidetrift war, wo aber Siedelung noch nicht Festhaften bedeutete, sondern wo das Bewegliche, Vieh und fahrende Habe, der Scholle gegenüber in der Bewertung im Vordergrund stand. Dennoch darf man nicht übersehen, daß das Gesicht dieser Wanderzüge nicht überall das gleiche gewesen ist. Die beiden Wunschmomente der Wandernden waren 'Land' und 'Beute'. Die Cimbern und die Ostgermanen waren wandernde Völker, bei denen der Wunsch nach Siedlungsboden, nach Land überwog. Der spätere

nordische Wiking war, auch wo er sich zu größeren Verbänden zusammentat und selbst, wo er zum Siedler wurde, mehr Individuum, Räuber und Händler; 'Beute' stand für ihn im Vordergrund. Der isländische Auswanderer vollends steht in seiner Bewegung auf einem erheblich anderen Boden; politische und sittliche Impulse, Unabhängigkeitssinn und Festhalten am Hergebrachten sind als Triebkräfte in die Wanderung eingespannt. Bedenklich wäre es, hier über dem umfassenden Gesichtspunkt die Verschiedenheit der inneren Triebkräfte zu übersehen. Und gerade das wird man verlangen müssen, wollte man der Prägung des Begriffes 'Gemeingermanisch' inneren Halt gaben. Denn Wanderung und der dahinter liegende Zustand materieller Bauernkultur sind ohne Zweifel nichts, was dem Germanen besonders eigentümlich wäre.

Indessen ist nicht zu leugnen, daß das Gemeinsame bei den Germanen weiter und tiefer geht. Es erstreckt sich vielmehr in die ganze soziale Gliederung und von dort in die Anschauungen von Recht und Sitte hinein. Die gesellschaftliche Grundstruktur, die sich auf Familie und Sippe aufbaut, tritt in der Tat ebenso klar aus der Darstellung des Tacitus hervor wie aus den intimen und anschaulichen Schilderungen der nordischen Sagas. Und sie wird ebenso überall klar, wo germanische Rechtsurkunden einigermaßen unzerstört zur Aufzeichnung gelangt sind. Die Schilderung etwa, die Tacitus Kap. 26 über die Art der Landesverteilung bei den Germanen gibt und die er sich als eine Art Kollektivbesitz des gesamten Bodens vorzustellen scheint, wird nichts wesentlich anderes schildern wollen als die starke Gebundenheit des einzelnen an die genossenschaftlich geregelte Feldbebauung und als den daneben bestehenden wirklichen Gemeinbesitz in der Allmende, wie wir beides auf allen germanischen Gebieten kennen. So ist auch die Stellung der Frau, die Regelung des Erbganges und vieles andere, wie es Tacitus schildert und andere Quellen erkennen lassen, überall wesentlich die gleiche. Selbst da, wo sich ein Individualismus am stärksten entwickelt hat, bei den Bauern der Isländersagas, sehen wir dasselbe Eingebettetsein in Sippen- und Familiengemeinschaft. Als diese Nordgermanen unter dem Eindruck des herandrängenden Christentums über Ende und Untergang der Welt zu grübeln beginnen, da erscheint es ihnen als Vorbote der vollen Auflösung, daß die Sippenheiligkeit zerreißt. Diese gesellschaftlich-rechtliche Struktur greift aber noch tiefer ins Sittliche hinein.[1]) Sie zwingt den Einzelnen kraft sittlicher Forderungen zu einer bestimmten Lebenshaltung, deren Höhepunkt und Quintessenz die Forderung der Treue ist, die Gemeinsamkeit in Haß und Liebe und die daraus entspringende höchste Pflicht der Rache. Es gibt kaum ein Kapitel der Germania, das sich so wie das 21. über die Blutrache und das Wergeld ohne weiteres auf die isländischen Zustände anwenden läßt. Hier wie dort die Pflicht, Freundschaften oder Feindschaften 'patris seu propinqui' wie ein Ding zu erben, hier wie dort die Rache als Rechtsinstitution und als Sippenaufgabe; hier wie dort die Ablösbarkeit, an der ebenfalls die Sippe teilnimmt. Diese überindividuelle Bindung des einzelnen an eine Institution, die für ihn alles andere als

1) Vgl. A. Heusler, Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit in: Germanische Wiedererstehung, Heidelberg 1926, 156—204.



eine Bequemlichkeit war, ist der stärkste Ausdruck der ganzen kollektivistischen Familien- und Sippenorganisation, die wir überall als die tragende Grundlage germanischen Lebens spüren. Soweit haben wir ein Recht, von gemeingermanischer Kultur zu sprechen.

Aber wieder wird man die Bemerkung machen müssen, daß damit nichts typisch Germanisches erreicht ist. Die Blutrache finden wir als sittlich-rechtliche Forderung und Institution überall, wo wir Völker auf der gleichen Stufe ausgeprägter Sippenmäßigkeit beobachten. Wir greifen abermals nichts, was die Feststellung einer spezifisch gemeingermanischen Kultur rechtfertigte.

Wollen wir hier abermals tiefer dringen, so bleibt die Frage, ob das Ethos der Rachesittlichkeit überall das gleiche gewesen ist. Die Heldendichtung, auf die ich später zurückzukommen habe, hat sich insbesondere dieser Pflicht bemächtigt und hat sie mehr als irgendetwas anderes zur treibenden Kraft ihrer handelnden Personen gemacht. Sie hat dieser Treupflicht eine so hochgespannte Weite gegeben, daß sie unzweifelhaft nicht als einfache Wiedergabe sondern nur als Idealisierung der Wirklichkeit erscheinen kann. Doch nicht nur die aristokratische, auf dem Boden der Gefolgschaft groß gewordene Heldendichtung, auch die nüchternen isländischen Sagas umkleiden diese eine Seite des Daseins ihrer Helden mit einer Inbrunst und Ergriffenheit, die ihnen sonst fremd ist.[1]) Die Rache ist hier aus einer Institution zu einem Kultus geworden, und wenn die skandinavische Runenforschung recht hat[2]), so hat sie hier aus einigen der wichtigsten Runenurkunden im religiösen Leben der Nordgermanen den einzigen Punkt herausgelesen, wo eine sittliche Institution ihre höhere Weihe in der Verknüpfung mit dem Übermenschlichen, in ihrer Darstellung als göttliche Forderung gesucht hat. Rein äußerlich betrachtet, verhält sich der christliche Isländer der letzten isländischen Freiheitszeit nicht wesentlich anders als der noch heidnische isländische Neusiedler, wie Heusler (Zum isländischen Fehdewesen der Sturlungenzeit, Abh. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1912) betont, und dieser wird sich ungefähr ebenso verhalten haben wie seine norwegischen Vorfahren. Aber das ist keinesfalls mehr die halb instinktive und blutgebundene Institution eines primitiven Rechtsempfindens, sondern es ist eine schwere sittliche Forderung, über die man grübelt, die man im Idealen zu verankern versucht. Wie die Racheforderung für den seßhaften und mit seinem Hofe verwachsenen isländischen Siedler mehr Selbstverleugnung und Aufopferung verlangt als von dem wandernden Germanen, so erscheint diese Pflicht nunmehr selbst als bewußtere, kraft sittlicher Impulse dem Leben abgerungene sittliche Tat. Die Pflicht bleibt dieselbe, der Pflichtbegriff vertieft und versittlicht sich.

Wir können danach vielleicht vorsichtig formulieren, daß als gemeingermanisch all das erscheint, was aus der sippenmäßigen Gesellschaftsgliederung hervorgeht. Aber das sind dann meistens Erscheinungen, die man nicht als spezifisch germanisch ansprechen kann, sondern als allgemeiner gültige Ausstrahlungen betont sippenmäßiger Kultur betrachten muß. Wo deren Grenzen aber überschritten werden —

1) Siehe S. 288 Anm. 1.

2) Vgl. Magnus Olsen, Eggjumstenens Indskrift med de äldre runer, Kristiania 1919; O. v. Friesen, Rökstenen, läst och tydd, Stockholm 1920.





und das sind gerade die höheren Bezirke —, da versagt diese germanische Gemeinsamkeit.

So gibt bereits die über der inneren, rechtlichen Gliederung sich wölbende politische Organisation kein einheitliches Bild mehr. Tacitus selbst kennt den Unterschied von Völkern, die einen König haben, und solchen ohne König und sieht die tiefer greifenden Folgen dieser Verschiedenheit ein. Als typische Königsvölker treten die Ostgermanen in unseren historischen Gesichtskreis, und unter ihnen sehen wir wieder die wandilische Gruppe mit ihrer starken religiös-kultischen Verknüpfung von Königtum und Priestertum. Wie die ostgermanischen Völker zeigen im Norden die Schweden dieselbe Neigung zur Bildung von zentralisiertem Großreich, wovon schon Tacitus zu berichten weiß und was uns unsere spätere Kenntnis des Nordens durchaus bestätigt. Auch hier sehen wir, wie sich im Königsorte Uppsala Königsmacht und Kultzentrum verbinden, und es hat viel für sich, wenigstens zeitweise an eine enge Verbindung von Königs- und Priestertum im alten Uppsala zu denken.[1]) Dem steht in Norwegen wieder eine ausgesprochene Neigung zum beschränkten Gaukönigtum und zu einer festen Bewahrung der Thingfreiheit gegenüber. Der Gedanke des zusammenfassenden Königtums dringt hier erst spät und mit Gewalt durch, gesättigt und gestärkt durch das Vorbild des römisch-fränkischen Herrscherideals Karls des Großen, wofür der Name Magnus im norwegischen Königshause ein Symbol ist. Und in Island verwirklicht sich noch einmal und zum letztenmal der Gedanke der souveränen Gemeinde des alten Sippenstaates und bleibt im Prinzip bestehen bis zur Einverleibung Islands unter die norwegische Krone im XIII. Jahrh. Das Königtum ist keine gemeingermanische Institution. Es ist eine Institution, die schließlich überall durchschlägt, früher oder später, stärker oder schwächer. Sie stärkt sich sichtlich im Zusammenstoß mit der römischen Macht und zieht Kraft aus dem Vorbild römischer Einrichtungen. Sie i s t nicht gemeingermanisch, aber sie w i r d es. Die Gemeinsamkeit steht nicht am Anfang sondern am Schluß; sie ist nicht Ausgang sondern Ziel einer Entwicklung.

Noch weniger kommen wir mit dem Begriff 'Gemeingermanisch' bei den höheren Kulturgütern aus, bei Religion und Poesie.

Es scheint allerdings sicher, daß auch im Religiösen die Germanen auf einer gemeinsamen Basis stehen. Die religiöse Grundstimmung ist im allgemeinen erstaunlich gleichartig bei verschiedenen Stämmen und zu verschiedenen Zeiten. Die Bekehrungsgeschichten sind dafür aufschlußreich. Es fehlt fast immer ein

1) H. Jungner, Uppsala och Vendelkonungarnes mytiska ättefäder. Fornvännen 1919, 79—102. Jungner erblickt in den waffenlos beigesetzten Königen der Gräber von Alt-Uppsala ein königliches Priestergeschlecht von Freyverehrern, die später durch Odinsverehrer, die von Süden kamen, verdrängt wurden. Die Gräber dieser wehrhaften Könige sind die von Vendel und Ulltuna mit ihren Waffenbeigaben. Mag Jungners Deutung das Richtige treffen oder nicht, jedenfalls gehört diese Verschiedenheit mit einer analogen auf ostgermanischem Gebiet zusammen, wo wir neben waffenlosen Gräbern gotischer Herkunft bewaffnete Leichen bei den Burgunden finden, mit einer kurzen waffenlosen Zwischenperiode (vgl. darüber: K. Helm, Spaltung, Schichtung und Mischung im Germanischen Heidentum, Festschrift für Ehrismann 1925, S. 12).

religiöser Fanatismus für die alten Götter und Heiligtümer. Die religiöse Frage wird nicht aus sich selbst brennend, sondern erst dadurch, daß sie sich mit Eingriffen in die politische oder rechtliche Freiheit verquickt.[1]) Denn dem Germanen verknüpft sich weder eine sittliche Forderung noch eine mystische Jenseitshoffnung mit seinen Göttern. Er steht in einem kühleren, rein persönlich-vertraglichen Verhältnis zu ihnen, und wenn er den Schaden, den der Gott nimmt, rächt, so geschieht es eben auf Grund einer eidlich übernommenen Vertragsverpflichtung, die nicht mehr und nicht weniger bindend ist als ein entsprechendes Verhältnis zwischen zwei Menschen.[2]) Es fehlt ferner an einer ausgebildeten und durchorganisierten Priesterkaste, auch da, wo sich der Tempeldienst zu bedeutender Höhe entwickelt hat. Darin unterscheiden sich die Germanen scharf von den keltischen Nachbarn im Westen, aber auch von den slawischen im Osten. Und damit fehlt das wichtige organisatorische Zentrum eines religiösen Widerstandes. Da wo wir eine gewaltsame Bekehrung finden — am genauesten ist das bei den Sachsen und in Norwegen zu beobachten —, haben wir es denn auch zuerst mit politisch-rechtlichen Gegensätzen zu tun. Es handelt sich um die Abwehr der fränkischen Fremdherrschaft hier, der politischen Machtentfaltung des zentralen Königtums gegen die Thingfreiheit auf der anderen Seite. Der Kampf gegen die Kirche war dabei das Sekundäre; weil sie ihre Interessen mit denen der angreifenden politischen Mächte verknüpft hatte, wurde auch sie zum Feind.

Doch selbst hier ist die Vorstellung der Einheitlichkeit nicht zu überdehnen. Warnend stehen die Verhältnisse innerhalb der skandinavischen Gruppe selbst dem entgegen. In Island vollzog sich der Übergang vom Heidentum zum Christentum innerhalb von etwa 20 Jahren verhältnismäßig reibungslos, wenigstens wenn man die Streitigkeiten in dieser Sache mit den Formen vergleicht, mit denen auch persönliche Angelegenheiten weit minderen Gewichtes sich vollziehen können. Jedenfalls spielen in allen Auseinandersetzungen auf Island religiöse Momente kaum eine Rolle, und die Annahme des Christentums als Staatsreligion beruhte auf rein staatspolitischen Erwägungen. In Schweden scheint es dagegen wirklich, als könne man von einem hartnäckigen Widerstand sprechen. Die schwedische Bekehrungsgeschichte zieht sich durch mehrere Jahrhunderte hin und trägt den Kreuzzugsgedanken in die Gemüter hinein. Wie zu heidnischer Zeit hier die stärkste Entwicklung eines zentralen Bild- und Tempelkultes stattgefunden hat, die stärkste heidnisch-religiöse Entfaltung eintrat, so ist dieser religiöse Zug mit einer Neigung zur Mystik dem Schweden immer eigen geblieben. Er war im Norden der glühendste Katholik. Das religiöse Moment ist eines der hauptsächlichsten Charakte-

1) Vgl. meinen Aufsatz: Germanische und christliche Religiosität in der Zeitschrift 'Zeitwende' I 252ff.

2) Für dies Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist die Geschichte von dem Goden Hrafnkel und seinem Pferd Freyfaxi besonders charakteristisch. Er hatte dies Roß dem Gotte Freyr geweiht und geschworen, jeden zu töten, der das Roß unrechtmäßig benutze. Als dieser Fall eintritt, erklärt er dem Übeltäter, daß ihm an sich an seinem Tode nichts gelegen sei, aber sein Versprechen verbinde ihn dem Gott gegenüber. Und wirklich vollzieht er die Rache für die Benutzung des Pferdes.

ristika der schwedischen Volksballaden gegenüber den dänischen und norwegischen. Und bis in die Dichtung der Lagerlöf und Strindbergs geht — uns allen erkennbar — jener Zug zur religiösen Mystik als uraltes schwedisches Erbe. Derartige Beobachtungen stimmen skeptisch auch gegen die Annahme allzu weitgehender Gemeinsamkeit der germanischen Gemütsart.

Fragen wir nun statt nach der religiösen Stimmung nach den tatsächlichen Ausdrucksformen, so tritt auch hier eine gemeinsame Grundlage sicherlich deutlich hervor. Denn das, was einer gewissen allgemein entwicklungsgeschichtlichen und speziell einer religionsgeschichtlichen Stufe entspricht, auch hier zu finden, darf als selbstverständlich erwartet werden. Vorstellungen naturhafter Dämonen und daraus gesteigerter Göttergestalten und Seelenvorstellungen mannigfacher Art sind natürlich vorhanden. Aber auch hier wird man verlangen dürfen, daß die Gleichheiten präziser seien. Und da wird man sagen dürfen: die große Rolle des Totenkultes in frühgermanischer Zeit wird doch nicht allein auf dem Glücksumstand der Grabfunde beruhen, sondern tatsächliche Geltung haben. Denn nicht nur die archäologischen Funde sondern auch der ältere und neuere Volksglaube zeigt so viele und allenthalben übereinstimmende Gestalten animistischer Natur, daß weder an der gemeingermanischen Grundlage noch an der Bedeutung der ganzen Vorstellungsgruppe gezweifelt werden kann. Wieder sind wir mit Totenkult und Seelenglauben bei Zügen sippenmäßiger Geltung; die Familie ist Trägerin dieser Kulte und Vorstellungen.

Dem entspricht das hohe genealogische Interesse bei allen Germanen. Dies ist an sich noch kein religiöser Zug. Aber wir finden ein eindringliches Streben all dieser Genealogien nach der göttlichen Spitze ebensowohl im Gapt-Gaut der Amalergenealogie des Jordanes wie in dem Yngvi-Freyr der schwedischen Ynglinge wie in dem Odinn des sagenhaften Völsungenstammbaumes wie im Woden der angelsächsischen Königsgeschlechter wie endlich in dem 'Meerwunder', das Fredegars Frankenchronik an die Spitze der Merowingerdynastie stellt. Diese Freude an dem Zurückleiten der berühmten und herrschenden Geschlechter auf eine göttliche Gestalt wird nicht einmal von der Kirche sofort gebrochen. Sie zeigt die rein genealogische Interessiertheit in einem religiösen Licht. Und wie die einzelne Familie, so sucht auch das Volk eine abstammungsmäßige Verbindung mit einer Gottheit. Mit Recht betrachtet Helm (Germanische Wiedererstehung, Heidelberg 1926, S. 313f.) jene stammbaumhaft miteinander verbundenen und auf einen göttlichen Ahnen zurückgeführten Kultverbände der taciteischen Urgeschichte als alte Verbände gemeinsamen Ahnenkultes. Die stete Suche nach dem Heros Eponymos der einzelnen Stämme, soviel späte Gelehrsamkeit Teil daran hat, wurzelt in derselben religiös bestimmten und aus dem Ahnenkult erwachsenen Anschauung.

Toten- und Ahnenkult sind, das dürfen wir sagen, gemeingermanisch. Das bedeutet noch nicht, daß die Kultformen gleichmäßig zu allen Zeiten und an allen Orten gewesen seien. Schon Tacitus weiß von dem großen Unterschiede der Leichenverbrennung und der Leichenbestattung, hinter denen sicherlich verschiedene religiöse Vorstellungen über die Seele und deren Behandlung liegen. Und die

Grabfunde bestätigen uns vollauf, daß es für die Behandlung der Toten lokal umgrenzte und von der Nachbarschaft deutlich sich abhebende Einzelgebiete innerhalb der germanischen Gesamtwelt gibt.[1]) Nur soweit geht das Gemeinsame wieder, daß man die zentrale Bedeutung eines auf sippenmäßiger Grundlage ruhenden, mit Ahnenverehrung verknüpften Totenkultes überhaupt feststellen kann. Und auch damit sind wir wieder nicht bis zu einer typisch germanischen Gemeinsamkeit vorgedrungen.

Ganz anders sehen die Verhältnisse wieder auf dem höheren Plane des Götterkultes aus. Man dürfte Mühe haben, mit unanfechtbaren Gründen auch nur eine einzige Göttergestalt als gemeingermanisch und in allen Teilen als gleichermaßen verehrt zu erweisen. Ich möchte ausdrücklich auch hier Ziu-Tyr und Wodan-Odinn einbeziehen. Zwar dürfte nach dem sprachlich-vergleichenden Befund die indogermanische Geltung des alten Himmelsgottes Ziu-Tyr nicht zu erschüttern sein, und die Skepsis, die von schwedischer Seite selbst hiergegen aufgetreten ist[2]), besteht nicht zu Recht. Aber ebenso sicher hat Helm recht, wenn er (German. Wiedererstehung S. 315) hervorhebt, daß er nicht mehr überall in gleicher Auffassung verehrt worden ist. Ich möchte als noch wichtiger hervorheben, auch nicht mehr überall mit gleicher Stärke. Für weite Teile Skandinaviens fehlt im Ortsnamenmaterial das Zeugnis für seinen Kult ganz. Wo er insbesondere zu Hause ist, in Dänemark und Westnorwegen[3]), scheint er in enger Verknüpfung mit gewissen Gestalten eines Fruchtbarkeitskultes zu stehen. Auf festlandgermanischem Gebiet sind bekanntlich die Schwaben besondere Ziu-Verehrer gewesen. Es bleibt daher trotz Neckels andersartiger Auffassung[4]) nach wie vor am wahrscheinlichsten, daß auch die Gottheit des Semnonenhaines, die Tacitus als '*regnator omnium deus*' bezeichnet, eben Ziu gewesen ist.

Ist hier bei einer Gottheit, die eine Naturerscheinung personifiziert, die gemeingermanische Grundlage unbestreitbar, so gilt im übrigen wesentlich das Bild, das schon aus der Schrift des Tacitus hervorgeht; lokal begrenzter Kult der einzelnen Gottheit mit einem Kern und einem Verbreitungsgebiet, das im taciteischen Bericht als Kultgemeinschaft hervortritt. Und was im groben Tacitus mit seinem Nerthusheiligtum, dem Semnonenhain, dem göttlichen Brüderpaar der Naharnavalen usw. lehrt, das bestätigen die römisch-germanischen Funde des Rheinlandes mit ihrer stattlichen Zahl öfters sehr deutlich lokal gebundener Gottheiten, die in fast verblüffender Weise von der gewohnten eddischen Götterwelt abweichen. Das gleiche lehrt die skandinavische Ortsnamenforschung[5]) unter Führung des

1) Reiches Material liefern die einschlägigen Kapitel von Helms Altgerman. Religionsgeschichte, Heidelberg 1913. Erneut hat die Verschiedenheit der Grabgewohnheiten Helm in der Ehrismannfestschrift 1925 S. 10ff. betont. Ferner: Th. Petersen, Meldalsfundene S. 47ff.; Haakon Shetelig, Norges forhistorie, Oslo 1925.

2) Elias Wessén, Forntida gudsdyrkan i Östergötland, 1922.

3) M. Olsen, Hedenske Kultminder i Norske Stedsnavne, Kristiania 1915, S. 37 u. 196; G. Schütte, Hjemligt Hedenskab, Kopenhagen 1919, S. 111.

4) G. Neckel, Neue Jahrb. 1926 S. 139ff., sucht diesen Gott mit Wodan gleichzusetzen.

5) M. Olsen aO. sowie: Ättegård og Helligdom, Oslo 1926. Dies neue Werk behandelt nicht nur die kultischen Ortsnamen sondern eine Reihe von Hofnamentypen überhaupt, aus

Norwegers Magnus Olsen. Auch sie zeigt lokale Begrenzung einzelner Kulte, die in Dänemark anders liegen als in Schweden, in Westnorwegen anders als im östlichen Inland und abermals anders als in Island. Und wie die örtliche, so gibt die zeitliche Gliederung verschiedene Bilder. Aus den Ortsnamen treten als hauptsächliche Kultgötter Gestalten hervor wie Njordr , Ullr, Ullin u. a., die teils überhaupt nicht mehr, teils nur noch sehr schattenhaft in der Zeit unserer mythischen Dichtung hervortreten und von den großen Göttern der späteren Zeit, Odinn und Thor überglänzt werden. Der uns bekannte Zustand des Nordens ist das letzte Entwicklungsstadium des spezifisch nordischen Heidentums, das Resultat sehr komplizierter Schiebungen, Schichtungen und Wandlungen. Aus Tacitus kennen wir den Kultkreis der Nerthusvölker mit dem Wagenheiligtum auf einer Insel der Ostsee. Wir werden nach Dänemark gewiesen, wo das Ortsnamenmaterial und sagenhafte Geschichte sei es den Nerthuskult selbst, sei es verwandte Fruchtbarkeitskulte (Frodi)[1]) erkennen lassen. Von diesen Nerthusvölkern aus sehen wir eine ganz bestimmte Ausstrahlung nach dem westlichen Norwegen hinüber, wo die Insel Tysnäsö, das alte Njardarlog ein bedeutendes Zentrum gewesen zu sein scheint und von wo sich der Kult des entsprechenden männlichen Fruchtbarkeitswesens, an die Bedürfnisse der Fischerbevölkerung angepaßt, längs der Wasserstraßen verbreitet zu haben scheint. Für Island hatte Njord dagegen geringere Bedeutung, und auch nach dem eigentlichen Schweden ist sein Kult nicht breit vorgedrungen. Dort treffen wir vielmehr eine verwandte Gestalt mit ähnlichem Kult (Wagenumzug) in dem spezifischen 'Schwedengott' Freyr, dem eigentlichen Herrn des Tempels von Uppsala und eng verbunden mit dem schwedischen Königshause der Ynglinge. Ein Yngling war es denn auch, mit dem der Kult ins Drontheimsche hinüberkam; und von hier aus fand er spärliche Ausbreitung in Norwegen. Endlich können wir bis auf die Familie genau die isländischen Siedler angeben, die als Freyverehrer Namen und Kult des Gottes nach Island mitgenommen haben.[2]) Neben diesen beiden 'großen' Fruchtbarkeitsgöttern stehen die kleineren, weniger umfassenden, steht Baldr, Fjolnir, Byggwir, Frodi, der halb mythische Dänenkönig. Sie alle sind verwandte Gestalten, in Bedeutung und Kult — soweit wir davon wissen — nahe zusammengehörig; sie alle von der Art des alten Ing-Yng des Ingväonenkreises. Aber keiner von ihnen oder von ihrer Kultart scheint bei den eigentlichen Festlandgermanen, den Vorfahren der Deutschen, eine Rolle gespielt zu haben. Und auch von diesen Fruchtbarkeitsgottheiten der Ostseegermanen kann man nicht sagen, daß sie ein und dieselbe Gottheit seien. Diese Anschauung, die der alten Theorie von der 'Hypostase' zugrunde liegt, ist nicht mehr haltbar. Danach sind verwandte Göttergestalten nur verschiedene Benennungen einer und derselben, von ihren Verehrern unter dem anderen Namen auch jederzeit erkennbaren Gottheit, von der sie häufig

---

denen sich bestimmte Entwicklungslinien ergeben. Auch hier lernen wir, wie sehr die Ortsnamentypen Sache der Einzelentwicklung sind und wie einige der wichtigsten Namentypen erst einer relativ späten Zeit (Völkerwanderungs- oder Vikingerzeit) angehören.

1) G. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Baldr, insbes. S. 106ff.

2) Vgl. den Artikel Freyr von E. Mogk in Hoops' Reallexikon der germanischen Altertumskunde.

besondere Einzelzüge ihres Wesens verkörpern oder personifizieren. Die Hypostase hat also neben der allgemein auf dem ganzen Gebiet bekannten und verehrten Hauptgottheit sekundäre Bedeutung und lebt nur als eine Ausstrahlung dieser Gottheit. So dürfen wir heute nicht mehr denken. Die verschiedenen Fruchtbarkeitsgottheiten, die wir hier betrachtet haben, sind nicht Unterteile eines Oberbegriffes 'Freyr', sondern sie sind eine Reihe von selbständigen, aber religionshistorisch nahe verwandten Gottheiten mit entsprechend verwandtem Kult. Sie alle haben ihre ursprünglich lokale und begrenzte Bedeutung; sie haben ihren Kult verschieden energisch und verschieden weit ausgebreitet, sie haben in den Händen ihrer Verehrer selbst neue Züge angenommen, und dichterische Phantasie hat aus ihrem Kultrahmen erwachsende Mythen erzeugt. Endlich hat eine letzte, spekulativ veranlagte Generation mit einem Überblick über weitere Gebiete ihre Verwandtschaft beobachtet und diese Beobachtung durch Herstellung genealogischer Zusammenhänge zwischen einzelnen Gliedern dieser religionsgeschichtlichen Gruppe auszudrücken versucht. Aber all dies ist nichts, was sich auf der gemeingermanischen Ebene bewegt, sondern es hat innerhalb der germanischen Welt jeweils seine spezielle Entstehungsgeschichte. Nicht anfängliche Gemeinsamkeit sondern Wanderung, Wandlung und Schichtung stehen im Vordergrund. Und wie ein Teil der germanischen Welt von dieser ganzen Vorstellungsmasse überhaupt nicht berührt wird, so greifen auf der anderen Seite gerade hier sicherlich Einflüsse von außerhalb der germanischen Welt in die Entwicklung ein, oder wenigstens muß sich die Forschung ernstlich mit der Möglichkeit solcher außergermanischen, in diesem Fall südländischen Einflüsse beschäftigen.

Unter ähnlichen Gesichtspunkten verlangt das Odinsproblem betrachtet zu werden. Auch er ist ein groß gewordener Einzelner unter vielen seines Typs, für den der interpretierende Römer den Namen Mercurius bereit hatte. Die herrschende Meinung hält Wodan für einen Gott der rheinischen Germanen, dessen Kult sich von hier aus durch Mittel- und Niederdeutschland nach Skandinavien verbreitet, Oberdeutschland dagegen kaum berührt hat. In der Tat ist auch mit dieser Auffassung die entscheidende Tatsache festgestellt, daß auch Wodan eben nicht gemeingermanisch ist, sondern daß auch er dem Gesetz von Entstehungskern und Ausbreitungszone unterliegt. Ob Kern und Verbreitungszone so richtig angegeben sind oder ob sie nicht umgekehrt liegen, ist keine unumstrittene Frage. Es spricht manches dafür, daß mindestens der Ausgangspunkt nicht am Rhein gelegen hat.

Der Schwede Wessén hat versucht, Odinn ursprünglich zu einem Gott der mittelschwedischen Gauten zu machen, identisch mit dem Gaut der Jordanesgenealogie. Er wäre dann mit den Goten südwärts gewandert, und die Tatsache, daß der Odinskult nach Dänemark nicht von Süden oder Westen, sondern von Schweden her gelangt ist[1]), fände damit ihre ansprechende Erklärung. Andererseits ist er in das eigentliche Reich Schweden von Süden her eingedrungen und hat sich

1) Vgl. G. Schütte. Dänisches Heidentum (Heidelberg 1923) S. 127. 'Die eigentliche «Odinisierung» Dänemarks geht nicht direkt von Deutschland aus, sondern vom skandinavischen Festland. Deshalb wird Jütland zuletzt und teilweise fast garnicht berührt.' Als Zeitpunkt des Vordringens gibt Sch. die Skjoldungenzeit an.



ein Mitbesitzrecht am Tempel von Uppsala erworben. Aber in dem Kult Schwedens, wie er aus dem Ortsnamenmaterial hervortritt, hat er nie die Rolle gespielt, wie Freyr und Ullr. Und auch in Norwegen ist und bleibt Odin ein relativ später Eindringling — älter zwar als Freyr, aber ohne die starken und festen Wurzeln zu finden, die Thor dort hat. Für Island vollends darf er so wenig wie Freyr als lebendige Macht von allgemeiner Bedeutung betrachtet werden.

Das, was Wesséns Theorie plausibel macht, ist die verschiedene Wanderungsrichtung Odins in Dänemark und Schweden, die sein Ausbreitungszentrum in der Zwischenlandschaft Gautland nahe legt. Doch hätte auch eine andere Auffassung dieselbe Tatsache für sich. Die Erhöhung Odins zu der überragenden Stellung, die er hat, ist auch bei den südwärts gewanderten Goten denkbar. Wenn die Ausbreitung des Odinskultes auf den bekannten Wegen der südöstlichen Kulturströme[1]) nach dem Norden gelangt wäre, so würden auch diese Wege Dänemark von Osten, das alte Schwedengebiet von Süden her erreicht haben, so wie es mit den Runen der Fall gewesen ist. Gerade die enge Verbindung, die für die nordische Überlieferung zwischen dem Gott und der Runenmagie besteht, läßt den Verbreitungsparallelismus von Kult und Runenkunde erwünscht erscheinen. Auch deutet, was Salin in seinem genannten Buch schon berührt hat, die gelehrte nordische Urgeschichte, der man nicht allen Wert absprechen darf, auf eine Kenntnis der südöstlichen Herkunft des Odinskultes, und man wird überlegen müssen, ob die große Zahl der eleganten Götterfabeln, die sich gerade an die Person Odins knüpfen und die als Typ den Göttergeschichten der Antike recht nahe stehen, nicht eine lebhaftere Berührung mit der antiken Welt voraussetzen. Die Frage auch nur einer Lösung näher zu bringen, kann hier nicht meine Aufgabe sein; es genügt mir, angedeutet zu haben, daß das Odinsproblem in ein neues Stadium der Auflockerung und Diskussion getreten ist.

Wie aber auch die Entscheidung fallen wird, so viel ist sicher, daß Wodan niemals ein Gott der gesamten Germanenwelt gewesen ist. Ob von Westen oder von Osten vordringend, er ist immer nur in Nord- und Mitteldeutschland zu Hause gewesen.[2]) Denn hier allein finden sich die drei Zeugnisse für einen Odinskult, der Name des Mittwoch als Wodanstag, die Bezeichnung des wilden Jägers als Wodan und die Ortsnamen mit Wodan als Zusammensetzungsglied. Ob dagegen die Interpretatio Romana 'Mercurius' immer einen Wodanskult bezeugt und nicht vielmehr nur auf eine Gottheit von religionsgeschichtlich ähnlichem Typ weist, muß erneut

1) Bernhard Salin, Die altgermanische Tierornamentik. Stockholm 1904.

2) Auf Süddeutschland weist eine Stelle in der Vita des heiligen Columban von Jonas von Bobbio. Hier wird berichtet, wie Columban die heidnischen Alemannen beim Opferfest antrifft. Sie geben an: se deo suo Wodano (sic Mercurium, ut quidam ajunt, illi vocant) litare velle. Indessen hat jener norditalienische Geistliche mit den Alemannen nie direkt zu tun gehabt. Seine germanischen Erfahrungen liegen auf dem Gebiet seiner Missionstätigkeit am Niederrhein (vgl. den Artikel Jonas v. B. in der Encyclopädie der protestant. Theologie und Kirche, Bd. 9). Hier dürfte er auch seine Kenntnis von der Übereinstimmung der Interpretatio Romana Mercurius mit dem Germanischen Götternamen Wodan her haben. Ein unanfechtbares Zeugnis für Wodan in Oberdeutschland ist diese vereinzelte Stelle jedenfalls nicht.

untersucht werden; die einzige Stelle, wo wir den germanischen Namen des Mercurius wirklich hören, der Stein des Mercurius-Hanno, gibt immerhin zu denken. Jedenfalls aber darf die höchste Gottheit im heiligen Hain der Semnonen nicht als Wodan interpretiert werden.[1])

Was hier über einige der großen Göttergestalten wenigstens etwas näher ausgeführt werden konnte, gilt nun auch für das, was wir für die Kultformen sagen können. Was Tacitus über die Bildlosigkeit des germanischen Götterdienstes sagt, mag immerhin einen Klang typischer Ethnographie in sich tragen und eine Generalisierung sein, die übrigens der Schriftsteller selbst in den Schilderungen einzelner Kulte (Nerthus, Isis) schon korrigiert hat; mindestens in dem einen sehr wichtigen Fall des Kultes im Semnonenhain (Germania Kap. 39) können wir an der Bild- und Tempellosigkeit nicht zweifeln. Dem steht im Norden des ausgehenden Heidentums eine sehr weitverzweigte Tempelorganisation gegenüber, eine Organisation, die an die späte nordische Bezeichnung 'hof' für Tempel anknüpft und das Land mit einem Netz von Tempelstätten derart überzog, daß die christliche Kircheneinteilung ohne weiteres daran anknüpfen konnte. Die norwegische Ortsnamenforschung hat hier aufschlußreiche Wege gewiesen.[2]) Das Wort 'hof' hat nur im Norden die spezielle Bedeutung eines Tempels von einem speziellen Stil. Und die Ausgrabungen auf Island und in Norwegen haben an solchen 'hof'-Stätten die Grundrisse von Gebäuden freigelegt, die man wieder und wieder zum Grundriß der christlichen Kirche in Beziehung gebracht hat.[3]) Hier sehen wir eine späte und für das geistige Gesicht des Nordens ungeheuer wichtige Kultform erst entstehen, und jeder wird sich scheuen, hier im Ernst das Gleichheitszeichen zwischen Tacitus und den Sagas zu verteidigen. In noch höherem Maße gilt das für die großen Kultzentren im Norden, Hleidra, Uppsala mit ihrem periodischen und durchgestalteten Kult. Sie sind erst recht nicht 'gemeingermanisch' sondern aus besonderen Bedingungen gerade nur hier entstanden. Sie setzen eine gesteigerte politische Organisation, eine Fülle von Macht und Reichtum voraus, wie sie nicht überall bei den seßhaft gebliebenen oder gewordenen Germanen eingetreten und so lange gedauert haben wie bei den schwedischen und dänischen Großreichen. Aber neben den innergermanischen Schichten und Wandlungen werden die südländischen Einflüsse auch hier nicht gefehlt haben, und es wird weiterer Forschung vorbehalten bleiben festzustellen, wie weit nicht nur im poetischen sondern auch im eigentlich kultischen Bild der germanischen Götter des Nordens der ausgearbeitete Tempelkult der Spätantike eine Rolle gespielt hat.

---

1) Vgl. G. Neckel, Neue Jahrb. 1926 S. 139ff: 'Regnator omnium deus.'

2) Vgl. M. Olsen, Hedenske Kultminder i norske stedsnavne (Videnskapsselskapets i Kristiania skrifter 1914, hist.-filos. Kl. Bd. 2). Ders. Ättegärd og helligdom, Oslo 1926 insbes. S. 227ff.

3) Vgl. E. Mogk, Artikel: 'Tempel' in Hoops' Reallexikon der germ. Altertumskunde. Der Versuch, den Naumann, Grundzüge der deutschen Volkskunde, Leipzig 1922, S. 37ff. und Primitive Gemeinschaftskultur 1921, 148ff, gemacht hat, den germanischen Tempel aus dem germanischen Bauernhaus zu entwickeln, ist als auf zu allgemeinen Grundlagen aufgebaut nicht überzeugend.

Ein Blick auf die Literatur vollende das Bild. Auch hier gehen wir von dem Zugeständnis aus, daß die Germanen der gemeingermanischen Zeit nicht literaturlos gewesen seien. Selbst die äußere Form des Stabreims reicht in jene Zeit zurück, und gewichtige Runenschriften von hohem Alter[1]) zeigen korrekt gebaute Stabreimverse. Daß man schon zu Tacitus' Zeiten 'gestabt' habe, läßt seine Schilderung des Losorakels (Germania Kap. 10) erkennen. Aber gerade wenn wir diese Schilderung richtig interpretieren, zeigt sie uns die Entstehung des Stabreimverses aus mantisch-magischem Bedürfnis. Die Kunstpoesie übernahm nur eine Form, die auf der niederen Stufe ausgebildet war.

Nicht minder glauben wir auf inhaltlichem Gebiet an eine gemeingermanische Literatur. Kultus, Zauber und Lehre, eng miteinander verschränkt, haben sich poetischer Formen stets bedient. Hymnus und Spruch als literarische Äußerungen, die ganz für die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft leben, sind so alt wie die Gemeinschaft überhaupt. Sie sind gemeingermanisch, aber wieder nicht typisch germanisch allein. Und die uns davon erhaltenen Formen sind darum noch nicht Beispiele gemeingermanischer Dichtung. Allein schon das typische Metrum des Spruches, den Ljódaháttr werden wir kaum über die nordische Front nach dem Süden übertragen dürfen. Die magische Dreigliedrigkeit mit der auch metrischen Betonung des dritten Gliedes ist auch auf anderem Wege denkbar und tatsächlich erreicht als nur auf dem des Ljódaháttr. Man halte sich warnend die Runenmagie vor Augen, bei der wir einmal sehen können, wie ein ganzes Gebiet neuen Zaubers, anknüpfend an Schriftzeichen, deren Alter und Wanderstraßen wir leidlich kennen, in die Germanenwelt einfällt. Daß er auch die magische Literatur lebhaft beeinflußt hat, ist sicher, und so können wir hier einmal den Finger auf eine Stelle setzen, wo wir auf einem uralten Gebiet einen neuen Trieb haben, der nur einem Teil der Germanen durch Wanderung und Strömung zuteil geworden ist. An anderen Stellen sind wir minder glücklich. Der zweigliedrige Spruchtyp von der Art des Merseburger Zauberspruches kann nicht mehr als alt und gemeingermanisch gelten. Aber wir wissen von seiner Einwanderung und Übernahme nichts und können wenigstens heute noch nicht sagen, ob Deutsche und Angelsachsen ihn sich selbständig angeeignet haben oder ob ein Zusammenhang besteht.

Auch das Merkgedicht ist doch wohl namentlich in seiner genealogischen Abart ein Stück aus gemeingermanischer Zeit. Aber wieder ist das, was davon in die Zeit unserer Kenntnis hineinragt, kaum noch ein Abbild dieser früheren Stufe. Bei der genealogisch aufgezogenen Stammesgeschichte der drei Kultverbände des Tacitus fängt die Überlieferung an.[1]) Die Königsreihen der Goten wird Jordanes aus solchen genealogischen Dichtungen haben — unum apud illos memoriae et annalium genus, wie Tacitus sie nennt. Die Angelsachsen haben im Widsiđgedicht alte Kerne mit jungen Zutaten vermischt. Auf nordischem Boden ist, in weit kunstvollere Formen gegossen, das Ynglingatal ein letzter Ableger, der in der verschnörkelten Sprache

1) Z. B. Das goldne Horn von Gallehus; Stein von Kjölevig (Norwegen); Stein von Stentofta (Schweden); Stein von Tune (Norwegen).

der Skalden Glied um Glied in je einer Strophe die Ahnenreihe des Königshauses der Ynglinge aufbaut.

Ein ganz anderes Gesicht und Geschick aber hat die altgermanische Heldendichtung. Sie macht sich gerade frei von der Sippe und sucht die einzelne Persönlichkeit. Mag immerhin die Sippe als wichtigster Faktor einspielen und mögen die genealogischen Interessen immer erneut den Stoff für sich einfangen; mag der Norden Siegfrieds Stammbaum rückwärts mit dem obersten Gott selbst und vorwärts mit dem königlichen Hause des Ragnar Lodbrok verbinden. Wir spüren, daß die Sippengrenze hier durchbrochen ist, und daß in der idealisierenden Freimachung des einzelnen großen Mannes die eigentliche Tat der Heldendichtung besteht. Und hier sind wir von gemeingermanischem Boden wieder fern. Das entsteht erst und ist noch nicht da; das wandert erst und dringt durch. Die Angelsachsen haben kaum auch nur den Typ des Heldenliedes aufgegriffen, noch weniger selbständig in seinem Stil geschaffen. Auch der Norden — der eddische Norden mindestens — hat kaum Eigenes. Er kultiviert die südgermanischen Fabeln, die skandinavisch-eigenwüchsigen Stoffe sind schöpferisch fast nur in Dänemark und Schweden entstanden. Im Süden liegen die Wurzeln der Heldendichtung, bei Goten und Franken. Noch kann kaum die Frage gestellt, geschweige denn entschieden werden, ob wir damit wirklich zwei Zentren eigener Schöpfung genannt haben oder ob die Franken nur frühe und originelle Weiterbildner gotischer Gaben gewesen sind. Sicher aber sehen wir zwei Typen des Heldengedichts, die zu volks- und entstehungsmäßiger Aufteilung locken könnten. Denn das ungetrübteste Beispiel des einen, das Lied von der Hunnenschlacht, ist ebenso sicher die Schöpfung eines Goten, wie das Muster des anderen, die Siegfrieddichtung, unter den Franken erwuchs. Jener erste Typ ist in seinen Helden durchaus volksgebunden verblieben. Das Schicksal des einzelnen ist mit dem seines Volkes engst verknüpft. Das Hunnenschlachtlied hat einen leidenschaftlich gotisch-nationalen Klang, und es führt die Völkermassen zu mächtigem Zusammenprall, in dem die Helden nur die Führer sind. Es bleibt geschichtsnahe. Weithin in unserer mittelalterlichen Literatur ist der Klang dieser Völkerschlacht zu hören; die Dichtung von der Rabenschlacht hat ihn ins mittelhochdeutsche Volksepos hineingerettet. Auch das Gedicht vom Tode des Ermanarich, so wie es sich aus der Gotengeschichte des Jordanes herauslösen läßt, ist nicht nur 'verhältnismäßig politisch'[1]), sondern auch hier steht Völkergegensatz im Hintergrund des Familiengegensatzes und findet seinen Austrag im Zusammenstoß der Helden. Die Familienrache wird zur politischen Tat. Die nordische Ermanarichdichtung steht — ohne Umweg über Deutschland[2]) — in enger Verbindung mit der gotischen, und ein Nachhall des alten Volksgegensatzes klingt noch mancherwärts nach. Im Norden gehören Teile der Beowulfdichtung und die Dichtung von der Brávallaschlacht in diesen Typ hinein. Und ich wage hier die Wiederholung meiner

1) A. Heusler, Artikel 'Ermenrich' in Hoops' Reallexikon der german. Altertumskunde.

2) Zuerst hat das E. Mogk erkannt in seinem Aufsatz: Die älteste Wanderung der deutschen Heldensage nach dem Norden. Festgabe für Rud. Hildebrand S. 1ff.



Vermutung[1]), daß der zweite Teil der Nibelungendichtung mit ihrer aus gotischem Haß geborenen Attilagestalt, von geschichtlichem Volksgegensatz umwebt und im Norden durch eine nie überbrückte Kluft vom ersten Teil getrennt, nicht am Rhein, sondern an der Donau geboren und nicht von Südwesten sondern von Südosten dem Norden zugeströmt ist.

Daneben aber steht der Siegfrid-Typ, der zeit- und landlose Held typischer Geschichten, veredelt durch das sittliche Ideal germanischer Mannhaftigkeit. Die Erweckung der schlafenden Jungfrau, der Drachenkampf, der Streit der zwei Frauen, zwischen denen der Mann steht, kann überall und nirgends geschehen sein; der Burgundenhof ist nur zufälliger Hintergrund. Wielands unerhörtes Leid und seine maßlose Rache widerstreben historischer Festlegung. Auf jüngerer Stufe sind die nordischen Helden Helgi oder Angantyr Gestalten, die hierher gehören. An die Gestalten der anderen, historischen Schicht setzen sich solche Motive an; der Kampf zwischen Vater und Sohn, die Novelle vom Stiefsohn und der jungen Stiefmutter.

Gemeinsam ist beiden Gruppen das sittliche Ideal, das sie trägt und adelt, ausgeprägt an den individuellen Schicksalen eines einzelnen, vorbildlichen Helden. Dieses heroische Mannesideal ist anders und ist jünger als das bodenfeste Mannesideal der altnordischen Sittensprüche, die aus Sippen- und Bauerngeist entspringen. Es war nicht; es ist erst geworden, gestaltet durch und für die Kriegeraristokratie der Gefolgschaftsgermanen. Geschaffen ist mit ihm zugleich seine Sprache und sein Stil, die nur ihm eigen sind und die mit ihm sich wandeln und zuletzt sterben.

Die Heldendichtung ist das letzte und stärkste Verbindungsmittel aller germanischen Völker in altgermanischer Zeit. Keines ist von ihr unberührt geblieben. Aber sie zeigt uns scharf beleuchtet das, worauf es mir hier ankommt. Diese kulturelle Gemeinsamkeit in den höchsten Lebensbezirken steht nicht am Anfang sondern am Ziel. Es ist nicht so, daß sie erst da ist und dann beeinträchtigt und zerrissen wird. Sondern sie ringt in immer neuen Wanderungen, Ausbreitungen und Schichtungen danach zu entstehen. Sie wird selten voll verwirklicht, und wo es zu geschehen scheint, da ist sie im Moment der Verwirklichung schon zerstört. Als die ältesten eddischen Heldenlieder geschaffen wurden, schritten die Angelsachsen zum breiten Epos vom Typ des Beowulf fort. Als die letzten eddischen Nachzügler entstanden, waren die Deutschen beim Nibelungenlied. Die 'gemeingermanische Kultur' ist kein Faktum sondern eine nie verwirklichte Idee, nicht ein Anfang sondern ein nie erreichtes Ziel.

---

1) Die nordische und deutsche Hildebrandsage, Zeitschr. f. deutsche Philologie L 194.



# DIE ZWISCHENSPIELE DES CERVANTES

Von Ludwig Pfandl

Moratín hat in den 'Orígines del Teatro español'[1]) einen der *pasos* des Lope de Rueda (es ist 'Cornudo y contento') also charakterisiert: *argumento cómico, buena prosa, perniciosa moral.* Die drei treffenden Schlagwörter gelten, genau besehen, fast für alle Schwänke des Dichters und seiner Zeitgenossen, ja noch mehr, sie weisen gewissermaßen den Weg vom *paso* des XVI. Jahrh. zum *entremés* des Cervantes. Der Gegenstand (*argumento*) ist auch bei ihm ein komischer, indes die Moral gesundet und die Prosa wird, kurz gesagt, cervantinisch. Und damit nicht genug. Der Dichter des 'Quixote' und der 'Novelas exemplares', er, dessen Herz und Verstand die zeitgenössische Umwelt bis auf den Grund durchschaute und durchfühlte, er, dem kein Winkelchen des nationalen Eigenlebens dunkel und verschlossen bleibt, er hat als Meister des dezenten Humors und des guten Geschmacks das heitere Zwischenspiel der spanischen Bühne seiner Zeit zu einem literarischen Kunstwerk gemacht, das in seinen besten Proben nicht wieder übertroffen wurde und — die nötige Einführung vorausgesetzt — bis auf unsere Tage lebenskräftig geblieben ist. Unter seiner Künstlerhand wird der entremés erst eigentlich das realistische Widerspiel zum Idealismus der ernsten comedia und des auto sacramental: er verhält sich zu ihnen wie der gracioso zum Helden, wie Sancho Panza zum Don Quixote. Unter seiner Dichterhand durchlebt der entremés auch jene kurze Blütezeit und Blüteform, in der seine Komik frei bleibt von der vergröberten Groteske und von der Karikatur, denen er späterhin zum Opfer fällt.

Im Spätherbst 1614 verkaufte Cervantes an den Buchhändler Juan de Villaroel auf der Plazuela del Angel in Madrid das Manuskript eines vermutlich sorgfältig ausgewählten Dramenbandes, der 1615 unter dem Titel 'Ocho comedias, y ocho entreméses nuevos, nunca representados' in der Offizin der Witwe Alonso Martín gedruckt wurde. Außer den acht comedias enthält er die nachstehenden entremeses, und zwar in dieser Reihenfolge:

1. El juez de los divorcios
2. El rufián viudo
3. Elección de los alcaldes de Daganzo
4. La guarda cuidadosa
5. El vizcaino fingido
6. El retablo de las maravillas
7. La cueva de Salamanca
8. El viejo celoso

Von welchen Gesichtspunkten sich der Dichter bei Auswahl und Zusammenstellung der zweimal acht Stücke des Bandes leiten ließ, ob er ältere und jüngere mit aufnahm, ob er vielleicht einzelne von den früher entstandenen umarbeitete und gewissermaßen modernisierte, alles das und vieles andere wissen wir nicht. Eine chronologische Aufreihung der acht Zwischenspiele — von den comedias sei hier gänzlich abgesehen — macht darum erhebliche Schwierigkeiten, und von einer durchgehenden Datierung nach Jahreszahlen kann schon überhaupt nicht die Rede

---

1) Ausgabe von Ochoa (1836) Seite 80. Eine kaum bekannte französische Übersetzung von 'Cornudo y contento' ist in der Nummer vom 25. Juni des Journals 'La Contemporaine', Paris 1901, enthalten.

sein. Die von Cotarelo y Valledor (S. 73) und von Schevill-Bonilla (VI 151) gemachten Versuche, aus Anspielungen auf zeitgenössische Vorgänge, aus stilistischen Merkmalen, biographischen Analogien und ähnlichen Kriterien bestimmte Schlüsse zu ziehen, haben zu dermaßen voneinander abweichenden Ergebnissen geführt, daß es ratsam erscheint, auf solche Konjekturen vorerst noch Verzicht zu leisten und die acht entremeses als untrennbare Einheit zu betrachten. Überhaupt sollte, ich kann das nicht oft genug wiederholen, der ganze Band von 1615 als ein geschlossenes Ganzes beurteilt werden, als das, was Cervantes selbst als die beste Auswahl seines dramatischen Lebenswerkes auffaßte, als das, was er in erster Linie für würdig hielt, der Nachwelt erhalten zu bleiben.[1])

## 1. EL VIEJO CELOSO

Das Motiv vom eifersüchtigen alten Ehemann hat Cervantes in doppelter Form dichterisch verwertet: einmal im Zwischenspiel vom 'Viejo celoso' und dann in der Novelle vom 'Celoso extremeño'. Beidemale mit glänzender Gestaltungskraft, aber trotzdem sehr unterschiedlich nicht nur im äußeren Gefüge, sondern auch in Aufbau, Entwicklung und Lösung des Konflikts, in den psychologischen und sittlichen Grundelementen und in der Prägung der Charaktere. Ein Vergleich der zwei Schöpfungen wird überraschend klares Licht auf beide werfen.

Da ist zunächst das Zwischenspiel. Ein Mummelgreis von 70 Jahren hat sich ein junges Weib genommen. Geruhsame Alterspflege ist das einzige, was er noch in der Ehe sucht, und aus diesem senilen Egoismus erwächst ihm, gesteigert durch das Mißverhältnis im Lebensalter der zwei Gatten, eine ungewöhnlich heftige Eifersucht, die einzige wirkliche Leidenschaft, deren er noch fähig ist. Gefängnisartige Abschließung und Bewachung der jungen Frau reizt deren jugendliche Lebens- und Genußgier bis zum äußersten, eine kupplerische Nachbarin ist bald zur Hand und, kaum hat das Zwischenspiel begonnen, so wird ein milchbärtiger, rosenwangiger Galan ins Haus geschmuggelt. Die Art, wie das geschieht, war schon zu Cervantes' Zeiten nicht mehr neu, aber von beträchtlicher Situations- und Augenwirkung und darum für die Bühne wie geschaffen.[2]) Die Nachbarin bietet nämlich mit viel Beredsamkeit und Wortverschwendung einen Teppich (guada-

---

1) Im Laufe des XIX. Jahrh. stieß die gelehrte Forschung in Spanien auf verschiedene bis dahin nicht beachtete Zwischenspieltexte, von denen sich bei gutem Willen recht wohl behaupten läßt, es wäre nicht ganz ausgeschlossen, daß sie von Cervantes stammen könnten. Bewiesen hat keiner von den Findern etwas. Die Titel (insgesamt 10) und die näheren Umstände dieser Entdeckungen stehen bei Cotarelo y Valledor, El Teatro de Cervantes S. 684 bis 690.

2) Der Kniff mit dem vorgezeigten Teppich ist orientalischer Herkunft und findet in Spanien schon in der 'Disciplina clericalis' (XII. Jahrh.) Verwendung. Dort dient er (in Exemplo 11, 'De marito et uxore') dazu, daß hinter dem von den Frauen hochgehaltenen Gewebe der Galan, vom Ehemann ungesehen, entschlüpfen kann. Fabelbücher und Novellen aller Art und Sprachen wiederholen durch Mittelalter und Renaissance mit vielen anderen auch diesen Trick des lateinischen Exempelbuches, und so kann es gut möglich sein, daß Cervantes nicht nur diese Einzelheit, sondern die Anregung zu seinem *entremés* überhaupt in irgendeiner derartigen gleichzeitigen Sammlung gefunden hat.

mecí) zum Kaufe an[1]), und während sie zusammen mit Doña Lorenza je an einem Zipfel dieses Zierstück hochhält, schlüpft dahinter der Galan herein und verschwindet ungesehen im Nebengemach. Jetzt entfernt sich die geschwätzige Nachbarin, vom Alten ziemlich unhöflich abgefertigt, mit dienstbeflissenem Eifer, denn ihre Mission ist glänzend erfüllt; Doña Lorenza aber, die es eilig hat, zu ihrem vermeintlichen Recht zu kommen, beginnt ohne viel Grund mit dem Gatten heftigen Zank und enteilt mit Krach und Türgeknall ins Nebengemach, wo der heimlich eingebrachte Bursche ihrer harrt. Und, merkwürdig genug, nicht einmal für die kurze Weile des Schäferstündchens verschwindet sie aus dem Rahmen der lebendig wirbelnden Handlung. Durch die Türe verhöhnt sie den Alten mit dem frechen Geständnis ihrer Tat, das der Betrogene für einen zynischen Scherz hält; als er sich den Zutritt erzwingen will, öffnet sie und gießt ihm eine Schüssel voll Wasser ins Gesicht, wobei der Galan ungesehen entschlüpft; und zu gutem Ende, wie der Alte zornig aufbegehrt, da überliefert sie ihn mit hysterischem Geschrei dem Spott von Polizei und Nachbarschaft.

Als ausgeprägte Charakterfiguren treten in diesem bei aller Ausgelassenheit tiefsinnigen Spiel vor allem hervor: die junge Frau und der alte Ehemann. Doña Lorenza, die 15jährige Gattin, ist nicht nur das arme Opfer einer Befehlsheirat, sondern auch das gewagteste und zügelloseste von allen weiblichen Wesen cervantinischer Dichtung. Die ungleiche Ehe ist nur zum geringen Teil ihre Schuld; sie hat einzig und allein die strengen Gesetze des kindlichen Gehorsams erfüllt, als sie dem ihr bestimmten Gemahl und Beschützer die Hand gereicht hat. Sie trägt nun aber ihre Ketten nicht mit Geduld und Resignation, nein, den Tod wünscht sie dem verfluchten Alten an den Hals: *¡que fuera le vea yo desta vida!* und bitter beklagt sie sich über ihre Armut inmitten des Wohlstandes, über ihren Hunger inmitten des Überflusses: *¿de qué me sirve a mí todo aquesto, si en mitad de la riqueza estoy pobre, y en medio de la abundancia con hambre?* Sie fällt infolgedessen auch durchaus nicht schlauer Verführung oder plumper Überrumpelung zur Beute, als sie den Fehltritt begeht; im Gegenteil, sie ist von vornherein dem direkten und unverblümten Vorschlag der kupplerischen Nachbarin, ihr einen jungen Galan ins Haus zu schaffen, nicht abgeneigt und nur anfangs noch ein wenig ängstlich. Sobald indes der Liebhaber bereit steht, geht sie mit keckem Sinn aufs Ganze. Ja, wie das Spiel ganz wider Erwarten geglückt ist, wird sie völlig zügellos, läßt gänzlich alle Rücksicht fahren und macht den Hahnrei auch noch zur jämmerlichen Spottfigur.

Kein zweitesmal hat es der Dichter gewagt, einen solchen Ausbund an Leichtsinn, Keckheit und Lüsternheit darzustellen; er hat aber trotz allem auch bei diesem

1) Der *guadameci* (auch *guadamaci*, port. *guadamecim*, catal. *guadamacil*, im Cidgedicht *guadalmeçi*) ist ein zum Legen oder Hängen geeigneter Teppich, nicht wie die berühmten *tapicerias flamencas* aus Wolle oder Seide gewirkt, sondern aus gegerbtem Leder zusammengesetzt und mit Figuren oder Ornamenten bedruckt. Vgl. Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols dérivés de l'arabe, Paris 1896, p. 280; Ch. Daviller, Notes sur les cuirs de Cordue, guadamaciles d'Espagne etc., Paris 1878; Cantar de mio Cid, ed. R. Menéndez Pidal II (1911) S. 711; W. Giese, Cuero de Córdoba y guadalmecí, in Revista de filología española XII (1925) S. 75.

einen Mal die Grenzen guten Geschmacks nicht überschritten. Lorenza ist nichts weniger als sittsam, züchtig und tugendhaft, aber schamlos ist sie nicht. Wie sorglich bleibt auch hier jede Zote vermieden, wie unverfänglich gleitet die mutwillig tänzelnde Rede über die Klippen schlüpfriger Gelegenheiten hinweg, wie taktvoll sind heikle Situationen und Dinge kaum angedeutet, geschweige denn ausgemalt, wie feinfühlig ist insbesondere das gefährliche Stelldichein hinter der verschlossenen Türe aufs äußerste gekürzt und dermaßen von dem mutwilligen Geschrei der frechen Lorenza ausgefüllt, daß dem Leser oder Zuschauer gar nicht die Zeit bleibt, an das wahrscheinliche Andere und viel Schlimmere zu denken. Niemals und auch hier nicht hat des Dichters reine Hand der Erregung nackter Sinnenlust gedient, niemals hat zotige Unmoral den klaren Quell seiner edlen und vornehmen Kunst getrübt — wobei man natürlich nicht in dem Irrtum befangen sein darf, nachträglich ihm zugeschriebenen Unflat von der Art der 'Tia fingida' wirklich für sein Werk zu halten.

Sieben Türen liegen zwischen der Straße und dem Wohnraum der jungen Frau, jede ist mit einem besonderen Schlüssel abgesperrt und den Bund hält der Alte sorgfältig versteckt. Die ganze Nacht geht er wie ein Hausgeist um, und wenn sich Musik unter den Fenstern hören läßt, so wirft er mit Steinen nach den Leuten, um sie fortzuscheuchen. 'Bist du eifersüchtig Lorenzas wegen, Gevatter?' so fragt ihn ein Nachbar, und er gesteht offen: 'auf die Sonne, die sie bescheint, auf die Luft, die sie umfächelt, auf die Rockschöße, die sie umfließen'. Solcher Art ist der Gatte, der Lorenzas Jugend und Tugend bewacht, der über Lorenza wie ein Sklavenhalter herrscht. Das allein wäre freilich nichts gar so sehr Außergewöhnliches gewesen. Hunderttausende von Ehen verliefen in jener habsburgisch-spanischen Gesellschaft genau so eintönig und streng, Hunderttausende von Frauen lebten das gleiche rigoros bewachte Einsiedlerleben. Die Eifersucht wäre schließlich auch für eine Lorenza zu ertragen gewesen, hätte nicht ein zweites viel größeres Übel im Verein mit diesem ersten ihr die Ehe zur Qual gemacht. Der Alte ist nicht nur heillos eifersüchtig, er ist im gleichen Ausmaß auch senil und gebrechlich. 'Jesus', so jammert die offenherzige Dienstmagd Christina, 'was für ein abscheulicher, alter Kerl! Die ganze Nacht heißt es bei ihm: «Gib den Topf, nimm den Topf! Steh auf und wärme die Tücher, denn ich sterbe vor Seitenstechen; hole mir die Binsen dort, der Stein plagt mich». Salben und Arzneien gibt's in seinem Zimmer mehr als in der Apotheke; und ich, die ich kaum Zeit behalte, mich anzukleiden, soll beständig seine Krankenwärterin sein.' Damit wird auch erst eigentlich klar, was Lorenza meint, wenn sie versichert, sie leide mitten im Überfluß Hunger. Damit aber haben wir unversehens auch schon den bitteren Kern der äußerlich harmlos glänzenden Frucht bloßgelegt.

Weil die Ehe aus Mangel an Fähigkeit des einen Teiles nur eine Scheinehe ist, darum ist sie soviel wie Betrug und Verbrechen. Dieser Grund- und Leitsatz beherrscht und erklärt die psychologischen und moralischen Züge der ganzen Handlung. Von ihm aus ist die Entstehung und Entwicklung des Konflikts zu werten; an ihm hat auch die Vergleichung des Zwischenspiels mit der ihm ähnlichen Novelle einzusetzen.

Beiden Dichtungen ist gemeinsam, daß sie jene Ehen an den Pranger stellen, in denen der Altersunterschied der beiden Gatten ein gar zu extremer ist. Im Zwischenspiel aber kommt eines hinzu: der eifersüchtige Alte macht mit seiner notorischen Impotenz den Sinn und Zweck jeder Ehegemeinschaft illusorisch. Er ist in diesen Zustand nicht etwa im Lauf eines langjährigen Matrimoniums und den Naturgesetzen unterliegend hineingeglitten, sondern er war sich schon seiner am Hochzeitstag absolut sicher und bewußt. Er hat also die Ehe wissentlich und vom ersten Augenblick an zum bloßen Werkzeug seiner dekrepiden Selbstsucht entwürdigt. Das ist bei der Novelle nicht der Fall. In ihr ist der männliche Partner wohl sehr stark bejahrt und seniler Schrullen voll, aber sonst noch rüstig und zweifellos bei guter Manneskraft.[1]) Darum ist naturgemäß auch in beiden Fällen der Impuls, der das Weib zum Fehltritt treibt, ein ganz verschiedener: Lorenza (die Gattin im Zwischenspiel) handelt aus rein sinnlichen Motiven; sie will sich den leiblichen Genuß, den ihr die Ehe verheißen aber nicht gebracht hat, auf Schleichwegen verschaffen. Leonora (die Gattin in der Novelle) denkt nicht im leisesten an einen Sündenfall; sie möchte nur etwas Abwechslung in die tödliche Langweile ihrer Abgeschlossenheit bringen und läßt sich deshalb verleiten, Gesang und Lautenspiel des Fremden anzuhören, den man ohne ihr Wissen ins Haus geschmuggelt und von dessen lieblicher Kunst ihr die weibliche Dienerschaft die Ohren vollgesummt hat. Die Novelle ist lehrhaft: sie gibt ein warnendes Beispiel von der Verderblichkeit der *matrimonios desiguales*, deren natürliche Folgen die übermäßige Eifersucht des älteren Partners und damit Verwicklungsmöglichkeiten schwerster Art sind. Der *entremés* ist satirisch: er brandmarkt die bewußte Entheiligung der Ehe durch die von Anfang an bestehende senile Impotenz des einen Teiles. Die Entreméshandlung erlaubte, ja erforderte viel stärkere, viel lautere Töne als die relativ mildere, eher tragische als komische Fabel der Novelle. Es ist darum meinem Empfinden nach auch völlig unberechtigt und abwegig, wenn man, wie es vor kurzem geschehen ist, den Unterschied in der Durchführung des Adulteriums in beiden Dichtungen als schlagendes Beweisstück dafür heranzieht, daß Cervantes ein scheinheiliger Heuchler gewesen sei, der im Zwischenspiel den Ehebruch schamlos verherrlicht, in der Novelle aber 'süßlichen Tones, mit demütigem Augenaufschlag und salbungsvoll die Hände sich reibend' den gleichen Vorgang schwächlich abgemildert habe.[2])

1) Deutlich genug heißt es von ihm in der Novelle: *Quisiera tener a quien dejar sus bienes después de sus días ... y parecíale que aun podía llevar la carga del matrimonio.* Und an einer anderen Stelle: *Hablando consigo mismo decía: ... no soy tan viejo que pueda perder la esperanza de tener hijos que me hereden.*

2) **A. Castro**, El Pensamiento de Cervantes, Madrid 1925, S. 242. Auch der Umstand, daß von der Novelle zwei verschiedene Versionen erhalten sind, kann als criterium hypocrisiae nicht mehr in Betracht kommen, sobald man sich einmal über den Unterschied zwischen ihr und dem Zwischenspiel klar geworden ist. Es berührt außerordentlich schmerzlich, daß ein so begabter und feinsinniger Forscher wie Américo Castro einen großen Teil seines an trefflichen Urteilen und Schlüssen reichen Buches darauf verwenden zu müssen glaubte, einen Menschen und Dichter wie Cervantes als notorischen Schwindler und Heuchler zu brandmarken.

Man braucht indes das heitere Zwischenspiel vom *Viejo celoso* nicht nur von dieser seiner ernsten Seite zu betrachten. Manch einer wird im Gegenteil bei so leichtwiegenden Erzeugnissen dramatischer Unterhaltungsliteratur nach einem tieferen Sinn zu suchen für nutzlos halten und lediglich heitere Komik, zerstreuende Kurzweil, Scherz, Witz und frohen Zeitvertreib darin suchen. Auch ihn wird der *Viejo celoso* reich beschenkt entlassen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, wird vor allem ersichtlich, daß das Gesamtgewicht der Komik auf den Schultern des Titelhelden ruht. Denn unter Komik versteht man bekanntlich die Darstellung von etwas Ungereimtem, Unvernünftigem, Scheinwertigem, Mangelhaftem, das sich für richtig, normal, vernünftig und vollkommen hält und dadurch teils bedauernde, teils ärgerliche, teils schadenfrohe, teils befriedigte Heiterkeit erregt, vom Spottgelächter angefangen bis zum kühlen Lächeln des Mitgefühls und zum wärmedurchstrahlten Lachen des wohlwollenden Humors. Ein knieschwacher, wackelköpfiger, gichtbrüchiger Alter gehabt sich (den wesentlichsten Punkt ausgenommen) wie ein Ehemann von fünfunddreißig und macht Anspruch darauf, als solcher behandelt zu werden — ein Beispiel von Komik im strengsten, wahrhaft künstlerischen Sinn des Wortes. Die lebenslustige, gesunde, durch und durch jugendliche Gattin ist lediglich die Norm, an der die Unnatur des Scheinhelden gemessen wird. Neben beiden stehen die kupplerische Nachbarin und die freche Magd nur als lustige Figuren, die zu Auftrieb und Verwicklung der Handlung, zur Vertiefung der Gegensätze, zu Wortwitz und Situationswitz unentbehrlich sind. Also betrachtet, wird es dem Leser auch nicht schwer fallen, die einzelnen, sei es komischen, sei es bloß lustigen, witzigen und spaßhaften Züge im 'Viejo celoso' mit rechtem Verständnis zu erfassen und so einen neuen, überraschenden Blick in eines großen Meisters geheimnisvolle Werkstatt zu tun.

## 2. EL RETABLO DE LAS MARAVILLAS

Das 'Wundertätige Puppenspiel' ist eine jener Proben cervantinischer Dramatik, die dem Verständnis des modernen, mit spanischer Art und Sitte des XVII. Jahrh. nicht vertrauten Leser am wenigsten entgegenkommen, eines jener intensiv und ausschließlich spanischen Stücke, die, sollen sie nicht kalt und leblos bleiben, ein im Verhältnis zu ihrer leichtbeschwingten, knappen Kürze recht erhebliches Maß an Einfühlungsbereitschaft fordern. Wenig genug, aber für unsere Begriffe reichlich Fremdartiges geht darin vor. Eine wandernde Schaustellertruppe, nur drei Köpfe stark, kommt auf ihrer Fahrt in eine kleine kastilische Ortschaft. Zufällig sind eben die Amtspersonen vollzählig beisammen, und unverzüglich erwirbt sich der Wandertruppenführer gegen gute, im voraus zu leistende Bezahlung die Genehmigung, seinen *Retablo* (das heißt Figurenbühne) dem engeren Kreis der Honoratioren und ihrer Angehörigen vorzuführen. Es geht, wie er erklärt, dabei nicht ganz mit rechten Dingen zu, denn eine zauberkundige Hand ist mit im Spiele, und die eigenartige Folge davon ist, daß die Vorgänge auf der Bühne nur für solche Zuschauer sichtbar sind, deren reinblütiger Abstammung nicht der leiseste Makel anhaftet. Durch diesen psychologischen Kniff erreicht er, daß alle Anwesenden die abenteuerlichen, lustigen und schrecklichen Dinge,

die da, den Erläuterungen des Impresario entsprechend, angeblich vor sich gehen — die Bühne bleibt natürlich in Wirklichkeit völlig leer — tatsächlich zu sehen vorgeben, ja sogar unter lebhaften Äußerungen des Staunens, der Befriedigung, der Furcht und des Entzückens zu sehen heucheln. So stark ist in ihnen allen die Besorgnis, sie möchten, gäben sie unter Protest der Wahrheit die Ehre, für mischrassig gehalten werden. Denn *limpieza de sangre*, das heißt reinblütige Abstammung ohne Kreuzung mit den Volksteilen orientalischer Rasse, mochten sie bekehrte Christen sein oder nicht, das war im habsburgischen Spanien nicht nur Vorbedingung zu Ämtern und Privilegien aller Art, sondern auch Sache des Ansehens, der bürgerlichen Vollwertigkeit, mit einem Wort, der Ehre. Im Grunde genommen gewiß nicht lächerlich; denn, ethnologisch betrachtet, war dieser Vorgang nur ein edler Abwehrkampf der auf vorgeschobenem Posten in Europa stehenden arischen Rasse gegen die Durchsetzung mit semitischem Blute. Der tiefere Sinn aber in des Dichters feinsinniger Satire, die trotz aller Deutlichkeit und Wahrheitskraft völlig unbeschwert von Harm und Bitterkeit ist, geht dahin, daß sein geliebtes spanisches Volk, wie in so manch anderen hochfliegenden Idealen, auch in der Idee der christlichen Reinrassigkeit weit über das Ziel aller erdgebundenen Menschlichkeit, Möglichkeit und Norm hinausgerast sei. Wie im 'Quixote' die ganze Welt für den hochherzigen, edlen Narren eine Art von Wundertheater war, auf dem er nur sah, was nicht da war, und nicht sah, was in Wirklichkeit vorhanden war, so wollte Cervantes auf der Retablo-Bühne eine Quixote-Welt im kleinen auftun, einen schmalen Ausschnitt aus ihr vorführen und damit zeigen, wie auch der kleine Mann und das ungebildete Volk seiner zeitgenössischen Umwelt im Grunde nichts anderes gewesen seien als echte Manchaner Ritter vom Schlage des *ingenioso hidalgo*.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Dichter die altspanischen Erzählungen des Don Juan Manuel, die den Titel 'Libro de Patronio' oder 'El Conde Lucanor' tragen, gelesen hatte, denn sie lagen seit 1575 in der prachtvollen und zu ihrer Zeit ganz gewiß Aufsehen erregenden Ausgabe des Gonzalo Argote de Molina vor. Eine von ihnen[1]) ist die unterhaltsame Geschichte von zwei Schwindlern, die einen König und seine Hofgesellschaft um schweres Geld betrügen, indem sie vorgeben, ein kostbares Kleid weben und sticken zu können, das aber nur für jene sichtbar würde, die von legitimer Abkunft seien. Es ist indes ebensogut auch möglich, daß Cervantes die Anekdotensammlung 'El buen aviso y portacuentos' von Juan de Timoneda[2]) kannte, die in der 49. Geschichte des ersten Buches eines Scheinmalers frechen Trick erzählt, der mit jenem der Kunstweber in Schauplatz, Personen und Hergang große Ähnlichkeit hat.[3]) Sei dem, wie ihm wolle, auf jeden Fall hätte Cervantes in den beiden Geschichten nur eine erste Anregung, den Keim gleichsam zu seiner eigenen Idee gefunden. Denn sein unbestrittenes Verdienst und Eigentum bleibt der glänzende Gedanke, den zeit- und nationalitäts-

1) Exemplo 32: De lo que acontesció a un rey con los burladores que fizieron el paño.

2) Valencia 1564, Neudruck von R. Schevill in Revue hispanique, Bd. 24 S. 171.

3) Bei Schevill-Bonilla Obras de Cervantes, Comedias y entremeses, Bd. 4 S. 226, Anm.108, zu Zeile 17 muß es statt des irrtümlichen *bastardos* richtig *cornudos* heißen.

losen Kniff, um den die beiden Anekdoten kreisen, in eine ausgeprägt spanische Angelegenheit, in ein Charakteristikum der mit ihm lebenden Volksgenossen umgewandelt zu haben.

Nun erst ein Wort zum besseren Verständnis der äußeren und inneren Aufmachung des kleinen Zwischenspiels. *Retablo* heißt eigentlich und ursprünglich soviel wie *Figurengruppe.* Das ist eine Zusammenstellung von geschnitzten, gipsenen, in Pappe gefertigten oder in irgendeiner anderen Form der Plastik hergestellten und bemalten Standbildern, die ein Ereignis, einen Legende oder Geschichte in den Figuren ihrer handelnden Personen sinnfällig zur Anschauung bringt. *Retablo* wird damit einerseits zur treffenden Sammelbezeichnung für die Begriffe *großes Altarbild* und *Altaraufbau*; denn gerade in der Ausschmückung der Kirchen und im besonderen der Altäre erlebt die spanische Figurenplastik drei Jahrhunderte lang eine Glanzperiode ihrer gesamten Entwicklungsgeschichte, und die Bezeichnung *retablo* umschließt in diesem Sinne nicht nur für die Zeitgenossen des Cervantes, sondern auch für die Kunstbetrachtung der Gegenwart einen nicht minder inhaltsreichen Vorstellungskomplex[1]) als zum Beispiel der ihm in gewissem Sinne verwandte Begriff des *paso*[2]). *Retablo* dient aber andererseits auch zur Bezeichnung der Marionettenbühne, die schon im alten Rom bekannt war und sich später von Italien aus über das westliche und nördliche Europa verbreitete.[3]) Im habsburgischen Spanien kam diese Kleinkunst in verschiedener Form zur Ausübung. Entweder spielte man (wie bei uns im Kasperltheater) mit Halbfiguren, die mit der in ihnen steckenden Hand bewegt wurden und an der oberen Kante eines den Vorführer verdeckenden Vorhanges agierten[4]), oder die Figuren bewegten sich (in diesem Falle natürlich in beschränktem Umfang) mittels eines kleinen, nach Art der Uhren aufziehbaren Spiralfedermechanismus, den jede in ihrem Innern trug[5]), oder endlich man dirigierte sie (wie bei uns heute noch die eigentlichen Marionetten) an nach oben laufenden Fäden.[6])

Im 'Licenciado vidriera' hat sich Cervantes recht abfällig über die Marionetten-

---

1) Vgl. August L. Mayer, Spanische Barockplastik, München 1923, und Josef Braun, Der christliche Altar, München 1924, 2 Bde.

2) *Paso* im Sinne von Holzplastik, die in lebensgroßen oder überlebensgroßen Figurengruppen einzelne Szenen aus der Passion des Erlösers darstellt und in erster Linie zu Prozessionszwecken dient. Man unterscheide diese Variante des Begriffes *paso* sorgfältig von der Bedeutung *paso* = Vorstufe des entremés.

3) Neuerdings macht sich auch auf literarischem Gebiete wieder ein starkes Interesse für die Marionettenbühne geltend; man vgl. beispielsweise: Das Puppentheater, Zeitschrift für die Interessen aller Puppenspieler und für Geschichte und Technik aller Puppentheater, herausgegeben von J. Bück und A. Lehmann, Bd. 1, Leipzig 1924.

4) Covarrubias Tesoro de la lengua castellana, Madrid 1674, sub verbo títeres.

5) Cristóbal de Villalón, Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente, in Sociedad de bibliófilos españoles, Bd. 33, S. 174. Eine solche Gruppe verfertigte der berühmte Mechaniker Juanelo Turiano, der Erfinder des großen Toledaner Wasserwerks, für seinen geliebten kaiserlichen Herrn und Gönner Karl V., als sich dieser nach seiner freiwilligen Abdankung ins Kloster San Yuste zurückgezogen hatte.

6) Rodrigo Caro, Días geniales y lúdicros, in Sociedad de bibliófilos andaluces, Bd. 15 S. 251.

vorführer[1]) geäußert, und dieses Urteil wiederholt sich auch im 'Coloquio de los perros'. Sie seien Trunkenbolde und Nichtstuer, lockere Vögel, die mit dem Heiligsten ihr Spiel trieben und von Rechts wegen mitsamt ihrem Krempel über die Grenze abgeschoben zu werden verdienten. Nach der übereinstimmenden Versicherung zahlreicher zeitgenössischer Autoren sind sie fast stets Ausländer, und zwar zumeist Italiener, denen ja die Marionettenkunst, wie gesagt, als Erbstück der alten Römer am nächsten lag. Recht anschaulich ist in dieser Hinsicht auch ein Zwischenspiel des Francisco de Avellaneda de la Cueva aus der zweiten Hälfte des XVII. Jahrh.[2]) Es heißt 'Los rabanos y las fiestas de toros', und in ihm verkleidet sich ein Liebhaber, um ungestört in das Haus eines strengen Vaters von vier heiratsfähigen Töchtern eindringen zu können, als Marionettenspieler. Damit aber die Verkleidung erst recht täuschend und wirksam werde, gibt er sich als Italiener aus und gebraucht das von jenen Vagabundierern offenbar mit Vorliebe gesprochene spanisch-italienische Kauderwelsch folgender Art:

*Cueste paquetin encierra*
*multi titere preciosi,*
*tutti de purichinela*[3]),
*que cun un molle al instanti*
*quita li gorra e li besa,*
*y toca lo vigolino,*
*cosa preciosa y piu bella.*

Nur solche Galgenstricke, versteht sich, waren auch dazu fähig, mittels gewagter Spekulation auf die heiligsten Gefühle des Volkes aus frechem Scherz Profit und Kapital zu schlagen, wie es im 'Retablo de las maravillas' geschieht. Ein echter und rechter Spanier hätte sich nie und nimmer dazu herbeigelassen. Davon war gewiß niemand so fest als Cervantes selbst überzeugt, und in diesem Zusammenhang scheint auch der Hinweis nicht ganz nebensächlich, daß, wie man versichert hat[4]), die Namen *Chanfalla* und *Chirinos* nur spanisch geschriebene, häufige Namen der italienischen *commedia dell' arte* sind. Der 'Retablo de las maravillas' ist also zunächst ein richtiger 'Retablo de títeres', bei dem sich die Zuschauer, auch wenn sie nachher blaue Wunder erleben, doch ursprünglich Marionetten erwartet haben. Trefflich hat das bereits der erste deutsche Übersetzer des Zwischenspiels, Friedrich Justin Bertuch, erfaßt, der für seine Wiedergabe die Überschrift 'Das wundertätige Puppenspiel' wählte, während hingegen die von Späteren wie Graf Schack oder Hermann Kurz ('Das Wundertheater') oder gar vom Franzosen Alphonse Royer ('Le tableau des merveilles') bevorzugten Titel den Kern der Sache nicht treffen.

Die Handlung des kleinen Zwischenspiels baut sich mit ungewöhnlicher Klar-

1) Sie hießen *titereros*, die Figuren *títeres* und die Bühne, wenn man sie genauer bezeichnen wollte, *retablo de títeres.*

2) Handschrift in der Madrider Nationalbibliothek; vgl. Paz y Melia, Catálogo Nr. 2819. Gedruckt in Floresta de entremeses y rasgos del ocio, Madrid 1691.

3) Das italienische pulcinella.

4) Cotarelo y Valledor, Teatro S. 576.

heit in drei Szenengruppen auf. Zuerst die Ankunft der Wandertruppe, die Begegnung mit den Amtspersonen und die Verhandlungen über die theatralische Darbietung. Dann als Kern und Höhepunkt die Vorführung der Wunderbühne selbst. Und endlich, als lärmender, Zuschauer und Akteure verblüffender Schluß, das unverhoffte Dareinplatzen des militärischen Quartiermachers und seine gewaltsame Unterbrechung der eben bei ihrer Höchstleistung angelangten Aufführung. Die Reihenfolge der Wunderbilder verläuft also: Samson, wie er die Säulen des Tempels umstürzt, ein wildgewordener Stier, farbige Mäuse, ein Regen von Jordanwasser, Löwen und Bären, die tanzende Salome. Wahre Triumphe aber feiert der milde, aller Roheit abholde, sonnige Humor des Dichters, wenn er den Eifer schildert, mit dem die biederen, auf ihre *limpieza* erpichten Zuschauer an der Vorstellung teilnehmen, wie sie sich gegenseitig anfeuern, wie sie zwischen Schrecken und Entzücken hin- und herschwanken, ja sogar wie sie alle, um dem wilden Stier kein Ziel zu bieten, einträchtig auf dem Bauche liegen. Das Dazwischentreten des Quartiermachers gibt der nicht weiter steigerungsfähigen Handlung einen runden und willkommenen Abschluß. Der innere Zusammenhang wird mit Leichtigkeit dadurch hergestellt, daß der vorlaute Bürgermeister dem Spieldirektor die Schuld an der plötzlichen Einquartierungslast zuschiebt, heimlich hoffend, er könne dadurch den Zorn der betroffenen Gemeinde auf ihn laden und sich also für den frechen Betrug rächen. Die Situation droht sich peinlich zuzuspitzen, denn auch das direktoriale Ehepaar ist um scharfe Abwehrtrümpfe nicht verlegen. Da greift man denn mit Vergnügen die rettende Idee des Beisitzers Juan Castrado auf, doch auch den Neuankömmling der Wunder des Retablo teilhaftig werden zu lassen. Abermals wird die tanzende Salome aufs Podium zitiert, der wütend protestierende Quartiermacher muß sich als Bastard gebrandmarkt sehen, und über der entstehenden allgemeinen Keilerei schwebt triumphierend das Lachen des Theaterdirektors, der bis zum Schluß recht behalten hat.

Trotzdem die Handlung an sich und ohne jedes Beiwerk den Rahmen eines Zwischenspiels lückenlos ausgefüllt hätte, so hat der Dichter doch auch auf die abwechslungsreiche Zier komischer Episodenszenen nicht verzichtet. Da ist vor allem die jammervolle Zwergfigur des vorübergehend gedungenen Musikanten Rabelín, dessen Anblick das robuste Schönheitsempfinden des Bürgermeisters zu dauerndem heftigen Proteste reizt. Rein dramentechnisch ist dabei zu beachten, wie sorgfältig schon in der ersten Szene dieser spätere komische Zwist vorbereitet ist. Da ist fernerhin die entzückende Episodenszene, worin der poetisch angehauchte Distriktsvorsteher die Schauspieldirektorin bei günstiger Gelegenheit zu literarischem Zwiegespräch beiseite nimmt.

Unter den einzelnen komischen Figuren hebt sich die eine oder andere mit besonderer Plastik von dem farbigen Hintergrund der lustigen Handlung ab. Chanfalla, der Leiter der dreiköpfigen Truppe, ist ein geriebener Schwindler. Kaum tut er zum erstenmal den Mund auf, wissen wir schon, daß sein wunderbares Figurenspiel nur ein neuer Trick, ein *nuevo embuste* ist. Mit bombastischem Wortschwall wie ein echter Charlatan eröffnet er die Vorstellung, und der von ihm er-

dachte Hokuspokus ist in den einzelnen Teilen ebenso abwechslungsreich wie phantastisch und abenteuerlich. Kommt er ins Gedränge, so ist er von frecher Schlagfertigkeit, und weil dem Mutigen nun einmal die Welt gehört, bleibt ihm der Erfolg treu bis zum Schlusse. Der Alcalde Benito Repollo ist nicht etwa der nächste beste Dorfschulze; er hat es mit der Bildung zu tun bekommen und manchen Wissensbrocken gierig aufgeschnappt; weiß, daß eine sonore Periode nach Cicero benannt wird und hat in alten Büchern gelesen, daß die Gescheitesten und Tüchtigsten auch immer die längsten Bärte haben. Wer möchte freilich von ihm gleich verlangen, daß er das Adjektiv zu Cicero bilden und lateinische Zitate wie *ante omnia,* zumal in der schlechten Aussprache einer Wanderbühnendirektorin, verstehen soll? Und mit welcher selbstbewußten Sicherheit geht er der Feuerprobe des *Retablo* entgegen, er, der vier Finger dick den körnigen Altchristenspeck auf den Rippen seiner Geschlechtsfolge sitzen weiß. Er ist auch der größte Beifallsschreier bei der Vorführung und einer von denen, die sogar noch ein wenig mehr sehen, als angekündigtermaßen vor sich geht. Und völlig aus dem Häuschen gerät der Spitzbube, als er die tanzende Salome zu sehen heucheln darf. Ahnenstolz macht wählerisch und krittelig; darum auch sein Nörgeln an dem mißgestalteten Musikus ebenso wie an dem Fehlen aller Dekorationen und Requisiten des Theatermannes. Rachsüchtig ist er überdies und feig obendrein. Als er sieht, daß er dem geriebenen Direktor nicht beikommen kann, da benützt er die Balgerei am Schlusse, um den armen Zwergmusikanten richtig durchzuwalken. Der Distriktsvorsteher (*gobernador*) ist gar ein Lizentiat und Dichter dazu, hat 22 selbstverfaßte Komödien auf Lager und macht plagiatfreie Verse auf Aktualitäten des Tages. Der Direktor hält ihn folgerichtig für einen schwerfälligen Dickhäuter harmlosen und leichtgläubigen Sinnes; denn das, meint er, sind die Poeten alle. Auch Cervantes hat keine recht viel bessere Meinung von den Dichtern als das im Direktor verkörperte Theatervolk. Der Lizentiat ist zwar der einzige, der sich zu gestehen wagt, daß der ganze Zauber nur ein Opfer auf dem Altar der *negra honrilla* ist. Indes unterscheidet er sich hierin nicht im geringsten von den übrigen Zuschauern. Sie wissen samt und sonders, daß sie einem Betrüger ins Garn gegangen sind, aber keiner hat den Mut zu offenem Protest, aus Angst, er möchte damit allein bleiben und folgerichtig als Bastard gelten. Der harmlose und leichtgläubige Dichter-Lizentiat wird aber auch darin noch wankend und zweiflerisch; ihm allein drängt sich bei dem Narrentanz der anderen die ängstliche Frage auf: Wenn ich nun etwa gar der einzige Bastard unter all diesen Reinblütigen wäre?

Ein *entremés* mit dem Titel 'El retablo de las maravillas' findet sich auch unter den zahlreichen Zwischenspielen des im Vergleich zu Cervantes um einige drei bis vier Jahrzehnte jüngeren Luis Quiñones de Benavente. Daß er den Grundgedanken seines großen Vorgängers unbekümmert übernahm, ist offenkundig. Freilich kann sich das neue Stückchen mit dem älteren weder an schöner Geschlossenheit, noch an feinem Humor, noch auch an Tiefe des Ideengehaltes messen. Bei Benavente werden die Vorgänge der Wunderbühne (ein wilder Stier und ein Ausbruch des Nils) nur für jene sichtbar, die der Treue ihrer Eheweiber

absolut sicher sind. Im übrigen ist die *Retablo*-Vorführung nur die Schlußperiode in dem lockeren Szenengefüge einer völlig selbständigen Handlung, die sich um die streitschlichtende Tätigkeit eines Alcalden dreht.

## 3. EL RUFIAN VIUDO

Der Rufián ist jene Sonderart des Verbrechers, der Bandit und Zuhälter in einem ist, der also vor allem seine Prostituierte (oder deren mehrere) berät, schützt, ausnützt, schlägt, vielleicht sogar umbringt, und außerdem gelegentlich Raub, Diebstahl, Mord und Totschlag als gewinnbringendes Geschäft betreibt. Ihn kennt schon die 'Celestina'. Im 15. und 18. Akt begegnet uns da der fürchterliche Centurio, der aus dem bezahlten Meuchelmord einen Beruf macht und sich prahlerisch der 770 Todesarten rühmt, mit denen er seine Opfer je nach Wunsch der Auftraggeber ins Jenseits zu befördern vermag. *Los cabellos crespos, la cara acuchillada, dos veces azotado, manco de la mano del espada, treinta mugeres en la putería*, so beschreibt ihn die erfahrene Areusa. In späteren Nachahmungen dieses Typus, wie in der 'Tragicomedia de Lisandro y Rosalia' von Sancho Muñón oder in der anonymen 'Comedia Selvagia' nimmt dieser rufián bestimmte Züge des gleichzeitigen miles gloriosus an, wobei sich zu seiner immer maßloser werdenden Großsprecherei eine ebenso übertriebene Feigheit gesellt. In dieser Form hat ihn dann auch Lope de Rueda in einigen seiner *comedias* und *pasos* mit Erfolg verwendet. Indes wäre es ein Irrtum, wollte man nun einfach annehmen, alle die Bühnen- und Romanschurken von der Art des *rufián* seien das Ergebnis einer fortlaufenden rein literarischen Tradition. Das organisierte Verbrechertum war im Gegenteil schon um die Mitte des XVI. Jahrh., also etwa 50 Jahre nach dem ersten Erscheinen der 'Celestina', eine soziale Unterschicht von dermaßen staatsgefährlicher Bedeutung, daß die Landstände von Toledo im Jahre 1559 in einer Petition an den König darauf hinzuweisen sich veranlaßt sahen, es gäbe unter den vielen Landstreichern, Hausierern, Gauklern und ähnlichem Gesindel sogar *capitanes de ladrones que traen sus cuadrillas repartidas en las ferias y por todo el reino, y lo que se hurta en unos pueblos, se lleva a vender a otros, y muchos se sustentan de ser rufianes, que es la más perniciosa y mala gente que hay en el mundo.*[2]) Mängel der Rechtspflege, der Ruin des bäuerlichen Standes, die Übervölkerung mit Ausländern und farbigem Gesindel, Arbeitsscheu und rassische Leidenschaftlichkeit, das Fehlen jeder Art von Wohnungspolizei und Meldewesen und solcherlei Gründe mehr begünstigten in der Folgezeit die Entwicklung des Verbrechertums in geradezu verhängnisvoller Weise. So hat denn auch seine

---

1) *Rufián* leitet man gewöhnlich vom lateinischen *rufus, rotharig* her. Die Kaiserin Messalina soll, wenn sie sich auf den Pfühlen der Lupanarien wälzte, eine rotblonde Perücke getragen haben, um sich von den übrigen *meretrices* nicht zu unterscheiden. Rotharig (*rufa*) wäre demnach schon bei den Römern synonym mit *Dirne* gewesen. Hieraus erklärt man das spanische *rufiana*, Prostituierte, und *rufián*, Zuhälter. Vgl. A. Bonilla y San Martín Las Bacantes S. 100 Anm. 1.

2) Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, edición de la R. Academia de la Historia, Bd. 5, p. 853.

literarische Darstellung viel mehr die wirklichen Verhältnisse und Zustände zum Hintergrund als Buchtradition und schöngeistig-gelehrte Vorbilder. Und so ist auch der 'Rufián viudo', ähnlich wie die Novelle von 'Rinconete y Cortadillo'[1]), ein lebenswahrer Ausschnitt aus dem Treiben der *germanía* oder organisierten Verbrecherwelt, ein von literarischer Tradition, von Nachahmung des Plautus und der 'Celestina' mit nichten angekränkeltes Wirklichkeitsbild.

Dirnen und Zuhälter treffen sich im Hause ihres Häuptlings Trampagos, um ihm Trost zuzusprechen; denn er hat eben seine langjährige, treue Weggenossin durch den Tod verloren. Nun sucht er sich Ersatz unter den Schönen, die sich ihm präsentieren, wobei der Eifer, mit dem sie ihn umwerben, in Gezänk und Schlägerei zu entarten droht. Er wählt schließlich Repulida, 'duftend wie ein Blumenbeet'. Zur rechten Zeit kommt Escarramán, ein aus Galeerenhaft und algerischer Sklaverei entsprungener Strolch, und unter seiner Führung endet die Verlobungsszene in wirbelnder Ausgelassenheit mit Guitarrespiel und Tanz.

Unnachahmlich ist die Schilderung von Milieu und Personen. Jeder Vers ist da fast ein bildmäßiger Treffer. Welch primitive Ausstattung weist dieses Räuberquartier auf! Man sitzt auf wackelnden Stuhlresten und umgestülpten Leibschüsseln, man schlürft den Wein aus Tassen und unbenützten Pißgeschirren. In Ordnung ist lediglich das Fechtzeug, denn den Degen mit Geschick zu handhaben ist der Verbrechergilde bare Notdurft, bedeutet Broterwerb und oft eigene Lebensrettung. Dem alten Trunkenbold und Schnappsack ist die Gefährtin plötzlich weggestorben, aber welch eine Gefährtin! Aus der traurig-heiteren Rede und Gegenrede des Witwers und seiner Tröster ergibt sich ein grotesk-komisches Bild von der Dahingeschiedenen, von ihren Tugenden, die in Wirklichkeit Laster waren, von ihren Mängeln, die als Vorzüge gepriesen werden, von ihrer zermürbten Hinfälligkeit, die als Jugendblüte gefeiert wird. Wie ihrer nun aber genügend gedacht ist, da schicken sich die drei Grazien unverweilt zum Empfang des Paris-Urteils an und suchen ihre Vorzüge in möglichst günstiges Licht zu rücken:

Pizpita: Zwar bin ich klein, Trampagos, aber groß
Ist mein Verlangen, dir zu dienen.
Bin ohne Schatz und habe 80 Batzen.
Repulida: Ich hundert, und bin wohlgetan und gar
Nicht faul.
Mostrenca: Ich habe zweiundzwanzig.
Genau gezählt gar vierundzwanzig,
Und bin nicht dumm.

Repulida, die mit den 100 Batzen, verliert, wie man begreift, als erste die Geduld. Ein freches Schimpfwort fällt, und nun keifen die Huldinnen eifersuchtsgepeitscht aufeinander los, die Augen funkelnd, die Krallen gekrümmt, die Stimmen über-

1) Man sollte sich sehr davor hüten, diese Erzählung als Schelmenroman zu behandeln; sie ist keine *novela picaresca*, sondern eine ausgesprochene *novela hampesca*. *Pícaros* und *rufianes* und ihr respektives Milieu sind in der habsburgisch-spanischen Gesellschaft bei allen Gemeinsamkeiten doch zwei sehr verschiedene Dinge und darum auch literarisch nichts weniger als identisch.

schnappend. Wie mag da der weibliche Pöbel in der *cazuela* vor Vergnügen gequietscht haben, wie muß das Parterre von den Beifallszwischenrufen und Lachsalven der kecken *mosqueteros* gedröhnt haben.[1]) Als sich die Galane einzumischen beginnen, droht der Zank in Messerkampf und Blut zu enden; da rettet der zeitgemäße und witzige Kniff mit der Polizei, die sich als wohlgeschmierter Karren erweist, die Situation. Die Feier der Verlobung geht mit um so größerem Geräusch vor sich, als der Zufall einen berühmten Gast in die Stube weht: Escarramán, den in Romanzen, Spottgedichten und Komödien der Zeit oft genannten Galgenvogel, nach dem auch ein besonders ausgelassener Tanz benannt war. Gerade hier nun hat Cervantes in ironischem Doppelsinn sowohl den Gauner als auch den Tanz dargestellt. Der Kunstgriff gelang ihm um so besser, als ja der letztere vorübergehend verboten gewesen, dann aber wieder in Schwung gekommen und gleichsam aus der Gefangenschaft in die Freiheit entwischt war, wie der lebendige Escarramán. Auf das bei den Zeitgenossen des Dichters ganz allgemein und bei ihm selbst im besonderen gern verwendete und gehörte Episoden- und Situationsmotiv der Rückkehr aus türkischer Sklaverei sei auch hier eigens hingewiesen.

Der Vers des 'Rufián viudo' ist der sogenannte *verso suelto*, der reim- und assonanzenlose 11-Silbner, der von allen Metren der ungebundenen Prosarede am nächsten kommt. Das Tanzlied am Schluß (*ya salió de las gurapas*) ist in der assonierenden, vierhebig-trochäischen Romanzenstrophe gehalten.

## 4. LA GUARDA CUIDADOSA

Cervantes hat nur selten typische Schwankfiguren zu Hauptpersonen seiner Entremés-Handlungen gemacht; aber auch in den vereinzelten Fällen, wo er sich dazu herbeiließ, sind sie ihm frei von Schablone und Alltagswitz zu komischen Charakterskizzen von trefflicher Vollendung gelungen. Ein Beispiel dafür ist die 'Guarda cuidadosa'. Hier stehen sich zwei komische Vertreter je eines engumgrenzten sozialen Kreises gegenüber: der Sakristan[2]) und der Soldat. Während indes der letztere um 1600 bereits eine Art Traditionsfigur ist und im Schauspiel wie im Schwank seine bestimmten Vorbilder hat, tritt der Sakristan erst mit dem Entstehen des eigentlichen *entremés*, also um die Wende von 1600, in den Rollenbereich des lustigen Einakters. Er ist das pikareske Element in der Klerisei und gewinnt erst Leben und Bedeutung von der Zeit ab, wo sich das nichtsnutzige Schelmentum innerhalb der spanisch-habsburgischen Gesellschaft zu einer sozialen Gruppe von gefahrdrohender Selbständigkeit und Verbreitung entwickelt hat, ein Vorgang, von dem der 'Lazarillo de Tormes' erst das Anfangsstadium bezeichnet hatte. Um so größer wird dann auch die Bedeutung, die ihm auf der Schwankbühne des XVII. Jahrh. zufällt. Was der Spatz unter den Vögeln, das wird der Sakristan unter den Entremés-Figuren. Unverfroren, aufdringlich, lärmend, schäbig, gefräßig und immer guter Dinge, vollführt er einzeln oder paarweise

1) Nichts spricht dagegen, daß die *entremeses* des Cervantes, wenn auch bis zum Druck *nunca representatos*, nach ihrer Veröffentlichung zur Aufführung kamen.

2) Kirchendiener, Küster, Meßner.

seine liederlichen Streiche, ist eifrig hinter jeder Schürze her und hat unglaubliches Glück bei den Frauen. Er vertritt gleichsam die Stelle des lockeren Pfarrers oder Mönchs aus den Schwänken und Farcen der alten italienischen und französischen Bühne; denn dem tiefreligiösen Sinn des Spaniers hätte eine Erniedrigung des Priesters zur Schwankfigur im Innersten widerstrebt.[1]) Inwieweit in den *entremeses* vor Cervantes der Sakristan bereits Verwendung findet, dies festzustellen, ist unmöglich, da die Entstehungszeit der in Frage kommenden Stücke viel zu unsicher ist. Cervantes selbst hat, abgesehen von der 'Guarda cuidadosa', in der dem lustigen Pasillas eine der beiden Hauptrollen zufällt, den Lumpenküster nur noch in zwei seiner *entremeses* dargestellt und auch da nur als episodische Hilfsfigur: in der 'Cueva de Salamanca' und in der 'Elección de los alcaldes'. Seine Sakristane unterscheiden sich in einer, fast möchte man sagen, wohltuenden Weise von den späteren Repräsentanten dieser verschmitzten Tröpfe in halb kirchlichem Gewande; ein Gegensatz, für den ich kein besseres Bild finde als den Vergleich mit zwei literarisch berühmten sozialen Gruppen jenes Jahrhunderts. Der Sakristan des Cervantes verhält sich zu jenem der nachcervantinischen Entremés-Blüte wie der *pícaro* zum *rufián*, wie die relativ harmlose Gaunergesellschaft, der die Schelme vom Schlage des Lazarillo de Tormes oder des Marcos de Obregón, oder des Estebanillo González angehören (ich nenne mit Absicht die vergleichsweise einfältigen und nicht die bereits stark rufianesken Typen des Buscón oder Guzmán de Alfarache) zu den schurkischen Banditen und sozialen Auswürflingen der Kreise um Trampagos, um Rinconete y Cortadillo, zu den Angehörigen der in der *germanía* organisierten Verbrecherwelt. Lustig, schäbig, frech, materialistisch und erdgebunden wie Sancho Panza, aber harmlos, das ist auch der gute Lorenzo Pasillas, der dem verliebten, ideenverstiegenen Soldaten die Braut streitig macht.

Der prahlerische Krieger ist schon in der italienischen Commedia dell' arte eine beliebte Spaßfigur. Häufig stellt er da sogar — gleichsam als Rache des Unterworfenen an dem Besieger — einen Spanier dar, einen ruhmredigen Eisenfresser und Aufbegehrer, der den Nationalstolz und die Tapferkeit seines Volkes zu einfältiger Karikatur verzerrt. Man nimmt an, daß diese italienische Figur zwar von klassischen Vorbildern wie Plautus und Terenz nicht ganz unbeeinflußt, im wesentlichen aber doch direkt aus dem Ideen- und Stoffkreis der improvisierten Volksbühne erwachsen sei.[2]) Beim *miles gloriosus* des spanischen Theaters gilt es eine bestimmte Unterscheidung aufrecht zu erhalten. Da begegnet uns nämlich neben dem offenbar von italienischen und klassischen Mustern abhängigen

1) Man kann den Grund hierfür durchaus nicht in dem angeblich stets drohenden Eingreifen der Inquisition suchen: denn diese war, wenn es sich um Satiren gegen die Geistlichkeit handelte, von einer nicht zu überbietenden Weitherzigkeit, vorausgesetzt, daß die Religion außer Spiel blieb. Wer daran zweifelt, braucht nur die betreffenden Abschnitte der 'Diálogos' des Gaspar Lucas Hidalgo zu lesen, deren amtliche Approbation wörtlich besagt: *no tiene cosa que ofenda, antes por su buen estilo, curiosidades y donaires permitidos para passatiempo y recreacion se podra dar al autor el privilegio y licencia que suplica.*

2) J. P. Wickersham Crawford in Romanic Review, Bd. 2 (1911), S. 186.



ruhmredigen Feigling, dessen Maulheldentum in groteskem Gegensatz zu seiner Furcht vor wirklicher Gefahr besteht[1]), auch noch ein anderer Typus: der des wirklichen, schlachtbewährten, kampftüchtigen und unerschrockenen Feldsoldaten, dessen tragikomische Lächerlichkeit lediglich darin besteht, daß ihm Lagerlärm und Schlachtengewühl den Sinn umnebelt und die Sprache verdorben haben. Er sieht das Leben nur noch als kampferprobter Sieger, vor dessen gezücktem Schwert und prahlerischem Gehaben der friedliche Bürger ehrfürchtig verstummt; er versteigt sich in Ideen und Ausdrucksweise zu einem Übermenschentum, dessen Komik lediglich in seinem (nicht selten durch den krassen Gegensatz schäbiger Armseligkeit verstärkten) Mißverhältnis zur Wirklichkeit besteht. Als erster unter den spanischen Dramatikern hat Torres Naharro in der 'Comedia Soldadesca' diesen tapferen und darum nicht unsympathischen Großsprecher auf die Bühne gebracht. Und merkwürdig genug: der Franzose Brantôme hat ihm in den durchaus nicht verächtlichen, sondern eher neidvoll bewundernden 'Rodomontades espagnoles' ein unvergängliches Denkmal gesetzt.[2]) So einer, der im Überschwang seines kriegerischen Standesbewußtseins alles Augenmaß für die Möglichkeiten und Beschränktheiten des Alltags und der kleinbürgerlichen Welt verloren hat, ist auch der als *sorgsamer Wächter* seiner Dulcinea aufziehende Soldat und Titelheld in 'La guarda cuidadosa'.

Man braucht bei Cervantes nicht gleich und überall Analogien mit dem 'Quixote' zu sehen vermeinen. Aber ob nicht von des Dichters Lieblingsidee, dem ewigen Ringen des Idealen mit dem Gemeinen, auf die 'Guarda cuidadosa' ein wenn auch schwacher Abglanz fiel, diese Frage in aller Kürze hier anzuregen und dem einzelnen Leser zur Beantwortung nach eigenem Empfinden anheimzustellen, möchte ich doch keinesfalls versäumen.

Der Aufbau des Stückes ist äußerst einfach. Der Soldat verwehrt dem Sakristan, seinem offenkundigen Nebenbuhler, den Zutritt zu Straße und Haus der geliebten Dienstmagd Cristinica. Der Sakristan holt sich Waffen und Helfer, um den anmaßenden Krieger mit Gewalt zur Vernunft zu bringen. Mittlerweile hält der Soldat wie der Engel des Paradieses vor dem Hause Wacht und verscheucht mit dem flammenden Schwerte seiner prahlerisch-drohenden Rede der Reihe nach einen Almosensammler, einen Litzen- und Bänder-Hausierer und einen Schuster, die im harmlosen Eifer ihrer geschäftlichen Interessen Zutritt heischen; ja sogar den Haus- und Dienstherrn der Angebeteten sucht er vom Betreten seiner eigenen Schwelle abzuhalten. Da kommt der Sakristan zu zweien, mit wahrhaft quixotesken Waffen ausgerüstet. Der aufs äußerste gereizte Soldat tobt wie ein Irrer, und es gäbe Mord und Totschlag, wenn nicht Cristinica, das holde Streitobjekt, dazwischen träte und in einem infolge ihrer Albernheit gefährlich zugespitzten Dialog mit ihrer Herrin (hier der Höhepunkt der ganzen Handlung)

1) Beispiele in der 'Farsa teologal' des Sánchez de Badajoz, in der 'Ardamisa' des Diego de Negeruela, in der 'Comedia prodiga' des Luis de Miranda und gelegentlich in den *pasos* der zweiten Hälfte des XVI. Jahrh.

2) Das Werkchen des Hispanophilen Brantôme ist daher wohl zu unterscheiden von den späteren 'Rodomontades espagnoles' französischer Herkunft.

selber die Entscheidung träfe. Ihre Wahl fällt auf den Sakristan, und mit Verlobung bei Musik und Tanz schließt die kurze Geschichte.

Glanzpunkte der in rascher Zwiesprachrede dahinschießenden Handlung sind vor allem die Anfangsszene mit dem erstmaligen Aneinandergeraten der zwei Rivalen, dann die mit der zierlichen Pantoffel-Glosse endende Verhandlung zwischen Soldat und Schuster, und schließlich der zu derbster Gewagtheit sich aufbäumende, dann aber in heitere Harmlosigkeit abplätschernde Dialog zwischen Herrin und Magd.

## 5. DIE ÜBRIGEN ENTREMESES

Über die dramatischen, ästhetischen und dichterischen Werte, die sich in den einzelnen Zwischenspielen zu jeweils größerer oder kleinerer Summe häufen, gehen die Urteile je nach persönlichem Geschmack weit auseinander. Die meisten Stimmen vereinigt ja zweifellos der 'Viejo celoso' auf sich, einer der glänzendsten Schwänke, wie wir sahen, die für irgendeine Bühne je geschrieben wurden und einer jener vielen verborgenen Köstlichkeiten des großen spanischen Schatzhauses, die vor allem für gesangliche und orchestrale Vertonung geeignet wären. Im Hinblick auf die Art seines Stoffes wird ihm allerdings der Zutritt in unsere landläufigen Sammlungen für Schullektüre und damit die bei uns für spanische Texte allein mögliche Art einer wenigstens relativen Massenverbreitung wohl für immer versagt bleiben müssen.

Nicht geringer an Vortrefflichkeit als der 'Viejo celoso' und auch ansonsten einwandfrei ist der 'Retablo de las maravillas', den wir dem Leser in ausführlicher Erläuterung bereits vorgeführt haben. Als dritter an Güte würde sich etwa der 'Entremés de la Cueva de Salamanca' in die Reihe fügen. Er gibt ein Beispiel dafür, wie kunstvoll der Dichter altes heimatliches Sagengut mit der leichten Grazie der einaktigen Schwankhandlung zu verweben wußte. Ein lockerer Vogel, seines Zeichens ein Student, entzieht sich einer verfänglichen Situation dadurch, daß er die schwarzen Künste der Zauberhöhle von Salamanca spielen läßt, die ja in Spanien Jahrhunderte hindurch zu den populärsten Gruselgeschichten gehörte.[1]) Hier sei zur Probe wenigstens das prächtige Liedchen[2]) hergesetzt, das die zwei Scheinteufel, Sakristan und Barbier, zum melodischen Klang der Guitarre auf die Zauberhöhle singen:

Sacristan: Höret, die ihr wenig wißt,
Was ich frank und frei erzähle,
Von den großen Herrlichkeiten
Barbier: Unsrer Salamanker Höhle.
Sacristan: Höret, was ein grundgelehrter
Baccalaur geschrieben klar
Auf die Haut von einer Stute,

1) Vgl. S. M. Waxmann, Chapters on Magic in Spanish Literature, Revue hispanique, Bd. 38, insbesondere S. 356 und 397.

2) Aus der deutschen Übersetzung von H. Kurz.

Die ein Stutenfüllen war,
Dicht am Hinterteil, worin
Über alle Prachtjuwele
Er erhebt und ausposaunet
Barbier: Unsre Salamanker Höhle.
Sacristan: Dort studieren reiche Leute,
Und wer keinen Heller hat.
Dorten werden hohle Köpfe
Alles Wissens voll und satt.
Auf der Pechbank der Professor,
Um ihn Füchse und Kamele —
Dies die Sehenswürdigkeiten
Barbier: Unsrer Salamanker Höhle.
Sacristan: Dorten in der Zaubertinte
Werden Mohren weiß gewaschen,
Und der ungeschlachtste Pinsel
Füllt mit Weisheit seine Taschen.
Keiner, der allda studieret,
Findet, daß ihm's irgend fehle,
Darum hoch für alle Zeiten
Barbier: Unsre Salamanker Höhle.
Sacristan: Unserm Freund, der uns beschworen,
Ist er etwa von Loranca,
Wachse Weiß und Roter, feurig
Wie der Geist von Salamanca.
Und der Schuft, der ihn verriete,
Sei verflucht als Hundeseele!
Dem soll niemals offen stehen
Barbier: Unsre Salamanker Höhle.

Der 'Rufián viudo' und die 'Guarda cuidadosa', die beide mit der 'Cueva de Salamanca' etwa gleich zu werten sind, wurden bereits eingehend erläutert. Auf eine Stufe mit ihnen möchte ich auch noch die 'Elección de los alcaldes de Daganzo' stellen, die, wie der 'Rufián viudo' durchweg aus Versen besteht.

Da geht in derber Volks- und Dorfmanier die Wahl einer ländlichen Gerichtsperson von statten. Eine musizierende Zigeunertruppe unterbricht und beschließt die Amtshandlung, ein vorlauter Hilfsküster aber, einer von der Art jenes anderen in der 'Guarda cuidadosa', wird zu fröhlichem Ausgang für seine Frechheit *manteado*, das heißt mit dem Tuch geprellt, wie es im 'Quixote' dem armen Sancho widerfährt. Hier nun sind es wiederum die bei aller Knappheit lebensvoll skizzierten Charakterfiguren der vier Kandidaten, die den kurzen Zwischenakter aus einer einfältigen Farce zu einem kleinen Lustspiel machen, und vor allem das bittere Körnchen Wahrheit, das in der harmlos-süßen Schale steckt. Der erste von den vieren ist zwar des Lesens nimmer kundig, indes er kann seine Hausgebete, ist ein reinblütiger Christ und flickt einen zerrissenen Schuh besser als ein Schneider. Der zweite versteht zur Not das Buchstabieren und ist im übrigen

gesund und heil
An allen Gliedern, leidet nicht an Taubheit,
Auch nicht an Star, an Husten, Rheuma nicht,
Ist alter Christ wie alle anderen
Und schießt mit seiner Armbrust wie ein Tullius.

Der dritte ist beim Wein im Schmecken und Verkosten Meister, und auch sonst durchaus nicht auf den Mund gefallen. Der vierte aber, das ist der Mann nach dem Herzen des Cervantes. Er zeigt jene Eigenschaften, die der Richter und Schlichter in jenen Tagen hätte haben sollen und in Wahrheit niemals hatte, jene Standestugend, die mit Gerechtigkeit und Unbestechlichkeit die Herzensgüte und die Milde verband, die Cervantes 1597 bei seiner Verurteilung durch den Sevillaner Gerichtshof am schmerzlichsten vermißt haben mochte. Er ist der einzige unter den vieren, der von seiner Denkart redet und nicht von seinem Können. Und er spricht:

Wenn ich etwa, Ihr Herrn, Alcalde würde,
So trüg ich nicht solch dünnen Stab, wie's Brauch ist,
Nein, einen eichenen und zwei Finger dick,
Daß ihn die süße Last nicht böge der
Dukaten oder anderer Geschenke,
Bitten, Versprechungen, Gefälligkeiten,
Die in die Wage fallen schwer wie Blei
Und nicht sobald sich merklich machen als
Bis Leib und Seel verzehrt ist. Ja, und dann
Würd ich mich wohlgesittet zeigen, höflich,
Auch wohl zu Zeiten streng, doch nimmer hart.
Niemals beschimpft ich den Gefallenen,
Den sein Vergehn vor meine Schranken brächte.
Mit schnöder Rede kann ein frecher Richter
Weit mehr verwunden als mit seinem Spruch,
Und spräch er auch die schärfste Strafe aus.
Nie sollte Macht die gute Sitte töten,
Nie des zu Richtenden gebeugtes Haupt
Den Richter stolz und aufgeblasen machen.

Ein solcher Richter zu werden, so meint der des Lesens und Schreibens unkundige erste Mitbewerber, dazu müßte einer doch wohl aus der Haut fahren und seinen alten Adam ganz verwandeln können. Dieser tiefen Weisheit verschließen sich denn auch die anderen nicht, und ihr Verkünder, eben der besagte Analphabet — wird gewählt.

Für die noch übrigen zwei, gegen die anderen an Bedeutung erheblich zurücktretenden Zwischenspiele mögen ein paar kurze Winke genügen. Der 'Juez de los divorcios' bringt groteske Bilder von scheidungsbedürftigen Ehepaaren, keifenden Weibsteufeln, geduldigen Männerschafen und von salomonischer Richterweisheit. Man hat ein bißchen viel aus dem kleinen entremés herausgelesen: einerseits den Niederschlag von des Dichters eigenen kummervollen Ehezwisten, andererseits die Rechtfertigung der Ehe und ihre Bestandssicherung, also eine soziale und mora-

lische Tendenz von unverhältnismäßigem Gewicht; für beides sind die Unterlagen viel zu spärlich. Im 'Vizcaino fingido' übernimmt der Dichter eine aus den *pasos* des Lope de Rueda und seiner Zeit populäre Schwankfigur, den biscayischen Bauerntölpel; mit seiner Hilfe wird eine naseweise, superkluge Frauensperson recht gründlich zum Besten gehalten, und das heitere Spiel klingt in die schadenfrohen Schlußverse aus:

Die sich hält für überklug,
Ist noch lang nicht klug genug.

## 6. RÜCKBLICK UND AUSBLICK

*Cervantes' entremeses are not only good, but probably the best ever written.* Ich muß gestehen, daß mir heimlich ein Stein vom Herzen fiel, als ich, kurz vor der Fertigstellung dieses Aufsatzes, einen sachkundigen Beurteiler solchermaßen entscheiden sah.[1]) Ist ja doch jeder geneigt, an einem Dichter, dessen Werk und Leben er Jahr und Tag mit hingebender Liebe studiert, auch die Schwächen als Vorzüge, auch das minder Gute als unübertrefflich einzuschätzen. Und mir vor allem stand es seit langem unerschütterlich fest, daß die Zwischenspiele des Cervantes, wenn sie auch nur die Anfänge der Entremés-Kunst darstellen, durchaus nicht auch als Anfänger-Entremeses gelten dürfen, ja daß vielmehr ihre kunstvolle Eigenart von keinem der vielen späteren entremesistas erreicht, geschweige denn übertroffen worden ist. Es war da ähnlich wie bei Lope und der *comedia*: der Anfang bedeutete Vollendung, das übrige nur mehr Erstarrung oder zielloses Gleiten. Nun scheint sich, wie gesagt, diese Auffassung langsam durchzusetzen und damit die alte, zähe These wesentlich aufzulockern, die da hartnäckig darauf bestand, Cervantes sei nur als Erzähler von überragender Bedeutung, im übrigen aber, d. h. dramatisch und lyrisch, dem großen Haufen kläglicher Mittelmäßigkeiten beizuzählen. Eine kurze, das Rückwärts und Vorwärts umfassende Zusammenschau der wichtigsten Tatsachen und Kriterien mag unseren Standpunkt noch genauer umschreiben und, innerhalb der Grenzen des Möglichen, rechtfertigen.

Vor allem: nicht alles ist vollendet, was Cervantes an heiteren Zwischenaktern geschaffen hat. Den *ocho comedias* der berühmten Erstausgabe wollte er in rhythmischem Ausgleich nicht fünf oder sechs, sondern wiederum acht *entremeses* gegenüberstellen. Wenn ihm dabei auf eine Handvoll Weizen auch ein paar Quentchen Spreu mitunterliefen, so ist das menschlich wohl begreiflich. Wobei zudem noch unentschieden bleibt, ob nicht auch jene Stücke, die unserem neuzeitlichen Empfinden schwächlich dünken, ihm selbst ob irgendwelcher uns nicht mehr fühlbarer Vorzüge, Beziehungen und Eigenheiten besonders warm am Herzen lagen. In dieser Linie stünden etwa: der 'Juez de los divorcios' und der 'Vizcaino fingido'. Indes, auch ohne sie ist das cervantinische Entremés-Werk wie ein stattlicher, kunstvoll in sich geschlossener Bau, der den 'Novelas exemplares' und, in gebührendem Abstand, dem 'Quixote' selber würdig zur Seite steht.

---

1) G. H. Northup, Introduction to Spanisch Literature, Chicago 1925, S. 240.

Auf einige fünf Punkte, glaube ich, lassen sich die Merkmale konzentrieren, durch die sich die Zwischenspiele des Cervantes von dem, was vor ihnen lag, und von dem, was nach ihnen kam, wesentlich unterscheiden.

Fürs erste ist zu beachten, daß sie etwas besitzen, was den alten *pasos* aus organischen Gründen immer, den *entremeses* des XVII. Jahrh. aber infolge ihrer Verflachung und Mechanisierung meistens mangelte: Hintergrund und Umwelt. Bei Cervantes da bewegt sich alles in einer jeweils genau umschriebenen Sphäre, da spielen gleichsam Haus und Straße mit, da wird die Aktion zum wirklichen Theater. Im 'Rufián viudo' bildet das Milieu mit den wackeligen Stühlen, der als Sitz dienenden umgestülpten Leibschüssel, dem noch neuen und darum als Weinkaraffe tauglichen Pißgeschirr, einen entscheidenden, ungeheuer wirksamen Bestandteil der charakterisierenden Schilderung. In der 'Guarda cuidadosa' sind die Vorgänge ohne Haus und Straße undenkbar, denn eben die umstrittene Haustüre stellt den Zugang zu Kammer und Herz der umworbenen Schönen dar. Im 'Viejo celoso' wirbelt die Handlung Tür ein, Tür aus und durch die beiden Zimmer einer kleinbürgerlichen Wohnung. In der 'Cueva de Salamanca' wird Versteck gespielt wie in einer echten *comedia de capa y espada*, und im 'Retablo de las maravillas' sehen wir den Triumph alles Theaterspielens: die Bühne auf der Bühne. Nicht äußerliche Szenerie ist das alles, kein Kulissenzauber und kein Ausstattungsstrick — denn das gab es zwar in der Hofkomödie und bei den *autos sacramentales*, aber nicht auf den wackligen Brettern der Volksbühne —, sondern schaubare, weil greifbare Umwelt, die in Wort und Tun der Spieler mitagierte, die desto enger in die Handlung hineinverwuchs, je wirkungsvoller und geschlossener im Aufbau der kleine Einakter gelang.

Da sind in zweiter Linie die Charaktere, die Cervantes in diesen *entremeses* auf die Bretter stellt. Charaktere und nicht nur typische Volksfiguren, wie sie der *paso* in kleiner Auswahl, das spätere Zwischenspiel in bunter Schar dem Alltag entnommen hat. Der 'Rufián viudo' ist nicht ein beliebiger Galgenvogel und Zuhälter wie hundert andere, auch nicht das stereotype Abbild des verbrecherischen Gildenhäuptlings schlechthin, denn bei all seiner Klassen- und Gemeingültigkeit wird dieser Säufer und Raufer zur Charakterfigur durch sein groteskes Verhältnis zur gestorbenen Kebsin. Die Honoratioren und Weiblichkeiten des 'Retablo' bilden ein unvergleichliches Theaterparterre von individuellen Menschlichkeiten, und nur in Sachen der *limpieza* sind sie alle zusammen ein einziger Typus des homo hispanicus habsburgischen Zeitalters. Die Kandidaten der Alcaldenwahl sind jeder für sich ein Original, und vollends das ungleiche Ehepaar im 'Viejo celoso' ist zwar ein treues Abbild alltäglicher Möglichkeit in seinem Erlebnis, aber ganz und gar nicht in der Art wie es, durch Charakterveranlagung getrieben, diesem Erlebnis gegenübertritt. Dabei hat Cervantes durchaus nicht auf die sogenannten Typenfiguren gänzlich verzichtet, aber wie sehr er auch sie individualisiert und verlebendigt hat, das sahen wir an den Gestalten des Sakristan und des Soldaten in der 'Guarda cuidadosa'. Eine Galerie von individuellen Menschlichkeiten, sagte ich, seien die Zuschauer im 'Retablo', und in Wahrheit gilt das von seinen Entremésfiguren insgesamt. Aus den Marionetten der *pasos*

sind bei ihm Menschen von Fleisch und Blut geworden, denn Cervantes konnte ja gar nicht anders als alle seine Gestalten zu beseelen und ihnen, ob er sie nun auf der Bühne agieren ließ oder ob er in Roman und Novelle nur von ihnen erzählte, etwas von dem warmen Odem seines eigenen Innenlebens einzuhauchen.

Zum Dritten verweise ich auf den Humor, der eine der vorzüglichsten Eigenheiten der cervantinischen Zwischenspiele bildet. Frohe, lächelnde Heiterkeit glänzt über ihnen allen wie die Sonne eines spanischen Frühlingstages. Statt grober Flüche und pöbelhafter Späße gibt es munteres Geplänkel; statt wüster Balgereien lustige Tänze zum Klang der Instrumente stets bereiter Musikanten, und mit Bedacht weist der kluge Berganza nachdrücklich darauf hin, daß die älteren *entremeses* immer mit gemeinen Prügelszenen und Schlägen endeten. Witz, Komik und Humor beleben mit dreifachem Feuer das vergnüglich wirbelnde Treiben. Voran der Wortwitz unter Bevorzugung des in Spanien wie nirgends heimischen Wortspiels, dann die Komik in Form des Ungereimten, das sich für das Vernünftige hält und in Einzelfällen direkte komische Charaktere (wie den 'Viejo celoso') entwickelt, unterstützt und begleitet von der Situationskomik, die drollige, lächerliche, närrische, verschrobene, tragikomische Lagen, je nachdem, oder mißverständlich zugespitzte Dialoge schafft, und endlich der eigentliche oder innere Humor, der den Gegensatz kleinlicher Mangelhaftigkeit nicht zum Normalen, sondern zum Idealen und Erhabenen (ein wundervolles Beispiel ist etwa die Alcaldenwahl) dem Gelächter preisgibt. Wo Ort und Gelegenheit sich bieten, da vereinigt sich diese Dreiheit zu heiterer Satire. Ihr fehlt indes, nach gut cervantinischer Ästhetik, jede bittere Schärfe, an deren Stelle zuweilen sogar ein Unterton leiser Resignation mitzuschwingen scheint. Dafür weiß sie verschiedentlich die harmlosen Einakter zu Trägern ethischer und moralischer Ideen zu machen, wofür wir nur den 'Retablo', den 'Viejo', die 'Guarda' und die 'Elección' als Zeugen aufzurufen brauchen.

Ein Viertes ist die saubere Technik im Aufbau, eine Schwäche des Cervantes in seinen *comedias*, eine Stärke in seinen *novelas*, und auch ein beachtenswerter Vorzug seiner *entremeses*. Im Wesen und Zweck des Zwischenspiels selbst liegt es begründet, daß ihm die kunstvolle Struktur des Dramas versagt bleibt. Dramatischer Aufbau der Handlung, Exposition, Verwicklung und Lösung liegen gar nicht direkt im Bereich der Möglichkeit dieser kurzen, auf heitere Entspannung berechneten Schwankspiele die gänzlich fehl am Platz gewesen wären, wenn sie in den Zwischenakten, in die sie gehörten, in die große *comedia* eine kleine *comedia* einzuzwängen sich unterfangen hätten. Man darf darum auch bei den *entremeses* des Cervantes nach solchen Kriterien strengen Sinnes nicht Umschau halten. Gleichwohl hat der Dichter wenigstens in der Geschlossenheit der Handlung und in ihrer szenischen Aufwärtsentwicklung die mögliche Vollendung erstrebt und zumeist auch erreicht. Wie klar und folgerichtig sich die Vorgänge in den besten der acht *entremeses* einem entscheidenden Abschluß entgegensteigern, das ist schon früher im einzelnen dargelegt worden; ebendort wurde fühlbar zu machen gesucht, wie ausgeprägt zugleich der Begriff *Handlung* den dramatisch ihm zukommenden eigentlichen Sinn, nämlich den des rastlosen, ungehemmten Vor-

wärtstreibens von Taten und Geschehnissen gewinnt. Hier bleibt ergänzend anzufügen, daß auch bei den schwächeren Stücken die Vorgänge, die im späteren *entremés* fast immer ziellos abbrechen oder langsam im Sand verlaufen, stets ein abschließendes, durch irgendein Ergebnis begründetes Ende nehmen. Freilich muß man in diesen Fällen und vom dramaturgischen Standpunkt her die den Kehraus bildenden Tanzszenen als unentbehrliches Anhängsel, als eine Extrazugabe gleichsam, mit in Kauf nehmen.

Als fünften und letzten Punkt endlich betrachte ich die geschmackliche Sauberkeit, die bei Cervantes allenthalben und so auch in den *entremeses* regiert, recht sehr im Gegensatz zu seinen entremesistischen Vorgängern und Nachfolgern. In der Komödie 'La entretenida' läßt er die Marcela einmal sagen:

*Mira, Christina, que sea*
*El baile y el entremés*
*Discreto, alegre y cortés,*
*Sin que haya en él cosa fea.*

Diese *discreción* (der Gegensatz von dem, was wir mit *albern* bezeichnen würden), die *cortesía* oder Anständigkeit und das absolute Fehlen von *cosas feas*, das bezeichnet so recht kurz und bündig das ästhetische Empfinden des feinsinnigen Cervantes, der, wie ich an anderer Stelle sagte, drei Dinge vor allem verabscheute, das Unsaubere, das Affektierte, das Häßliche. Er ist es, der von der 'Celestina' behauptet, sie wäre ein göttliches Buch, wenn sie das Allzumenschliche nicht gar so offen zur Schau stellte (*libro en mi opinión divino, si encubriera más lo humano*). Ziererei und Groteske, Roheit, Niedrigkeit und Zotentum (alle fünf der 'Celestina' nicht fremd), sind Dinge, die bei Cervantes in den Zwischenspielen und anderwärts unbekannt bleiben, wenn auch natürlich Wesen und Milieu dieser Einakter eine viel stärkere Realistik verlangten als etwa die Novellen. Seine Ausdrücke charakterisieren sich, auch wo es um rein körperliche und daher nicht immer blitzblanke Angelegenheiten geht, z. B. um den Geschlechtsverkehr oder die Lustseuche, um des Leibes Notdurft oder den Geruch fauler Zähne, durch ungezierte, dem realistischen Empfinden der Zeit entsprechende Anschaulichkeit, ohne lüsterne Zweideutigkeit, ohne verdeckte Anspielung, ohne wiederwärtiges Ausmalen. *Salga vuestra oración*, so läßt er den Freund in der Vorrede zum Quixote sagen, und so hält er es selber allerwege, *a la llana, con palabras significantes y honestas y bien colocadas ... pintando, en todo lo que alcanzáredes y fuere posible, vuestra intención.*[1])

1) Die drei Zwischenspiele 'El rufián viudo, La guarda cuidadosa, El retablo de las maravillas' sind, mit Anmerkungen versehen, soeben als 9. Bändchen der von A. Hilka und G. Rohlfs herausgegebenen 'Sammlung romanischer Übungstexte' erschienen.

# SHAKESPEARES PERSÖNLICHKEITSIDEAL

Von Levin L. Schücking

Wer den Versuch unternimmt, die Umrisse von Shakespeares Persönlichkeitsideal zu zeichnen, dem werden allerlei methodische Zweifel über den Weg nicht erspart bleiben, auf dem er sein Material finden soll. Welche von den mehr als tausend Figuren des Dramatikers, von denen nicht zwei dieselben Züge tragen, und die nicht nach Gut und Böse ausgerichtet sind, sondern in denen mit geringen Ausnahmen gute und schlechte Eigenschaften sich so eng durchdringen, wie in der Wirklichkeit selbst, können denn als Träger Shakespearescher Persönlichkeitsideale gelten? Ja, die Frage verdient aufgeworfen zu werden, ob diesem Geiste, dessen Einzigartigkeit zum Teil gerade darin beruht, daß er jeden Standpunkt zu begreifen und zu verkörpern vermag, überhaupt die folgerichtig festgehaltene Bevorzugung einer bestimmten grundsätzlichen Lebenshaltung zuzusprechen ist, zum mindesten, ob er, der nach dem Grillparzerschen Wort wie Gott durch Wirken und Schaffen denkt, d. h. die Dinge gerade in ihrer Komplexheit erfaßt, jemals bewußt sich ein Bild aus abstrakten Zügen zusammengesetzt hat, das den Namen eines Persönlichkeitsideals verdiente. Ist schließlich nicht eine solche Fragestellung auch insofern zu modern gefaßt, als sie einen Idealtyp des Menschentums da vorauszusetzen scheint, wo im Denken einer mit sozialen Vorurteilen gesättigten Zeit noch am ehesten Idealtypen von Gesellschaftsklassen bestimmter Art zu erwarten wären: ein Königsideal, ein Kriegerideal, ein Hofmannsideal, ein Dienerideal und ähnliches?

In solchen Bedenken liegt zweifellos etwas Richtiges. Gewiß ist zunächst einmal die Beantwortung unserer Frage nicht in dem Sinne möglich, daß ganz naiv der Eindruck der Shakespeareschen Kunst auf uns Heutige zur Richtschnur genommen würde. Dadurch, daß eine Shakespearesche Figur auf den modernen Menschen eine sympathische Wirkung ausübt, wird die Rolle, die sie im Denken des elisabethanischen Dramatikers spielt, noch keineswegs restlos bestimmt. Es gilt vielmehr hier, wenn anders wir versuchen wollen, dem Vorwurf des Subjektivismus zu entgehen, mit all denjenigen Sicherheitsmaßnahmen zu verfahren, wie sie uns die Erkenntnis der Eigenheit der Shakespeareschen Kunstform an die Hand gibt, die in sehr wichtigen Stücken sich außerordentlich weit von modernen dramatischen Ausdrucksformen entfernt. Auch ist von vornherein zuzugeben, daß der Schöpfer des Falstaff die Welt viel zu sehr als Künstler angesehen haben muß, d. h. viel zu tolerant war, um menschliche Vollkommenheit in einem mehr oder minder engen Typ zu erblicken und daß ihm gewiß das abstrahierende Denken eines modernen Pädagogen fern lag, der seine Schlußfolgerungen aus der Voraussetzung einer für die soziale Gemeinschaft geeignetsten Art ableitet. Schließlich verlangt die Frage, ob und inwiefern ihm Standesideale vor Menschentumsidealen kommen, gewiß vor vielen anderen eine bevorzugte Beantwortung. Aber mit Berücksichtigung all dieser Bedenken wird man den Weg zu dem ins Auge gefaßten Ziel doch dann ruhig antreten können, wenn man das Problem zunächst auf die

Fragestellung nach der *Bewertung der menschlichen Eigenschaften bei ihm* eingeschränkt.

Der Kulturhistoriker würde vielleicht geneigt sein, sie sozusagen deduktiv von dem Typ des Renaissancemenschen ausgehend zu beantworten. Muß nicht im Spiegel der realistischen, d. h. lebensbeobachtenden Shakespeareschen Kunst dieser Typ sein Abbild hinterlassen: der vollkommene Individualist, mit den vollendeten Formen, der glänzenden Bildung, den weitgehenden, namentlich ästhetischen Interessen, den so gut wie keine Bindungen religiös-moralischer Art fesseln, der als leidenschaftliche Willensnatur letzten Endes kein anderes Ziel als die Selbstdurchsetzung seiner Persönlichkeit in ihren stärksten Trieben wie Ehrgeiz und Rachsucht kennt? In der Tat braucht man nur den Shakespeare aufzuschlagen, um lebensprühenden Charakteren zu begegnen, die solchen Typ teils bruchstückweise, teils in allen wesentlichen Bestandteilen enthalten und nicht einmal immer wird ihnen wie etwa Richard III. von vornherein schon durch ihren Anteil an der Handlung das Stigma des infernalischen Bösewichts aufgedrückt, sondern gelegentlich blickt der Dramatiker auch eine Figur, die zweifellos diesem Typ zuzurechnen ist, mit nicht unsympathischen Augen an. So hat z. B. *J. Wihan* mit Recht darauf aufmerksam gemacht, eine wie durchaus renaissancemäßige Persönlichkeit der Laertes im Hamlet mit seiner feinen Bildung, seinem Stolz, seiner rücksichtslosen Tatkraft und dem leidenschaftlichen Drang nach Befriedigung seines Rachedurstes ist, und gerade er wird vom Dichter hoch genug geachtet, um dem Helden in wichtigen Stücken als Gegenspieler und Vorbild entgegengehalten zu werden. Allein es muß einen Weg geben, die Stellung des Dramatikers in dieser Frage unzweideutiger festzustellen als durch eine schon von ihm vorgefundene Nebenfigur, und zwar ist das gewiß *aus seiner Auffassung vom Tragischen heraus* möglich. Das Wesen der spezifisch Shakespeareschen Tragik ist bekanntlich nichts Schicksals- sondern etwas Charaktermäßiges — nur selten, wie in Romeo und Julia, kann von einer Schicksalstragik die Rede sein —, aber nicht dadurch finden seine Charaktere den Untergang, daß sie etwa an irgendeiner Stelle ihres Lebensweges in ein Verschulden, d. h. in einen Widerspruch mit sich selbst gerieten, an dessen Folgen sie untergingen, ihr Fatum legt ihnen auch nicht eigentlich besonders schwierige Konflikte oder, wie Volkelt es nennt, 'tragische Antinomien' auf — nur Brutus befindet sich in etwas wie einem Widerstreit der Pflichten —, und weltenfern ist der Gedanke, daß ihr Untergang das Scheitern des Idealisten an der schlechten Welt bedeute, sondern Leute wie Hamlet, Othello, Marc Anton, Lear, Coriolan befinden sich sämtlich in Lagen, die für Millionen anderer Menschen keine unüberwindbaren Schwierigkeiten in sich schlössen, denen ihre besondere Eigenart aber nicht gewachsen ist. Sie alle sind geniale Naturen größten Formats, fähig zu den erhabensten Leistungen, aber mit der gefährlichen Schwäche, im kritischen Augenblick die Dinge nicht so sehen zu können, wie sie sind, oder wenn sie sie sehen, sich nicht zu demjenigen praktischen Handeln zwingen zu können, das die vernunftgemäße Überlegung von ihnen fordert. Sie sind also wie Reiter, die zu einem bestimmten Zielpunkt die Zügel verlieren. Ihr Triebleben gewinnt die Oberhand. Oder, um in Shakespeares eigener Ter-

minologie zu sprechen, 'blood' und 'judgment' stehen bei ihnen nicht im rechten Verhältnis.

Kann man aus der eigentümlich häufigen Wiederkehr der Abwandlung von Beispielen zu gerade dieser Problemstellung bei Shakespeare nicht den Schluß ziehen, daß ihr die Lehre zugrunde liegt: alle Gaben, die die Natur dem Menschen verleihen kann, sind wertlos, wenn sie nicht von der Fähigkeit begleitet sind, sich *vernunftgemäß in der Hand zu haben*? Der Einwand ließe sich nun zwar denken, daß hier von uns ein methodischer Fehler gemacht würde, jenem ähnlich, der Generationen hindurch auf unsern Schulen bei Erläuterung von solcher Poesie, bei der der Hintergedanke einer bestimmten Moral gar nicht in Betracht kam, doch die Frage aufwerfen ließ: 'Was lehrt uns dieses Gedicht?' Mit anderen Worten: kann man aus dem, was vielleicht nur eine dramatische Konvention und nichts Weiteres ist, sichere Schlüsse auf die Lebensanschauung des Menschen Shakespeare ziehen? Ließe sich nicht eine ähnliche Art der Tragik auch in anderen zeitgenössischen Dramen finden und soll damit deren Verfassern sämtlich die gleiche Lebenseinstellung zugesprochen werden? Solcher Einwurf wäre gewiß zu beachten, wäre nicht die hier herausgelöste Moral bei Shakespeare an vielen Orten so deutlich in der Tat *mit dürren Worten ausgesprochen.* Wenn Hamlet z. B. nach dem Manne seufzt, den 'seine Leidenschaft nicht macht zum Sklaven' oder den 'Fortuna nicht zu ihrer Pfeife' benutzt, wenn dem Julius Caesar nachgerühmt wird, daß niemand gesehen habe, daß 'ihn die Leidenschaften mehr beherrscht als die Vernunft', so kommt dieser Gedankengang klar zum Ausdruck. Ja, er beschäftigt Shakespeare offenbar so sehr, daß, wo sein Auge zufällig auf die Entfaltung blinder animalischer Willenskräfte fällt, sofort die entsprechenden Vorstellungen in ihm wach werden. Dafür läßt sich ein drolliger Beweis führen. An einer Stelle in Holinsheds Chronik, die er für seine Königsdramen durchlesen mußte, fand er die Schilderung eines an der englischen Küste gestrandeten Walfisches. Der naive Chronist, den Kuriosa solcher Art besonders interessierten, erzählt hier mit liebevoller Ausführlichkeit, wie das große Tier sich aus Mangel an Wasser immer tiefer in den Sand hineinarbeitete, bis es 'am folgenden Morgen um 6 Uhr starb'. Das Geschehnis wird bei Shakespeare (Heinrich IV. 2. Teil, IV 4, 40) zu folgendem Bild:

laß ihn frei gewähren,
Bis seine Leidenschaften selber sich,
So wie ein Walfisch auf dem festen Boden
Zernichten durch ihr Treiben.[1])

Kein Wunder, daß er in diesen Formen denkt. Die Leidenschaften als das Animalische, das den Fähigkeiten der Vernunft untergeordnet werden muß — das scheint im Grunde die bekannte platonische Lehre zu sein, die in der derzeitigen Literatur in den verschiedensten Formen Gestalt angenommen hatte. Den Kampf gegen die Leidenschaft predigt schon Elyots berühmter 'Governor' 1531. Ähnlich spricht Sir Philipp Sidney davon, wie der Geist sich durch die Unterwerfung der

1) Bei einer ähnlichen Stelle der Sonette XXIII 3, 4 schwebt ihm offenbar noch derselbe Vorfall vor.



Leidenschaft unter die Vernunft selbst erst frei und zum rechten Handeln tauglich macht, und Montaigne, den Shakespeare ganz gewiß mit Aufmerksamkeit gelesen hatte, hört nicht auf, gegen die Leidenschaften als diejenigen Kräfte zu eifern, die unsere Verblendung und Verwirrung herbeiführen und selbst die Tugend, wo sie im Übermaß geübt wird, in ihr Gegenteil verkehren können. Demgegenüber komme es auf Mäßigung (modération) als wichtigstes Lebensprinzip an. Also wäre demnach Shakespeare in seiner innersten Auffassung vom Menschen von der Lehre der Antike oder der Renaissance abhängig?

Ehe diese Frage mit Ja oder Nein beantwortet werden kann, empfiehlt es sich vielleicht, einen Blick auf gewisse Teile der Shakespeareschen Kunst zu werfen, die sich hier als aufschlußreich erweisen könnten. Wenn nämlich in der Tat der Shakespeareschen Tragik, wie wir sie vorher zu bestimmen suchten, mehr als eine bloße dramatische Konvention zugrunde liegt, so würde man erwarten, daß die Idee des Persönlichkeitsideals, die sich dort sozusagen in negativer Spiegelung verrät, an anderer Stelle auch positiven Ausdruck fände. In der Tat hat Shakespeare es nicht unterlassen, das Bild des absolut selbstbeherrschten, nüchternen Menschen zu formen, der jeden Augenblick das, was er tut, der Kontrolle der Vernunft unterwerfen kann. Er existiert sogar in doppelter Ausfertigung, und zwar jedesmal als eine Figur, die von einer ganz besonderen Gloriole umgeben ist, nämlich Brutus im Julius Caesar und Heinrich V. Von diesen beiden Gestalten ist in dem vorliegenden Zusammenhange diejenige Heinrichs V. bei weitem die wichtigere. Denn in ihr unternahm es Shakespeare, in aller Bewußtheit den englischen Nationalhelden zu zeichnen. Der Sieger von Agincourt, der den Franzosen die tiefe Demütigung zugefügt hatte, sich die Anerkennung als Erbe ihrer Krone zu erzwingen, lebt im Bewußtsein seiner Zuschauer als Verkörperung der höchsten Tugenden des Britentums. Kein Zweifel, daß er also versuchen will, diese in ihm darzustellen. Nicht schöne Menschlichkeit schlechthin, sondern das englische Ideal soll verkörpert werden. Das geht aus dem festspielartigen Charakter des Stückes, in dem immerfort nationale Töne angeschlagen werden, unmißverständlich hervor. Wie sieht nun das geistige Antlitz dieses idealen Briten aus. Der große Wandel, den er mit der Übernahme der Verantwortung seit den Tagen, wo er Falstaffs Zechkumpan war, durchgemacht, hat ihm eine ganz bestimmte Physiognomie aufgeprägt. Er steht zunächst einmal in schärfstem Gegensatz zu allem, was man im oben gedachten Sinne als Typ des Renaissancemenschen bezeichnen könnte. Etwas ausgesprochen Amusisches ist um ihn. Offenbar soll ihm ein besonders sympathischer Zug damit verliehen werden, daß diejenige höfische Sittenverfeinerung, die ihre Hauptblüte im Verkehr mit dem anderen Geschlecht treibt, seiner ungeschminkten, kernigen Art fremd geblieben ist. Als er um die französische Prinzessin wirbt, da geschieht es in einer gewissen naiven Unbeholfenheit und einem halb täppischen, derben, wenn auch humorgefärbten Drauflosgehen, von dem man allerdings zweifeln kann, ob es zu seinem sonstigen nichts weniger als naiven Charakter und der ungemeinen Gewandtheit und geistigen Beweglichkeit, die wir in den verschiedensten Situationen vorher an ihm beobachtet haben, paßt. Er selber kommt sich ein wenig bäurisch vor bei dieser Art des Freiens, als stamme er, wie er mit einem An-

flug von Selbstironie sagt, von einem Meierhof (V 2, 130), wenn sich bei dem Gedanken der Heirat zunächst einmal die Vorstellungen des Sich-Paarens auf die Lippen drängen: 'Werden nicht du und ich, mit Hilfe von St. Dionys und St. Georg, einen Jungen, halb französisch und halb englisch, zustande bringen, der nach Konstantinopel gehen und den Türken am Bart zupfen wird?' (V 2, 215). Aber gerade diese, ein wenig mittelalterlich anmutende Derbheit und Handfestigkeit soll ersichtlich von Echtheit des Gefühls, von gesunder Natürlichkeit diktiert sein, die gerade in der Berührung mit der Formenverfeinerung der französischen Hofkultur sich auf sich selbst besinnt. Es liegt etwas von der Freude am John-Bull-Typ darin, die für das Ungehobelte als das Unverfälschte besonders viel übrig hat. Dieser Zug tritt auch anderswo bei Shakespeare gelegentlich auffällig in die Erscheinung, z. B. bei dem Bastard Faulconbridge des Richard Löwenherz — auch eines englischen Nationalhelden — im König Johann, dessen Naturburschentum sehr stark herausgearbeitet ist. Allein, wenn in dieser Situation der König so auffallend 'geradezu' und 'rund heraus' verfährt, so hat sich damit vom Kern seines Wesens wenig verraten. Denn überall anderswo zeigt sich dies auf das deutlichste sehr verschiedenartig. Man hat deshalb hier wie an manchen anderen Stellen bei Shakespeare (vgl. 'Charakterprobleme', 2. Aufl., S. 133) den Eindruck eines 'szenenweise verschieden aufgefaßten Charakters'. Nicht Natürlichkeit nämlich und Urwüchsigkeit sind seine hervorstechenden Merkmale, sondern das gerade Gegenteil. Das wird schon offenbar an einer Stelle der Dramen von Heinrich IV., die hier sonst aus dem Spiel bleiben müssen, nämlich als er sich bei der Krankheit seines Vaters *verbietet, die Traurigkeit, die er fühlt, offen zutage treten zu lassen,* weil man sie bei dem Thronerben für Heuchelei halten würde und daß er sich *lieber durch gemachte Lustigkeit dem Vorwurf der Gleichgültigkeit* aussetzt. Denn er ist sich darüber klar, daß seine lockere Lebensführung die Leute mißtrauisch gegen die Bekundung eines tieferen Gefühls machen muß, das sie ihm nicht zutrauen. *Aber welche Bewußtheit der eigenen Seelenvorgänge verrät sich hier, welche zweckhafte Kontrolle ihrer Äußerungen, welche Überwachung des Verhältnisses zur Umwelt!* Wie bemerkenswert ist es nicht, wie hier das natürliche Gefühl unterdrückt wird, weil es mißverstanden werden könnte! Damit aber ist schon der Finger auf die wichtigste Eigenschaft dieser Figur gelegt: *die absolute sich immer wieder von neuem vollziehende Unterwerfung des Trieblebens unter das Diktat eines vernunftgemäßen Denkens, das seine Richtung nach religiös-moralischen Gesichtspunkten nimmt.* Denn Heinrich V. ist fromm. Bei allen wichtigsten Entschlüssen und Ereignissen führt er den lieben Gott im Munde. Er ist seine Zuversicht, ihm allein gebührt die Ehre für alle Erfolge. Freilich, es ist eine etwas wunderliche Art von Frömmigkeit, bei der sozusagen beide Teile auf ihre Rechnung kommen. Denn mit einer mittelalterlich anmutenden Werkheiligkeit, die durchaus unlutherisch ist, rückt der König im Gebet dem Höchsten seine Leistungen vor, die fünfhundert Armen, die er unterhält, die Kapellen, die er gebaut hat, um dem Himmel die Sünde, die der Vater mit der Thronentsetzung und Ermordung Richards II. beging, abzukaufen. Auch seine Reue und seine Tränen fallen gewissermaßen bewußt mit in die Wagschale. Auf solche Weise

findet er auch in der Religion die notwendige moralische Rückendeckung. Als er unerkannt mit seinen Soldaten am Abend vor der Schlacht redet und diese den Gedanken äußern, daß die Verantwortung für den Tod derer, die morgen fallen werden, bei dem König liegt, da setzt er ihnen auseinander, daß dem nicht so sei, sondern daß bei dieser Gelegenheit Gott vielmehr viele um ihrer Sünde willen umkommen lassen werde — eine Beweisführung, in der die Logik sich zwar mehr als zweifelhaft, die Orthodoxie aber als für ihn ungemein nützlich erweist. Das Gespräch selbst indes ist wiederum für ihn insofern bezeichnend, als es das ihn überall und jederzeit beherrschende Bestreben verrät, sich *Rechenschaft über sich selbst* und sein Verhalten zu geben und nichts zu unternehmen, das nicht eine moralische Rechtfertigung verträgt. So wird der ersehnte Krieg gegen Frankreich nicht begonnen, ohne daß vom Erzbischof von Canterbury vorher die Gerechtigkeit der britischen Sache mit eingehenden Gründen belegt würde, denn der König ist viel zu gewissenhaft, um so viel Unglück, wie es ein Krieg mit sich bringt, heraufzubeschwören, wenn er nicht das moralische Recht auf seiner Seite weiß. Die gewisse Humanität freilich, die sich in dem Empfinden für die unglücklichen Opfer des Krieges kundgibt, geht nur hart bis an die Grenzen des eigenen Interesses. Kein brutaler, den Aufwallungen der Humanität völlig unzugänglicher Mensch könnte härtere Maßnahmen ergreifen als König Heinrich, wenn für ihn die Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit ins Spiel kommen. Die Bürger von Harfleur bewegt er so zur Übergabe durch die Ausmalung der gräßlichsten Grausamkeiten, denen sie bei der Eroberung ausgesetzt sein würden und daß es im Ernstfalle nicht bei drohenden Worten bleibt, zeigt sein Befehl in einer gefährlichen Situation der Schlacht, den wehrlosen Kriegsgefangenen die Gurgel durchzuschneiden. Selbst da, wo er Manneszucht und Menschlichkeit bei seinen Soldaten in Feindesland durchsetzt, geschieht es charakteristischerweise letzten Endes nicht aus Gründen des Gefühls, sondern aus den klugen Zweckmäßigkeitserwägungen, die sich in dem englischen Sprichwort '*honesty is the best policy*' ausdrücken: 'denn wenn Milde und Grausamkeit um ein Königreich spielen, so wird der gelindeste Spieler am ersten gewinnen.' All dem liegt eine Einstellung auf die gleichzeitige Erreichung moralischer und äußerer Ziele zugrunde, die für persönliche Schwächen, auch der natürlichsten Art, keinen Raum läßt. Als die Gesandten des französischen Dauphin ihm auf seine Forderung nach Übergabe der beanspruchten Herzogtümer zum Spott ein paar Tennisbälle überbringen, da ist er weit entfernt davon, aufzubrausen, sondern gibt ihnen eine Antwort voll Ruhe und Festigkeit, und als er die Verschwörung einiger Edlen des Hofes gegen ihn selbst entlarvt, da ist nichts von einer persönlichen Empfindlichkeit, wie sie unter solchen Umständen natürlich wäre, in seinem Verhalten. Sie müssen zwar die verdiente Todesstrafe erleiden, aber was ihn bewegt, ist nur die Trauer um so viel Schlechtigkeit, und er betont, daß sein Richterspruch keinem Rachegefühle entspringe. Auf solche Weise zeigt er sich so absolut als Herren seiner selbst, daß er mit Recht von seinen Leidenschaften als

> so unterworfen, wie in unsern Kerkern
> Verbrecher angefesselt



sprechen kann. Regt sich aber doch einmal ein Gefühl wie das des Stolzes bei ihm und gibt er einen Augenblick etwa einem Gedanken Ausdruck, der als Prahlerei erscheinen könnte, so zieht er sich mit der ihm eigenen Selbstbeobachtung und Selbstkritik sogleich zur Rechenschaft und verweist sich selbst eine solche Aufwallung als sündhaft. Denn seine Gewissenserforschung duldet kein Abweichen von dem Ideal der *Humility*. Diese christliche Lebenseinstellung tritt hervor, wenn er als einzigen Unterschied zwischen König und Untertan die 'Zeremonie' bezeichnet und als Grundsatz hinstellt:

> Im Frieden kann so wohl nichts einen Mann
> Als Demut und bescheidne Stille kleiden
> (modest stillness and humility).

In dieser Demut liegt aber gleichzeitig eine Abwehrstellung gegen die Übel des Lebens, die nicht nur mit Ergebung getragen, sondern als etwas hingenommen werden, dem eine positive Seite abgewonnen werden kann, wodurch recht eigentlich ihr gottbestimmter Zweck offenbar wird:

> 'Es ist ein Geist des Guten in dem Übel', meint er,
> 'Zög ihn der Mensch nur achtsam da heraus,
> . . . . . . . . . . . . . . . . . .
> So können wir vom Unkraut Honig lesen,
> Und machen selbst den Teufel zur Moral.'

Auf solche überaus utilitaristische Weise wird König Heinrich des Lebens in jedem Sinne Herr. Denn der starke introspektive Zug macht ihn, da er von vornherein darauf ausgeht, sein Gewissen und sein äußeres Streben in Einklang zu bringen, nicht zum unfruchtbaren, von Hemmungen gehinderten Grübler. Er kennt kein Schwanken, und, wie jemand von ihm mit einem ungemein bezeichnenden Ausdruck sagt: 'er wägt die Zeit jetzt auf ein Körnchen ab'. In der Tat, er weiß, was er will, die Tugend der Tatkraft ist ihm in hohem Maße zu eigen. Zielgewiß und zukunftssicher geht er den Weg zum Erfolge, an dem seine persönliche Tapferkeit starken Anteil hat.

Was nun an diesem Charakter als geradezu verblüffend ins Auge fällt, das ist, wie eminent *englisch* er anmutet. Die nüchterne Klarheit, Ruhe und Ernsthaftigkeit, die sog. 'Soberness' als Grundeinstellung zur Umwelt, die Unterwerfung alles inneren Lebens unter eine rationale Kontrolle und der Drang nach fortgesetzter Rechenschaftsablegung vor sich selbst, wobei die religiös-moralischen Gesichtspunkte um so stärker betont werden, je mehr sie für den praktischen Erfolg genützt werden können, das alles sind Dinge, die den Kern jener puritanischen Lebenseinstellung ausmachen, die die gewissenhafte seelische Buchführung, wobei alles 'bis auf ein Körnchen abgewogen' wird, mit dem zweckmäßigsten Handeln zu verbinden trachtet. Wie kommt Shakespeare zu diesem Typ, den wir gewohnt sind eher als Ergebnis der Einwirkung einer religiösen Bewegung besonderer Art auf ein bürgerliches Milieu zu betrachten, in dem Zweckmäßigkeitserwägungen naturgemäß naheliegen müssen? Wie auffällig, daß er das englische Königsideal auf diesem uns im Grunde bürgerlich erscheinenden Typ aufbaut! Zwar ist nicht zu verkennen, daß er die Grundlinien des Charakters seiner Quelle,

dem Holinshed, verdankt. Ihm entnahm er die Tatsachen und auch wohl das Stichwort für den Charakter, jene 'humility', die neben seiner Entschlossenheit, Unverzagtheit und Tapferkeit recht eigentlich der Kern seines Wesens ist. Schon bei Holinshed zeigt der König diese demütige Frömmigkeit, die absolute Selbstbeherrschung und den Verzicht auf jede persönliche Eitelkeit (vgl. P. Kabel, Palaestra 69). Aber Shakespeare nimmt nach seiner Weise doch diese Züge nur als Grundschema, als Umrißzeichnung für sein lebensvolles Porträt. Die Vergeistigung und die aufgezeigte Besonderheit des Geistes ist ausschließlich ihm zu danken. Sehr lehrreich ist dabei seine Abweichung von der Quelle. Daß Heinrich V. die Stadt Harfleur z. B. mit grausamer Härte behandelte, nach der freiwilligen Übergabe die Soldaten nach Herzenslust plündern ließ und dann noch die Einwohner aus ihrer eigenen Stadt vertrieb, verkehrt er kurzerhand in das Gegenteil, eine gnädige Milde. Diesen Zug konnte er für seinen frommen König nicht brauchen. Aber wehrlosen Kriegsgefangenen die Gurgel abschneiden zu lassen, war eine Maßnahme der Zweckmäßigkeit, an der Anstoß zu nehmen sentimental gewesen wäre. Die Frömmigkeit darf nicht zur Feindin der Klugheit werden. —

Wenn Shakespeare also in seinem idealen Britenkönig eine Vereinigung von Eigenschaften gibt, in der die Elemente von *soberness, selfcontrol* und *humility,* die noch Jahrhunderte lang nach ihm als Erziehungsziel für den Kern des englischen Volkes gelten, so stark hervortreten, so arbeitet er offenbar nach dem Vorbild eines nationalen Persönlichkeitsideals, das stark christlich ausgerichtet ist. Das mag auf den ersten Blick, angesichts des weltlichen Geistes, der seine eigene Kunst überall anderswo durchweht, auffällig erscheinen. Aber man muß sich fragen, inwieweit wir das elisabethanische England richtig sehen, wenn wir es durch das Medium des elisabethanischen Theaters betrachten. Gewiß spiegelt sich hier eine wichtige Seite des zeitgenössischen Geisteslebens, nämlich eine fortgeschrittene, weltoffene, im letzten Grunde fast aufklärerische Art, wie sie der Weltanschauung weiter Kreise, und zwar gerade der einflußreichen Umwelt des Hofes entspricht. Aber andererseits darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß in England in dieser Zeit doch in Hinsicht auf die Herrschaft des religiösen Gedankens noch ganz andere Verhältnisse obwalten als großenteils auf dem Festlande. *Brie* hat lehrreich dargelegt, wie im Gegensatz zu Italien und Frankreich hier z. B. der religiöse Zweifel sich öffentlich durchaus nicht verlautbaren, z. B. kein kirchenfeindliches Buch erscheinen kann, und man am Hofe wohl in einem freigeistigen Dunstkreis lebt, aber doch 'nach außen hin eine Mauer religiös-politischen cants errichtet ist'. Ist dies schon in gewisser Hinsicht darauf zurückzuführen, daß man religiöse Angelegenheiten politisch betrachtet, so liegt doch auch die Anerkennung der Geltung religiöser Lebensideale darin, die noch sehr große Teile des Volkslebens beherrschen. 'Von außen gesehen', sagt Brie, 'lebte das Ideal des christlichen Hofmanns noch in aller Munde.' Aber vielleicht handelte es sich doch nicht nur um etwas Äußerliches. Der Strom des religiösen Lebens im Lande verstärkt sich mit dem Einsetzen des Puritanismus namentlich seit den siebziger Jahren zwar außerordentlich, aber das religiöse Moment war in diesem Bereich, wie man ja auch an dem Beispiel seiner frommen Humanisten sieht, immer mächtig geblieben. Es

wäre demnach auch nicht schwer, für diejenige charakteristische Lebenshaltung, wie sie Shakespeares Heinrich V. darstellt, schon frühere Beispiele beizubringen. Im Grunde wird sie auf einen *mittelalterlichen Frömmigkeitstyp* zurückführen, der in England besondere Formen entwickelt hat. Zu ihnen gehört die absolute Selbstkontrolle. *Schwerlich wird man also in der Verherrlichung dieser ein Renaissanceprodukt erblicken dürfen,* weil man schon geraume Zeit hindurch für die antike Formulierung eines alteinheimischen Gedankens ein begreifliches Interesse zeigt. Dieselbe Forderung bleibt die allen anderen übergeordnete auch in der folgenden Entwicklung. Es ist bezeichnend, wenn die Frau eines der führenden Männer der 'Roundheads', des guten Obersten Hutchinson, das Letzte und Höchste, was sie von ihrem Gatten zu sagen weiß, in die Worte kleidet: 'Das Feuer seiner Jugend machte ihn zwar ein wenig der Leidenschaft des Zornes und sein gutes Herz (the goodness of his nature) denen der Liebe und des Kummers geneigt, *aber die Vernunft wurde von ihnen nie entthront, sondern behielt in seiner Seele immer die Herrschaft und die Zügel*' (continued governor and moderator in his soul). Das sind fast dieselben Worte, mit denen Shakespeare seinen Helden, wie Brutus oder Caesar das höchste Lob spendet. Aber Mrs. Hutchinson war schwerlich in ihren Gedankengängen von dem Dramatiker beeinflußt. Die Folgezeit hat dann die besondere Ausprägung charakteristischer Züge dieses Lebenshaltungstyps in dem Gentleman-Ideal des XVIII. Jahrh. erlebt, das dem 'not to lose one's temper' als einer seiner wichtigsten Forderungen eine bevorzugte Stelle eingeräumt hat.

* * *

Man wird also gewiß nicht irre gehen, wenn man annimmt, daß Shakespeare in Heinrich V. gewisse urenglische Züge mit Bewußtheit verkörperte. Aber es fragt sich, wieweit er andere als vorbildlich empfand. Dazu gehört z. B. die '*humility*' des Königs. Wenn man die Frage nach dem Shakespeareschen Persönlichkeitsideal unter dem Gesichtspunkt zu lösen sucht, welche Art von Menschen er in seiner Darstellung bevorzugt, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß dies Ideal in ausgesprochenem Maße an einem Herrenmenschen haftet, der von '*humility*' sehr weit entfernt ist. Nun ist es gewiß, daß das zu einem erheblichen Teil in dem romantischen Charakter seiner Kunstrichtung begründet liegt. Sein dichterischer Schwung, seine außerordentliche Phantasie können sich nur genug tun am Ungewöhnlichen. Sie suchen überall nach Größe, auch in den Lebensverhältnissen. Sie brauchen heroische Hintergründe, die ihnen der Alltag und das nüchterne bürgerliche Leben nicht gewähren. So wählt er zum Gegenstand die Leute hoher Geburt oder großer Stellung, deren Sturz eine Katastrophe für viele bedeutet. Aber diese Leute sind nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich große Herren. Welch ein Hochmut steckt nicht im König Lear, welch ein Maß sozialer Überhebung im Coriolan, wie wenig macht es im Grunde dem Prospero aus, daß ihm der Caliban nur mit Zähneknirschen dient, wie bezeichnend ist nicht diese Katharina, Heinrichs VIII. Gattin, die noch im Sterben einen Boten aus dem Dienst jagt, weil er in der Eile ohne Kniefall mit der Anrede 'Eur' Gnaden' statt 'Eur' Hoheit' eintrat. Zwar ist das Herrentum bei ihm überall gemildert durch

die wundervolle Würde, die er, wie kein anderer, seinen großen Gestalten mitgegeben hat und die ihrem Auftreten einen Anstrich von Selbstverständlichkeit verleihen. Von dieser Würde muß ihm selber etwas eigen gewesen sein. Besagt doch eine der ganz wenigen erhaltenen Äußerungen über seine Persönlichkeit, die des Davies of Hereford von c. 1611 in einem Gedicht: 'Hättest du nicht einige Königsrollen im Spiel dargestellt', d. h. wärst du nicht Schauspieler, 'du wärst der würdige Gefährte für einen König gewesen und selber unter den Geringeren ein König.' Diese Würde haben bei ihm sogar die großen, gekrönten Verbrecher. Ja sogar sein Falstaff hat etwas von den Resten solcher Würde, und ein großer Teil seiner Komik beruht gerade auf dem lächerlichen Gegensatz zwischen dem innerlichen Unwert des Menschen und der äußerlichen Betonung seines Wertes, denn ein so hoher Grad von Selbstachtung, da wo es beim besten Willen nichts mehr zu achten gibt, reizt unwiderstehlich zum Lachen. Allein alles das kann nicht darüber wegtäuschen, daß Shakespeares Lebensideal im Grunde aristokratisch ist und daß er für sozialen Hochmut erstaunlich wenig Kritik aufbringt. Wohl gibt es bei ihm einmal eine Äußerung, die den Wert des rein Menschlichen betont — wie etwa die des Achilles in 'Troilus und Cressida':

> Keinen Menschen gibt's,
> Der, weil er Mensch ist, irgend Ehre hat —
> Er hat nur Ehre jener Ehre halb,
> Die Zutat ist, als Reichtum, Rang und Gunst —

aber solche Gedanken bleiben vereinzelt, und die Schlußfolgerungen, die eine spätere Zeit aus ihnen allgemein ableitet, finden sich hier nicht gezogen.

* * *

Dabei befinden wir uns hier schon in einer Zeit, die beginnt, ausgesprochen *bürgerlich-humanitäre Lebensideale* zu entwickeln. Die kommenden großen politischen und sozialen Umwälzungen werfen ihre Schatten voraus. Um sie zu bemerken, braucht man nicht einmal den Umkreis des Theaters zu verlassen. Sie machen sich in den Werken von Dramatikern geltend, die, obgleich an Talent unendlich tief unter ihm stehend, doch insofern viel fortgeschrittener sind, als sie den Geist einer neuen bürgerlichen Ära ahnen lassen. Nicht wie Shakespeare die Könige in ihrem blutigen Zwist, sondern die allerdings dramatisch sehr viel weniger wirkungsvollen großen Kulturförderer der Menschheit stellen sie auf die Bretter (Erasmus, Surrey). Einer der fesselndsten solcher Versuche ist das neuerdings berühmt gewordene Stück über den Thomas Morus, das den berühmten Humanisten in einer ganz unhistorischen Rolle zeigt, nämlich als den großen Volksredner, der durch die Gewalt seiner Worte einen gefährlichen, aufrührerischen Volkshaufen zur Niederlegung der Waffen und zur Einstellung des Widerstandes gegen die Obrigkeit bringt. Shakespeare hatte im Julius Caesar mit dem seit der Renaissance üblichen Hochmut der Bildungsschichten das Volk als einen dem geschickten Agitator hilflos preisgegebenen Mob dargestellt, der urteilslos und ohne Verständnis für höhere ethische Gesichtspunkte sich zum Werkzeug dessen machen läßt, der sein Gefühl richtig zu bearbeiten weiß. Dem stellten die Verfasser

des Thomas Morus eine Szene entgegen, die, psychologisch vielleicht sehr viel weniger lebenswahr, eine Darstellung davon gibt, wie ein ganz mit humanem Geiste erfüllter Mann einen Appell an die guten Instinkte einer irregeleiteten Menge unternimmt und sie tatsächlich zur Menschlichkeit, d. h. zum Bekenntnis des Grundsatzes zurückführt: wir wollen so verfahren, wie wir wollen, daß man mit uns verfährt. Zugrunde liegt solcher Auffassung ein eminent demokratisches Empfinden. (Es ist deswegen eine merkwürdige Ironie der Geschichte, wenn hervorragende englische Shakespeareforscher der Gegenwart diese Szene des 'Thomas Morus' gerade von — Shakespeare geschrieben sein lassen wollen!) Ähnliche Bekundungen eines neuen Geistes treten an verschiedenen Stellen hervor. So muß man sich z. B. angesichts des Anstoßes, den Fielding bei der guten Gesellschaft noch Mitte des XVIII. Jahrh. dadurch erregte, daß er zum Helden des Tom Jones ein Findelkind wählte, wundern, wie der eine von Shakespeares Zeitgenossen, Heywood, schon eine seiner Figuren, den Crosby, ausdrücklich seinem Stolz darüber Worte verleihen läßt, daß er sich zu so hohen Ehren emporgerungen habe, obgleich er ein Findelkind sei, und die Idee der 'Ehrlichen Hure' (The Honest Whore), der ersten Behandlung des Kameliendamenmotivs, d. h. die Darstellung der Dirne, die sich durch eine wahrhafte Liebe ins bürgerliche Leben zurückfindet, zeigt im Kern eine Toleranz, die erstaunlich modern anmutet. Viele Parallelen dazu ließen sich anführen. Shakespeare aber lebt in einer Welt mit anderen Ehrbegriffen, wie sie auf aristokratischen Vorstellungen fußen. Gewiß gibt es hier und da auch bei ihm auffällige Stellen, in denen sich aufkommende humanitäre Ideen der Zeit geltend zu machen scheinen. Die Figur des Shylock freilich wird man schwerlich dahin rechnen können. Aber sehr merkwürdig ist es, wenn etwa am Schluß der 'Verlorenen Liebesmüh' dem übermütigen Spötter und eleganten Hofmann Biron von der Dame seines Herzens auferlegt wird, zwölf Monate lang in einem Spital die armen Kranken mit seinen Scherzen zu unterhalten — ein Gedanke, der übrigens sicher erst aus der Revision des Stückes von 1597 stammt —, und eigentümlich aktuell muten auch die heftigen Worte gegen die Intoleranz des Geistlichen bei dem Begräbnis der armen Ophelia an. Aber solche Züge, wenn man sie überhaupt gelten lassen will, treten ganz zurück; dramatische Probleme sind aus Konflikten, die in dieses Gebiet gehören, bei ihm auf alle Fälle nicht gemacht.

Trotzdem hieße es das Wesen der Shakespeareschen Kunst verkennen, wenn man ihren in dem Gedanken edler Natürlichkeit wurzelnden tiefhumanen Grundcharakter leugnen wollte. Man kann keine echtere Auffassung von Menschlichkeit haben, als sie sich etwa in der abgrundtiefen Enttäuschung Hamlets und Lears am Leben verrät, und wenn bei Shakespeare auch gewisse aristokratische Grundanschauungen und ein schwach entwickeltes soziales Gefühl unverkennbar sind, so siegt doch letzten Endes über das Standesideal auch bei ihm das Ideal des Menschentums, wenn dem gefallenen Großen als höchstes Lob nachgerühmt wird: *Er war ein Mann!* Das aber ist ein Persönlichkeitsideal, das unverändert über die Jahrhunderte wegragt.

---

# DIE MODERNE WERTPHILOSOPHIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DAS HUMANISTISCHE GYMNASIUM

Von Robert Scherwatzky

Zeiten des Übergangs sind zwar für den historischen Betrachter, welcher durch einen Abstand von Jahrhunderten von ihnen getrennt ist, sehr interessant und lehrreich; für die Mitlebenden dagegen geben sie Rätsel über Rätsel auf. Ist doch für solche Epochen die allgemeine Unsicherheit in der sich so ziemlich alle Maßstäbe zu befinden scheinen, besonders charakteristisch. Es ist daher eine mißliche Aufgabe, einer so ausgesprochenen Übergangszeit wie der unseren historisch wertend nahen zu wollen. Die notwendige historische Distanz fehlt; der Blick wird durch allerlei Nebenerscheinungen gehemmt, welche vielleicht gerade die wichtigsten Züge verdecken. Zudem haben die Perioden des Niedergangs — worauf noch Frick jüngst hinwies — mit solchen des Anfanges viele Züge gemeinsam. Das macht ihre kritische Bewertung noch schwieriger. Auf der anderen Seite hat aber der Mensch den unbedingten Wunsch, sich zurechtzufinden und Anhaltspunkte in dem wirren Chaos des Geschehens aufzusuchen. In ganz besonderem Maße ist dieser Wunsch dann lebendig, ja geradezu sittliche Pflicht, wenn die Persönlichkeit vor der Aufgabe steht, der suchenden und ringenden Jugend Wege zu weisen, welche zu neuen Zielen führen; Grund und Boden aufzudecken, auf denen sie das Gebäude ihres Lebens errichten kann. So ist es gerade für den Lehrer, welcher sein Amt gewissensmäßig erfaßt und Freund und Helfer der ihm anvertrauten Jugend sein möchte, doppelt notwendig, sich irgendwie in dem Chaos der Gegenwart zurechtzufinden. Es kommt hier zunächst noch gar nicht auf das Fach an, welches er vertritt. Weltanschauungsfragen der eben geschilderten Art treten in jedem wirklich lebendigen Unterricht auf und lassen sich nicht einfach beiseite schieben — im Gegenteil, sie machen den oft spröden Unterrichtsstoff erst wahrhaft lebendig und für den Schüler fruchtbar. Die Notwendigkeit einer Orientierung ist also einleuchtend genug. Die Frage ist nur, ob sich eine solche Orientierung überhaupt finden läßt; d. h. ob sich in dem unübersehbaren Gewebe, welches wir die Gegenwart nennen, schon Fäden herausheben lassen, die für unsere Zeit bedeutsam sind und ihr ein bestimmtes Gepräge verleihen. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, einige solcher bedeutsamen Züge aufzuweisen. Natürlich kann es sich dabei immer nur um *allgemeine* Bestimmungen handeln; jeder Versuch, etwa schon Einzelzüge herauszuheben oder die Erscheinungen unserer Zeit in eine Zahl bestimmter Gesetze fassen zu wollen, ist ein aussichtsloses Unternehmen und würde außerdem eine geradezu unerträgliche Einengung des Lebens bedeuten, welches eben aller Schablonisierungen spottet. —

In seinen Unterhaltungen mit Eckermann sagte Goethe diesem am 29. Januar 1826: 'Ich will Ihnen etwas entdecken, und Sie werden es in Ihrem Leben vielfach bestätigt finden: Alle im *Rückschreiten* und der Auflösung befindlichen Zeiten sind *subjektiv*, dagegen haben alle *vorschreitenden* Epochen eine *objektive* Richtung.' — Zwar haßte Goethe die Geschichtswissenschaft, und doch erfaßte er,

wie dies Wort an Eckermann beweist, den Sinn des geschichtlichen Geschehens so tief wie keiner seiner Zeitgenossen. In dem eben angeführten Ausspruch rührt Goethe an ein tiefverborgenes Geheimnis alles Kulturschaffens, welches gerade unsere Zeit ganz besonders angeht. Denn durch alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der heutigen Kulturwelt — besser würde man wohl von Zivilisation sprechen — spinnt sich wie ein roter Faden die *Abwendung von dem Ichkultus der früheren Zeit* hindurch. Das Götzenpriestertum des 'Ich', die Idee des 'Grand Être' haben in den Stürmen des Weltkrieges ihre Feuerprobe nicht bestanden. Als alles äußere Glück zerschlagen war, Not und Tod zum Fenster hereingrinsten und der Krieg in unendlich vielen Häusern das Licht der Freude ausgelöscht hatte, da erwuchs aus dem Grauen und der Einsamkeit der Großstädte jene vierfache 'Umschaltung' (Frick), in der wir heute stehen. — Es ist schon beinahe eine alltägliche und darum verfemte Wahrheit geworden, wenn gesagt wird, daß ein neues Menschengeschlecht im Werden sei, welches der Welt anders gegenübersteht als früher. Aber in unseren Zusammenhängen muß davon gesprochen werden. Denn wen geht wohl die heranwachsende Schicht nächst den Eltern mehr an als den Lehrer, dem sie zur Bildung anvertraut ist? Mir scheint bei aller Beschäftigung mit den Fragen der 'Reform' dieses eine ganz übersehen zu sein, welches doch wahrhaftig wichtig genug ist: daß sich nämlich der Unterschied zwischen Lehrer und Schüler — der früher am Ende nur ein Unterschied des Alters war, während die 'Welt' die gleiche war — sich unendlich vertieft hat durch die neue Einstellung zur Welt, welche sich in der heutigen Jugend ans Licht ringt. An die Stelle des rechnenden Menschen, der die Welt beherrschen und mit den einfachsten Mitteln ausbeuten will, der nur fragt: Was kannst du mir geben?, an Stelle dieses Menschen, dem das 'Wesen' der Dinge herzlich gleichgültig ist, der zufrieden ist, wenn er sie mit einem System der Fiktionen — des 'Als—Ob' — beherrscht und ausbeutet, will heute ein anderer Menschentyp treten. Ihm ist die Welt kein Rechenexempel, das Leben mehr als nur ein 'Geschäftswert'; er steht deshalb auch der Welt anders gegenüber als früher: er sucht sich ihr liebend und schauend hinzugeben. Sein Ideal sind Goethe und Platon!

Umwandlungen wie die eben skizzierten lassen sich natürlich niemals genau in präzise Formeln fassen. Dazu sind diese ganz innerlichen Dinge viel zu irrational und fein; aber nichts wäre verkehrter, als sie einfach leugnen zu wollen. Die Zeugnisse für die eben umschriebenen Erscheinungen von protestantischer wie katholischer Seite, von Seiten der Lehrer wie der heranwachsenden Jugend reden eine allzu deutliche Sprache. Nach vier Richtungen hin läßt sich, wie es Frick überzeugend ausführt, diese Umschaltung verfolgen: sie geht zunächst vom bloß Innerlichen zum Gestalteten, vom rein Abstrakten zum Konkreten; sie erkennt, daß es doch noch 'Geheimnisse' gibt, daß das Reich der ratio nicht unbegrenzt sich erstreckt; sie wendet sich von der Verherrlichung des 'Ich', von dem Kultus des Individuums zur Gemeinschaft und ihren Gestaltungen (die soziologische Richtung eines Tönnies, Schmalenbach, Scheler, Wiese, Max Weber und vieler anderer): schließlich — und entscheidend — in und hinter den eben beschriebenen Weisen

der Umschaltung vollzieht sich eine letzte Wandlung: die Wendung zum Wesenhaften, zum Objekt. Die Überwindung des 'Subjektivismus' in jeglicher Form.

Die eben skizzierte Umwandlung ist nicht etwa wie Pallas Athene fix und fertig aus dem Haupte des Zeus entsprungen, sondern läßt sich bis in die Jahrhundertwende zurückverfolgen. In dem um 1909 geschriebenen Aufsatze 'Philosophie als strenge Wissenschaft' sagte Edmund Husserl: 'Die geistige Not unserer Zeit ist unerträglich geworden. Es ist nicht theoretische Unklarheit über das, was «wirklich» ist, sondern radikalste *Lebensnot*, an der wir leiden. Eine Not, die an keinem Punkte des Lebens Halt macht. Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit oder Ungültigkeit, nach prätendierten Normen von absoluter Geltung. Solange diese Normen unangefochten, durch keine Skepsis bedroht und verspottet waren, gab es nur eine Lebensfrage, wie ihnen praktisch am besten zu genügen sei. Wie aber jetzt, wo alle Normen bestritten oder empirisch verfälscht und ihrer idealen Geltung beraubt werden?' In diesen wahrhaft prophetischen Worten ist der *ethische Gehalt jener Umschaltung*, von der wir oben ausgingen, deutlich herausgestellt. Zugleich ist das *Kernproblem* gezeigt, um das auch unsere Zeit ringt: es liegt in der Frage beschlossen: '*Gibt es objektive Werte oder nicht?*' — Der Kampf zwischen Subjekt und Objekt — dies uralte Streitmotiv aller Kultur — ist neu entbrannt. Ein Kampf also, welcher das Erkenntnisproblem mit dem ethischen verquickt; oder anders und schärfer formuliert: das Erkenntnisproblem wird ebenfalls als ein metaphysisches erkannt. Die Polarität von Aktivität und Passivität, von Spontaneität und Rezeptivität menschlichen Erkennens — ein Gegensatz, welcher in allen Fragen der Philosophie wiederkehrt — bildet, philosophisch gesprochen, den Kern der Gegenwartskrisis; oder — um das Abstrakte konkret zu geben —: gegen den Kantianismus, welcher das 'Ich' zum allmächtigen Faktor gemacht hatte, erhebt sich die objektiv gerichtete Philosophie Platons! Von hier aus gesehen kann man die Krisis auch als einen Kampf des Kantianismus gegen den Platonismus verstehen und würdigen.

Nun haben Schlagworte immer etwas sehr Mißliches; sie treffen höchstens die eine Seite der Sache — und vielleicht nicht einmal die ausschlaggebende! — und verwirren das Problem anstatt es zu klären. Ich möchte darum an dieser Stelle, um Mißverständnissen vorzubeugen, folgendes kurz hervorheben: Daß Platons Einfluß auf Kants Entwicklung — besonders im J. 1769 — groß war, hat jüngst noch Max Wundt in seinem Buche 'Kant als Metaphysiker' (S. 428) betont (Scheidung der sinnlichen von der intelligiblen Welt), aber ebenso deutlich auch auf die Einwirkung des englischen Materialismus und Skeptizismus hingewiesen, welche die platonischen Einflüsse in den Hintergrund drängten. Aber hier kommt es ja auch gar nicht auf irgendwelche *Einzelheiten* des Systemes an, sei es nun das Kantische oder irgendeines seiner Schüler, der sogenannten Neukantianer. Entscheidend ist folgendes: Kant wollte die alte Ontologie durch die Kritik der reinen Vernunft, die 'transzendente' Seinslehre durch eine 'transzendentale' ersetzen, oder, um das Problem oder die Kantischen Schulausdrücke zu nennen: er

stellte das Ich in den Mittelpunkt seiner philosophischen Erörterungen und fragte: wie muß die Welt sein, damit *ich* sie erkennen kann. In der transzendentalen Ästhetik suchte er die Mathematik als eine Funktion der menschlichen Zeit- und Raumanschauung zu erweisen.

Wenn einer der bedeutendsten philosophischen Köpfe unserer Tage, Nicolai Hartmann, die Behauptung wagen kann: 'Der transzendentale Idealismus Kants gehört der Geschichte an', dann zeigt das die veränderte Lage der heutigen Philosophie in aller Deutlichkeit. Denn Hartmann gehört zu jenen vorsichtig abwägenden Denkern, welche allen vorschnellen Behauptungen abhold sind. Aber diese Änderung trifft nicht nur die Philosophie allein. Sie ergreift — wie noch zu zeigen sein wird — weiteste Kreise des geistigen Lebens überhaupt! Denn die Philosophie ist wie die Kunst ein geistiges Gesamtgut! Noch Sokrates und Platon haben sie so verstanden; und diese enge Verbindung von Philosophie und Leben hat bis in die Tage Kants die Geister beherrscht. Mit ihm tritt ein Wechsel ein; seine Unterscheidung von 'Schulbegriff' und 'Weltbegriff' sollte sich verhängnisvoll genug an der Philosophie auswirken. Es wurde einsam um die rein logisch orientierte Kathederphilosophie; die Lösung von dem quellenden Leben mußte die Philosophie aber nicht nur mit Vereinsamung bezahlen — die wäre schließlich zu ertragen gewesen. Sie verdorrte auch innerlich, eben weil ihr die Verbindung mit dem eigentlichen Leben fehlte. Sie schien zu einer höchst überflüssigen Angelegenheit einiger verbohrter Köpfe werden zu sollen. Aber abseits der Lehrstühle entstand aus dem Mysterium des Lebens eine neue Philosophie, welche das reiche quellende und flutende Leben zu meistern und zu fassen suchte und dabei mehr oder weniger energisch gegen Kant und seine Schüler Stellung nahm und sich vor allem gegen die nüchterne Herrschaft der Begriffe wehrte. Es genügt, hier an Namen wie Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel und Troeltsch zu erinnern. In neuester Zeit wäre etwa noch Spranger zu nennen und das enfant terrible der Zünftler: Spengler. Gewiß, die eben genannten sind im einzelnen verschieden genug: Bergsons élan vital ist von Troeltschs halb mystischer Annahme des Einflusses göttlicher Gnade genau so verschieden wie etwa die Geschichtsbetrachtung Diltheys und seines Schülers Spranger von der eines Spengler verschieden ist. Aber bei aller Differenziertheit hebt sich doch das eine Gemeinsame deutlich genug heraus: das Streben, die Beziehung mit dem Leben herzustellen. Den Neukantianern war schließlich in der dünnen Luft der Abstraktion und des Logizismus der Atem ausgegangen; hier dagegen treibt die Überbetonung der Dynamik des Lebens zu einer Auflösung aller logischen Formen. Die Verbindung der beiden Wellen fehlte, die platonische Methexis. Erst aus einer Synthese der beiden Strömungen könnte das Ideal der Harmonie, wie sie Platon erstrebte, erwachsen.

Damit ersteht aber aus der geistigen Struktur der Gegenwart ein Problem, welches gerade für das humanistische Gymnasium von entscheidender Bedeutung ist. Der alte Satz: Non scholae sed vitae discimus gewinnt von hier aus vertiefte Bedeutung. Die Vorwürfe, das alte Gymnasium erziehe zur Weltfremdheit, waren gewiß übertrieben, aber ganz unberechtigt waren sie ebensowenig. Und sicher ist dies: eine Schule darf nicht *neben*, sie muß *in* der Zeit stehen. Sie darf sich der

neuen Strömungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens nicht verschließen, wenn sie nicht innerlich verarmen und schließlich verkalken will. Daß damit nicht einer wilden Experimentiersucht Tür und Tor geöffnet werden sollen, brauche ich wohl nicht erst zu betonen. Hier handelt es sich um jene innere, ich möchte sagen *metaphysische Verflochtenheit zwischen Schule und Leben*, wie sie etwa in jüngster Zeit Theodor Litt in seinem Vortrage 'Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal' oder Häberlin in seinem Buche: 'Das Ziel der Erziehung' herausgestellt haben. Wer von neuen Unterrichtsformen oder Schultypen allein das Heil erwartet, der verkennt das *Wesen* der Schule. So gewiß sie die innere Beziehung zum Leben ihrer Zeit nicht verlieren darf, ebenso sicher ist auch, daß sie nun nicht einfach allen Bewegungen dieses Lebensstromes zu folgen hätte. Der Wesensgehalt des humanistischen Gymnasiums — und um den handelt es sich ja in diesen Zusammenhängen — wird letzten Endes bestimmt von der Antike und dem in ihr lebenden Geiste. Dieser Geist kennt kein Greisenalter: er erlebt eine unaufhörliche Wiedergeburt. Der Strom der Zeiten läßt ihn aus sich selbst ewig seinen neuen Gehalt, seine neuen fruchtbaren Werte erzeugen. Und vor allem: *jeder neue Wandel im Leben der Völker, besonders aber des deutschen, läßt sie eine neue Einstellung zum Altertum gewinnen.* In diesem Sinne ist das Altertum für die Kulturwelt ein *κτῆμα ἐς ἀεί*. Das gilt auch heute. Die geistige Krisis — so abgebraucht das Wort auch ist; hier muß es gebraucht werden! —, in der wir uns befinden, die Umschaltungen, deren Umrisse ich oben zu zeichnen suchte, bedeuten auch eine neue Auseinandersetzung mit dem Geisteserbe der Antike. Denn nur dann bleibt es uns erhalten, nur dann bleibt auch sein Bewahrer — das humanistische Gymnasium — wahrhaft wertvoll, wenn es den ihm anvertrauten Schatz nicht wie ein unveränderliches Dogma betrachtet, das nur in einer einzigen Form überliefert und übernommen werden dürfe, sondern wenn es ihn immer wieder neu hineinstellt in das flutende Leben der Gegenwart, um an ihm und durch ihn sich in dem Chaos des Geschehens einen Weg zu bahnen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, etwa die inneren Verschiedenheiten zwischen der ersten großen Auseinandersetzung einer Zeit mit der Antike (Renaissance) und der zweiten Auseinandersetzung (zu Beginn des XIX. Jahrh.) aufzuweisen und von da aus etwa Charakterzüge für die jetzt beginnende dritte Auseinandersetzung zu gewinnen. Zweck und Ziel dieses Abschnittes war die Heraushebung einiger tragender Momente in der Krisis der Gegenwart. Es ließ sich als Kern der 'Umschaltung' die Wendung zum Absoluten, vom Subjekt zum Objekt, vom Kantianismus zum Platonismus, aufweisen. Damit aber rückt das humanistische Gymnasium aufs neue mitten in die geistige Umschaltung hinein, welche wir erleben, und von hier aus erwächst ihm die unendlich wichtige, lebensnotwendige Aufgabe, mitzuarbeiten am Neubau deutscher Kultur. Die lebendigen Beziehungen des Altertums und seiner Kultur, ihre Ausstrahlungen für die Gegenwart, das Nachleben der Antike im Leben, Denken und Schaffen des Mittelalters, der Renaissance und der Neuzeit herauszustellen, ist die eine Aufgabe. Sie wird aber ergänzt und vertieft durch die andere: an der Hand der in der Antike errungenen und beschlossenen überzeitlichen Erkenntnisse die Überwindung jener

Lebensnot vorzubereiten, an der wir alle leiden. Dann erfüllen sich die Worte Zielinskis in seinem Buche 'Die Antike und wir': 'Wenn wir unsere Gedanken in das ferne Altertum versenken, so tun wir es nicht, um sie von der Gegenwart abzulenken, sondern um vom Bedingten und Vergänglichen zum Unbedingten und Ewigen zu gelangen' und jenes wahrhaft prophetische Wort Nietzsches: 'Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltanschauung wieder, welche der griechische Geist erfunden hat, wir werden von Tag zu Tag griechischer!' — Wie weit diese Worte für die moderne Wertforschung zutreffen, sollen die nächsten Ausführungen zu zeigen versuchen.

* * *

Ich möchte den eben umschriebenen Gegensatz von Kantianismus und Platonismus, der sich für das humanistische Gymnasium so bedeutsam erwies, weil er dessen *innere* Notwendigkeit aufs neue zeigte, auf dem Gebiete weiter verfolgen, wo die Überwindung der Kantischen Philosophie am weitesten fortgeschritten und ebendarum am deutlichsten sichtbar ist: auf dem Gebiete der Wertphilosophie. Es handelt sich — um eines vorwegzunehmen — bei der modernen Wertphilosophie nicht um eine einfache Kritik Kants sondern um ein Anknüpfen an die auch in dem Kantischen Systeme verborgen liegenden aprioristischen Elemente. So schreibt Nicolai Hartmann: 'Die Idee der materiellen Wertethik ist weit entfernt, in der Kritik des Kantischen Formalismus aufzugehen. Sie ist recht eigentlich die *Erfüllung* (von mir hervorgehoben) jenes ethischen Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte.' — Bei dem beschränkten Raume verbietet sich ein eingehenderes Verweilen bei dem Wertproblem; es ist aber auch nicht unbedingt nötig, weil die in Frage kommenden Denker (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Gründler, Schmalenbach u. a.) mehr oder weniger in ihrer Grundrichtung — der Phänomenologie — übereinstimmen. Wohl aber wird es sich als nützlich erweisen, auf das Werden *des Wertproblems* und seine Verflochtenheit mit der philosophischen Entwicklung des XIX. Jahrh. einzugehen, da sich so die sich allmählich anbahnende Umschichtung der philosophischen Einstellung und die Umbesinnung auf dem ethisch-axiologischen Gebiete am leichtesten erschließt und auch gleichzeitig in die Tiefe der geistigen Krisis der Gegenwart hineinführt. Dies ist nicht, wie es ja auf den ersten Blick scheinen könnte, eine nur philosophische Angelegenheit, sondern eine ganz eminent pädagogische. Denn: 'es gibt wenige Anliegen der kulturellen Gesamtbewegung, die unter einer Zersplitterung und Auflösung der weltanschaulichen Bewegung, unter dem Mangel einer wirklich einenden Zentralidee so empfindlich leiden wie die pädagogischen' (Litt). Ohne weltanschauliche Orientierung ist keine Heranbildung pädagogischer Ideale möglich, denn Philosophie und Pädagogik haben dies miteinander gemeinsam, daß sie nicht ein Teilgebiet der Seele suchen, sondern die *Totalität* des Wirklichen. Von hier aus gesehen wird das heutige Streben nach einer festen — wissenschaftlichen — Philosophie (Husserl nannte seinen grundlegenden Aufsatz ja 'Philosophie als strenge Wissenschaft'!), nach 'objektiven', allen menschlichen Zugriffen und Vergewaltigungen entzogenen Werten eine Angelegenheit von prak-

tisch-pädagogischer Bedeutung für alle die, denen die Pädagogik noch nicht zur leeren Technik geworden ist.

Historisch gesehen ergibt sich etwa folgendes Bild vom Werden der heutigen geistigen Krisis: Das Problem des 'Dinges an sich', dem auch Kant nicht hatte beikommen können, erweist sich als der Hebel, der den Kritizismus aus den Angeln hebt. Auch Kant spricht von einem 'Gegebenen', auch ihm muß der Gegenstand gegeben sein. Aber die Art dieses Gegebenseins ist entscheidend. Bei Kant wird dem *empirischen* Subjekte ein Gegenstand nur dadurch gegeben, daß ihn das *transzendentale* Subjekt vorher gebildet hat. Grade diese Theorie des Gegebenen wankt heute. Wohl hatte Kant gegen den Relativismus und Psychologismus die überindividuelle Geltung der Normen des Denkens und Wollens vertreten und sie durch eine Verankerung in dem 'Bewußtsein überhaupt' zu retten gesucht. Der heutige Objektivismus ist dagegen ganz anders eingestellt! Er sieht im *Sein* der Gegenstände der Erkenntnis und im *Sein* der Werte für das Sollen die objektive Gültigkeit verwurzelt. Er ist also ontologisch eingestellt, auf das Objekt und *sein* Sein bezogen. Die Tendenz geht auf die Erfassung des 'An sich'. Man will vordringen in die letzten Tiefen des Seins in dem Reiche der Natur wie in dem der Kultur, um auf diese Weise das Problem des Lebens in seiner ganzen Fülle zu erfassen. Gewiß, das Leben selbst ist viel zu spannungsreich und zu individuell, als daß sich jemals seine Gegensätze in einer logischen Synthese auffangen ließen, wie es noch Hegel wollte. Das Irrationale wird durchaus anerkannt; wir erkannten es ja als einen wesentlichen Faktor der 'Umschaltung' — aber trotzdem bleibt das Verlangen, dem Ding an sich näherzukommen, einen Teil des Schleiers zu lüften, der es umgibt. Dabei ist die Art und Weise im einzelnen wieder recht verschieden. Müller-Freienfels betont gerade das Irrationale, während Max Scheler letzte Werte und Sinneinheiten annimmt, die sich im Akte unmittelbarer Intuition, in Denken, Wollen, Leiden, Lieben usw. als Gehalte einer geistigen Wirklichkeit erschließen, welche — und das ist das entscheidend Neue! — in ihrer Struktur und in ihrem Sein vom Menschen unabhängig ist. In ähnlichen Bahnen bewegt sich auch das Denken Eduard Sprangers.

So reich die Lebensformen auch sind, zu denen er in seiner Struktur- und Typenlehre gelangt, im Grunde lebt in seinem System doch der Kantische transzendentale Idealismus und kommt in dem Normenbewußtsein für die objektiven Werte und den sie bedingenden Gesetzlichkeiten deutlich genug zum Ausdruck. Wenn Spranger von einem *objektiven* Geiste spricht, der die Welt der Werte erzeuge, so ist der Begriff des Objektiven verschoben und kantisch umgedeutet. Es heißt jetzt nicht das objektiv, was an sich, außer dem Ich besteht; sondern das, was normgemäß ist. Die entscheidende Umwendung zum Objekt ist hier nicht vollzogen. Sie ist es auch bei Troeltsch, dem größten und bedeutendsten Schüler Diltheys, nicht, trotz all seiner heißen Bemühungen, die letzten metaphysischen Fundierungen des geschichtlichen Lebens zu ergründen. Unter dem Einfluß von Augustin und vor allem von Leibniz entfernte er sich weiter von Kant als etwa Spranger und erkannte, daß es ein Wertreich von materialer Inhaltlichkeit und konkreter Fülle gebe, daß das Wesen des Wertes nicht nur in dem bloßen 'Gelten'

bestehe — aber gleich Dilthey blieb ihm die Begründung des Geschauten versagt. Er sah wohl die Mängel des Kritizismus wie des Historismus, aber den Weg zu ihrer Überwindung fand er nicht.

Entscheidend wurde in diesem Zusammenhange erst die phänomenologische Analyse der Erkenntnis. Die Grundthese von Kants Erkenntnistheorie — und auch der der sogenannten Neukantianer — war die Voraussetzung gewesen, daß Gegenständlichkeit nichts anderes sei als 'die Unterwerfung der Vorstellungen unter eine Regel des menschlichen Verstandes'. Das Wesen der Erkenntnis wurde also in der Spontaneität gesehen; in der Erkenntnis und durch sie wird der Gegenstand überhaupt erst gebildet. Ganz anders die phänomenologische Erkenntnistheorie. Ihr enthüllt sich das Wesen der Erkenntnis nicht als gegenstands*bildender*, sondern gerade als rezeptiver, gegenstands*nachbildender* Akt. Hatte Kant gemeint, das Gegenstandsbewußtsein ruhe in der Übereinstimmung eines Gedankeninhaltes mit Verstandesregeln, welche er Kategorien nannte, so dreht die neue Erkenntnistheorie das Verhältnis um: ihr ist nicht die Übereinstimmung des Gedankeninhaltes mit den Regeln des menschlichen Verstandes das Entscheidende, sondern die Übereinstimmung mit einem vom Verstande unabhängigen, von dem Inhalte gemeinten — intendierten — und ihn bestimmenden Gegenstande. *Das Sein erhält das Primat vor dem Denken.* Die Methode schafft nicht mehr den Gegenstand der Erkenntnis, sie richtet sich nach ihm! Der Bewußtseinsinhalt 'repräsentiert' nun einen intendierten Gegenstand, der im Grunde ganz unabhängig vom menschlichen Bewußtsein ist. Er ist dem Bewußtsein 'gegeben'; seine Erfassung ist die entscheidende Aufgabe. Das Bewußtsein gleicht nach Nicolai Hartmann einer belagerten Festung: nichts kann heraus und nichts kann hinein, und *trotzdem* besteht die Objektbeziehung! Diese Objektbeziehung, dieses 'Meinen' eines Gegenstandes in der Vorstellung — die Phänomenologie nennt es die 'Intentionalität' — ist gerade das entscheidende Rätsel. Sie ist nicht ein Vorschreiben im Sinne Kants, sondern ein Horchen und Gehorchen.

Steinbüchel, dem sich die nächsten Gedankengänge anschließen, hat zuerst darauf hingewiesen, daß ein Aristoteliker, Franz Brentano, der Vater dieser altneuen Erkenntnislehre wurde. Seine gegenständliche Bewußtseinslehre hat dem Begründer der modernen Phänomenologie, Edmund Husserl, die entscheidenden Anregungen gegeben und gleichzeitig einen neuen Weg zur Bezwingung des Dinges an sich gewiesen. Das Problem der Metaphysik tritt in ein neues Stadium: eine *neue Seinsmetaphysik im Sinne des Aristoteles* kündigt sich an. Seit den Forschungen von Heimsoeth und Nicolai Hartmann wissen wir, daß auch Kant zuletzt metaphysische Motive bewegten, daß die Hintergründe seiner Moral wie seiner Erkenntnistheorie metaphysischer Natur sind. Ihn hat die Welt der Metaphysik nie ganz losgelassen. Nur mußte der 'kritizistische Schlummer' erst gebrochen werden — genau so wie einst Hume den Königsberger Denker aus seinem dogmatischen Schlummer weckte. Und dieses Aufrütteln aus kritizistischem Schlummer, diese Unruhe in dem philosophischen Geschehen ist das Ding an sich und die in ihm ruhenden Rätsel! So legt die neueste Philosophie auf dies Ding an sich

den Hauptton. Aber über dem Objekt wird doch auch das Subjekt nicht vergessen: Erkennen ist eben seinem Wesen nach polar, eine Spannung zwischen Subjekt und Objekt. Kant hatte sich an das aristotelische *ποιεῖν* des Intellektes gehalten und seine bildnerische Kraft betont. Das war an sich eine große Wahrheit, nur wurde sie durch den transzendentalen Idealismus vereinseitigt. Die heutige Erkenntnistheorie sucht diese Einseitigkeit zu überwinden; sie weiß und betont, daß das 'An sich' restlos niemals erfaßt werden kann, daß das Objekt Seiten hat, welche 'transintelligibel' sind. Sie betont aber auch, daß die Erkenntnisfähigkeit der Subjekte Grade hat, welche in deren Struktur ruhen. Wie es eine Farbenblindheit gibt, so liegt auch oft eine ethische Wertblindheit vor. Die davon Betroffenen 'sehen' dann das betreffende Gebiet gar nicht oder doch nur mangelhaft; aber das berechtigt sie doch noch längst nicht zu dem Schlusse, daß es das betreffende Gebiet 'nicht gibt'. So war Kants ethische Grundhaltung für die Welt des eigentlich Religiösen blind; und diese Blindheit hat sich eigentlich auf alle Kantschüler vererbt, z. B. auch auf Spranger.

Deshalb wurde auch der Kantische Formalismus und transzendentale Idealismus zuerst auf dem Gebiete angegriffen, wo er den Dingen wegen seiner 'Blindheit' nicht gerecht wurde: auf dem Gebiete der Ethik. Wenn Scheler heute nach einer materialen Wertethik strebt, nach einer Ethik, welche auf die suchenden Fragen der Menschen wieder eine bestimmte (und nicht bloß rein formale) Antwort zu geben weiß, dann stellt sich sein Werk mitten in das Sehnen der Zeit nach Objektivität und Inhalt. Denn das ist — wie ich einleitend schon betonte — ein sehr wesentliches Merkmal unserer Zeit und auch der Jugend, daß sich in ihr ein neuer weltaufgeschlossener Typus nach Entfaltung drängt. Der Weltkrieg hat der Jugend eine ganze Wertwelt zerschlagen, aber um so tiefer ist in den Besten das Streben und der Hunger nach echten Werten. Der Eros ist wieder wach geworden; eine Sehnsucht nach letzten, höchsten Werten durchflammt die Seelen der jungen Menschen, 'ein Hunger nach Verständnis des Menschentums', wie Spranger es einmal ausdrückt, der in dem Wunsche gipfelt: selber eine wertvolle Persönlichkeit zu werden. *Damit rückt das Wertproblem in den Mittelpunkt der Pädagogik* überhaupt, denn nur ein Unterricht, welcher — recht verstanden! — dieser metaphysischen Sehnsucht Genüge tut, ist heute wahrhaft sinnvoll. Eben darum ist auch für den echten Lehrer, der mehr sein will als ein Techniker, eine Auseinandersetzung und Durcharbeitung dieser Wertwelt notwendig. Mit Recht sagt N. Hartmann in seiner wiederholt genannten Ethik:

'Je mehr nämlich der moralisch Führende selbst vom Reich der Werte überschaut, um so mehr wird er notwendigerweise auch den Geführten Blick, Verständnis und Perspektive für das Leben öffnen. Unmerklich tun sich an Lehrgegenständen und Lebensfragen die Wertprobleme auf, und ungewollt leitet ein jeder, der rügt, rät, aufmerksam macht oder literarischen Stoff bespricht, den Wertblick des Unverbildeten auf seine ewigen Gegenstände, die ethischen Werte. Je jünger und unfertiger der Lernende, um so verantwortlicher und folgenschwerer der Einfluß. Der *zu enge Wertblick* des Pädagogen ist allzumal eine *ernstliche Gefahr* für die ihm anvertraute Jugend. Frühzeitige Einzwängung in eine einseitige oder gar parteiliche Lebensauffassung, sitt-

liche Verbildung und Schematisierung, geistliche Uniformierung sind die Folgen. Es sind die Fehler, an denen das Erziehungswesen schwer leidet, sie sind im späteren Leben selten wieder gut zu machen. Der Grund des Übels aber ist die ethische Unbildung des Erziehers. Hier hat die philosophische Ethik eine höchst aktuelle Aufgabe. Sie hat den Erzieher zu erziehen, wie dieser die Jugend zu erziehen hat. So ist sie mittelbar das, als was sie *Platon* vorschwebte, die Erzieherin des Menschen überhaupt.'

Das, was unserer Zeit besonders gefährlich wird, ist der 'Eudämonismus' in all seinen Schattierungen. Hier setzt die moderne Wertlehre ein; sie sieht gerade im Gegensatz zu Kant *nur* durch eine materiale — nicht materielle! — Wertethik die Überwindung dieses Eudämonismus als allein möglich an. Die objektiv gerichtete Wertlehre erkennt das ideale 'Ansichsein' der Werte durchaus an. Das 'Apriori' wird hier nicht in die Dinge hineingelegt wie bei Kant, sondern in ihnen 'erschaut'. Der ethische 'Gegenstand' wird nicht konstruiert, er ist gegeben, genau so gegeben, wie das Ding gegeben ist. Das ethische Urteil gründet genau so in einem ethischen 'Sachverhalt', wie das erkenntnistheoretische in einem 'Sachverhalt' fundiert ist. Daß die beiden Sachverhalte selbst toto coelo verschieden sind, braucht wohl nicht erst betont zu werden, um dem Irrtum vorzubeugen, als wolle die Phänomenologie so etwas wie einen neuen Pragmatismus oder Sensualismus herbeiführen. Entscheidend ist auch hier die Erkenntnis, daß die Notwendigkeit — Objektivität — einer ethischen Erkenntnis nicht in irgendwelchen Bewußtseinsfunktionen oder Formen, sondern im Gegenstande selbst ruht. Die phänomenologisch-gegenständliche Ethik geht auf den *Gehalt* der sittlichen Werte. Nicht das Sollen ist primär, sondern der Wert*inhalt*, der verwirklicht werden soll. Dem Sollen tritt ein Sein zur Seite. Schließlich war es sogar bei Kant nicht anders, so widerspruchsvoll dies auf den ersten Blick auch erscheinen mag. Letztlich lag dem kategorischen Imperative der Wert der Vernunftperson des Menschen zugrunde, war also das Sollen aus einem Sein hergeleitet. — Die Einseitigkeiten der Kantischen formalen Ethik wurden schon von Schiller und den Romantikern (Schleiermacher!) empfunden, welche in ihr den Wert des Individuums schmerzlich vermißten. Aber erst die phänomenologische Ethik Schelers räumte dem objektiven Wertgehalt der Individualität ihren Platz ein. Kants Verdienst bleibt dabei unbestritten. Er hatte in der Apriorität des Sittengesetzes das wohlerwogene Wissen um die Absolutheit echter ethischer Maßstäbe; es fehlte ihm aber die 'inhaltliche Schau und die Weite des Herzens', die diesem Wissen erst seinen vollen Wert gegeben hätten. Die materiale Wertethik ist 'die geschichtliche Wiedervereinigung des der Sache nach von Anfang an Zusammengehörigen. Ja, sie ist die Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit selbst. Sie gibt dem ethischen Apriorismus seinen ureigenen reichen Inhalt wieder, dem Wertbewußtsein aber die Gewißheit invariablen Gehaltes inmitten der Relativität menschlicher Wertung' (Hartmann). Das eben ist das Verdienst Schelers, daß er dem Menschen den Zugang in das Reich der Werte wieder erschlossen hat. Er leitete die Werte nicht von irgendwelchen Kriterien ab, sondern lehrte ihre Eigenbestimmtheit als besondere Qualitäten sehen. Dabei freilich gilt es einem großen Irrtum vorzubeugen. Unsere Zeit ist unter dem Eindruck

der letzten großen 'Systeme' in der Philosophie der Meinung, als müsse in einer 'Philosophie' alles sich *widerspruchslos* ineinanderfügen. Nichts ist verkehrter. Hildebrand betont ganz mit Recht, daß man fragen müsse, wie *tief* die Philosophie in das Reich des Seienden eingedrungen sei, welche tieferliegenden Tatsachen sie neu aufgedeckt habe. Die erste Forderung für die Philosophie ist das in einer 'demütigen Grundhaltung fundierte, offene, sehfähige, geistige Auge, das die Dinge so erfaßt, wie sie sind, mit ehrfürchtigem Staunen beginnend und in tiefem Verstehen endigend, ohne daß deshalb alles restlos erklärt und in ein lückenloses System gebracht zu werden braucht'. Diese Worte Hildebrands — die ganz aristotelisch anmuten — sind von besonderer Bedeutung auch für Scheler, ja, für die ganze neuere Wertlehre. Gewiß, die restlose Klärung in einem System ist und bleibt das Ideal; aber 'nie darf das vollkommene System, die letzte Frucht einer adäquaten Durchdringung des Seienden an den Anfang gestellt werden als Forderung'. Das war ja der entscheidende Fehler fast aller Nachfolger Kants, daß sie mit 'Vorurteilen', mit von vornherein feststehenden Gedankennetzen an die Wirklichkeit herangingen, um sie nun — einerlei, ob sie wollte oder nicht — in dieses Gefüge hineinzupressen. Was herauskam, war im besten Falle ein zunächst blendender und scheinbar geschlossener 'Oberflächenaspekt', der beim ersten Zusammenstoß mit der 'Wirklichkeit' wie ein Kartenhaus zusammenbrach. Die lückenlose Systematik eines Systemes ist also nicht ein untrügbares Kennzeichen seines philosophischen Wertes. Im Gegenteil: wir finden es oft genug, daß von großen Denkern irgendeine Stelle im Bereiche des Seienden neu und tief erschlossen wird — z. B. Platons Ideenlehre —, daß aber längst nicht alle auftauchenden Probleme restlos gelöst werden. Je tiefer der Blick des Forschenden in das Reich des Seienden eindringt, um so schwerer wird es, all das Geschaute in ein lückenloses System hineinzubannen.

Diese Erwägungen gelten besonders für das Schaffen Schelers, ja für die gesamte Phänomenologie. Nichts wäre verkehrter, als ihr ihre 'Unfertigkeit' zum Vorwurf zu machen. In ihr liegt gerade die Stärke der Bewegung. Nicht in der systematischen Geschlossenheit der Erkenntnisse, sondern darin, daß er einen neuen und wichtigen — heute sogar den wichtigsten — Bereich des Seienden erschlossen hat, ruht die eigentliche Bedeutung Schelers und seiner wertphänomenologischen Untersuchungen. Sie haben endlich den Bann gebrochen, den Kant auf die Ethiker ausübte. Die Eigenart und die Fülle der sittlichen Wertwelt — welche Platon und Aristoteles schon gesehen hatten — werden in Schelers Werk 'Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik' und in Hartmanns 'Ethik' wieder neu gesehen und erschlossen. Solange man freilich — wie die Marburger Schule — glaubt, aus der formalen *Zweckidee* den Wert ableiten zu können, solange hat man gar nicht verstanden, was die Phänomenologie eigentlich mit 'Wert' meint. Dieses Verkennen des Wesens der Werte ist dadurch bedingt, daß die fundamentale Bedeutung der *Intuition*, der anschaulichen Einsicht, verkannt wurde. Sie ist nicht die Quelle von Anregungen, sie hat nichts mit irgendwelchen 'Affizierungen' zu tun; sie ist schließlich auch nicht gleich der 'Intuition' Bergsons, sondern sie ist schlicht-anschauliche Einsicht. Jene Einsicht, auf Grund deren wir

nicht nur die Grundtatsachen der Arithmetik, der euklidischen Geometrie, die sog. Axiome, sondern auch die Grundtatsachen der Logik 'erkennen und feststellen'. All diese Axiome werden nicht von dem Menschen in irgendeiner Weise 'gemacht', sie lassen sich auch nicht 'beweisen'; sie werden eben 'erschaut', gesehen. Es ist durchaus irrig, wenn man meint, mit dem Denk*prozeß* schon irgend etwas über den Gedanken selbst erschlossen zu haben. Es ist für die Wahrheit und Falschheit eines Gedankens prinzipiell gleichgültig, wann und wie oft er von Menschen gedacht wurde. Der Denkvorgang interessiert höchstens den Psychologen. Dasselbe gilt auch für das Reich der Werte. Auch Werte sind Qualitäten, die ihren Platz haben in der wundervollen Farbenfülle und dem materiellen Qualitätenreichtum des Seins. Unter dem Einfluß Kants hatte die Philosophie über den formalen Allgemeingültigkeiten die materialen ganz vergessen, die Menschheit wurde immer ärmer an Qualitäten, das ethische Blickfeld immer enger. Die neue Wendung zum Objekt bewirkt in der Sittenlehre, daß wir, wie Scheler es ausdrückt, 'die bunte Welt Gottes sich uns auftun und uns hell umgrünen sehen'.

Das materiale Stufenreich der Werte, welches schon Platon entdeckt und Nietzsche durchwandert hatte, öffnet aufs neue seine Pforten. Scheler nimmt den im kategorischen Imperativ steckenden richtigen Gedanken, daß alles moralische Handeln unter *absoluten* Prinzipien steht, und dringt in die Sphäre des materialen a priori vor. Er entdeckt das emotionale a priori, welches zur Billigung und Mißbilligung führt. Seine Untersuchungen über die Phänomene der Reue und Wiedergeburt, Hartmanns Forschungen über die Willensfreiheit und die Stufenfolge der Werte untereinander eröffnen ein wirkliches Wertreich, welche existiert, einerlei, ob wir es schauen oder nicht. Ich wies oben schon auf das Phänomen der 'Wertblindheit' hin; es besagt eben nichts gegen die Existenz der sittlichen Werte, sondern nur etwas über die Grenzen seines Trägers. Die verschiedene Moral — vgl. Spranger — entspricht eben der verschiedenen Fähigkeit, Werte zu sehen. Damit rückt das Problem der *Rangordnung der Werte* in den Mittelpunkt der Untersuchung. Wohl ist die Rangordnung im Reich der Werte eine absolute, aber sie ist nicht absolut erkennbar. Dem menschlichen forschenden Blick erschließen sich immer nur Teile des Wertreiches. Eine systematische Überschau des Ganzen erscheint nach den Ergebnissen der phänomenologischen Untersuchungen Hartmanns zunächst noch ausgeschlossen. Doch stehen wir hier am Anfang der Forschung. Das Problem der Wertmannigfaltigkeit ist eben erst aus dem Dunkel aufgetaucht, seine Lösung liegt noch in weiter Ferne. —

So erschließt der Apriorismus eine Riesenfülle neuer Gebiete. Mit einem Schlage ist die Welt wieder 'wesenhaft' im tiefsten Sinne des Wortes geworden, und die uralten metaphysischen Fragen treten aufs neue an den Menschen heran. Aber diese Probleme sind nicht von uns gemacht und in die Dinge gelegt. Das ist das *entscheidend Neue*: die Probleme sind die *in* den Dingen ruhenden Aufgaben für uns. Das Suchen nach den letzten Prinzipien hat wieder eingesetzt, die 'Auferstehung der Metaphysik' (D. Kerler) hat begonnen. Aber sie ist kein abstraktes Gebilde mehr, keine Angelegenheit blasser, weltfremder Philosophen. Der *Gestaltenwandel der Wirklichkeit* hat alle Gebiete des Lebens erfaßt. Ob sie der Schrei

nach dem Ewigen genannt wird (Gundolf) oder schlicht einfach der Hunger nach Gott (Amos) — spürbar ist sie überall. So verlockend es auch wäre, diesen Wandlungen im einzelnen nachzugehen, hier müssen ein paar Namen genügen. In der Naturwissenschaft bezeichnen Lipsius, Bavink, Driesch, Daquée und Rehmke, in der Theologie etwa Scheler, Otto, Heiler, Tillich, Barth, in der Geschichte Troeltsch, Thyssen, Haering die neu sich anbahnende Bewegung. In der Kunst lebt in dem so viel verketzerten Expressionismus der Drang, Wesentliches auszusprechen. Ob dem Wollen auch das Können entspricht, ist eine ganz andere Frage, welche mit der philosophischen Bewertung der neuen Richtung an sich gar nichts zu tun hat. Ähnlich liegen die Dinge auch in der Psychologie und den von ihr sich abzweigenden Wissenschaften (Psychoanalyse z. B.). Überall in dem Bereiche menschlicher Forschung läßt sich derart die Wendung zum Absoluten aufweisen; sie ist kein künstliches Gemächte, kein Modeprodukt, sondern eben aus innerer Notwendigkeit herausgeboren. Das ist das Entscheidende; nicht der 'Name', mag er sein, welcher er wolle. Hat man erst einmal diese Wandlung wirklich gesehen, dann stößt sie dem suchenden Auge überall auf. Was oben an Hand der Wertlehre Schelers und Nicolai Hartmanns gezeigt wurde, das ließe sich ebenso gut an Rickert oder Münsterberg zeigen. Wie Scheler geht Rickert von 'Erfahrungstatsachen' aus, um sich von diesen durch 'Schau' ihres 'Wesens' zu überempirischen Feststellungen zu erheben. Ähnlich gelangt Münsterberg durch eine phänomenologische Wesensbetrachtung von Kultur und Natur zu seinen apriorischen Begriffen. Und wenn Hermann Amman, der in seinem Werk 'Die menschliche Rede' (M. Schauenburg, Lahr i. B. 1925) von seinen Arbeiten über die lateinische und griechische Wortfolge ausging, meint: 'Ich sehe in der phänomenologischen Methode den reinsten und klarsten Ausdruck der Problematik des Zeitalters — einer Problematik, die das Denken des einzelnen, soweit es überhaupt als Ausdruck der geistigen Lage des Zeitalters gelten kann, zwangsläufig in ihr gemäße und damit der Phänomenologie richtungsverwandte Bahnen lenkt' — so zeigen diese Worte mit aller Deutlichkeit, daß die Phänomenologie nicht irgendeine 'neue Methode' ist. Sie ist viel mehr. Sie ist der *wesensmäßig bedingte Ausdruck der inneren Umwandlung*, welche unser gesamtes geistiges Leben ergriffen hat. Wieder einmal rüttelt die Menschheit an den Pforten der Metaphysik; wie weit es ihr möglich sein wird, sie zu öffnen, das ist eine Frage der Zukunft. Aber diese Frage ist auch nicht so wesentlich. Entscheidend ist die *neue Einstellung zur Wirklichkeit*. Stand die Menschheit bisher im Zeichen Kants, so kehrt sie jetzt zurück zur Antike. Wieder erscheinen die Alten als die großen Lehrmeister im Kampf um das Reich der Werte, in dem Streben nach dem Absoluten, welches allem Sein Sinn und Richtung gibt. Und zwar ist diese Neubesinnung auf die Antike nicht aus theoretischen Erwägungen erwachsen, sondern aus der Sache selbst. Der Gedanke einer materialen Wertethik, welchen die vorangehenden Ausführungen klarzulegen suchten, hat in den Forschungen von Max Scheler Gestalt gewonnen, ohne daß Scheler von antiken Gedankengängen beeinflußt gewesen wäre. Erst Nicolai Hartmann stieß bei seinen langjährigen Bemühungen um die materiale Wertethik auf den Altmeister ethischer Forschung, auf Aristoteles und fand in ihm einen unerwarteten

Helfer. Und wie ihm, so ist es auch Utitz bei seinen Forschungen zur Charakterologie ergangen. Beiden wurde die Nikomachische Ethik zu einer 'Fundgrube ersten Ranges'. Mehr noch: die ganz selbständig erwachsene moderne Wertlehre gewinnt aus der — scheinbar über und über erschlossenen — Arbeit des Aristoteles neue Wegerichtungen und Perspektiven, neue und alte gedankliche Errungenschaften reichen sich hier die Hände. Die zu Anfang unserer Ausführungen hervorgehobene 'Umwandlung', in welcher wir heute stehen, erscheint von hier aus gesehen in der Ethik als eine Synthese größten Stiles: es handelt sich nicht mehr um die Synthese Kant-Nietzsche, wie man in den letzten Jahren annahm, sondern um eine *Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik*!

Abschließend sei versucht, die Bedeutung dieser Wandlung für den Sinn der Schule herauszuheben. Die vorhergehenden Ausführungen haben zu zeigen versucht, daß wir in einer 'Krisis' leben; die Grundfesten unserer Kultur sind erschüttert, sie sind es vor allem für die Jugend. Ihr sitzt der Stachel der Skepsis tief im Herzen. Sinnlos und unpädagogisch wäre es, diesem Zweifel mit Zwang begegnen zu wollen. Aber ebenso gefährlich ist es, die Jugend darum zu schelten, weil sie von den alten Autoritäten nichts mehr wissen will. Sie kämpft ja nicht gegen *jede* Autorität, im Gegenteil, darin sind sich so ehrliche und wahre Kenner der Jugendbewegung wie Schlemmer, Guardini u. a. einig, daß die Sehnsucht nach *neuen* Bindungen in der Jugend lebendig genug ist — nur will sie nicht einfach hinnehmen, sich Autoritäten als Autoritäten deshalb aufoktroyieren lassen, weil sie 'alt' sind, sie will glauben, was begründet, was wesenhaft ist! Die Frage nach dem Wesensgehalt und dem Sinn der Welt, in die man hineingeboren ist und in der man sein Leben zimmern soll, brennt in den Herzen und verlangt nach Lösung. Das Berufen auf irgendwelche 'Autoritäten' gegenüber dieser ringenden und fragenden Jugend ist zwecklos, Helfen kann nur ein verständnisvolles Eingehen auf ihre Zweifel. Dann kann der Zweifel selbst zur Besinnung und dadurch zur Klärung führen. Wir leiden heute an nichts so sehr wie an leeren Schlagworten — man denke nur an die Sintflut von Schlagworten, in denen allmählich die Schulreform zu ersaufen droht —, und wo sind sie gefährlicher als auf dem Gebiete des sittlichen Lebens? Ich erinnere an die oben zitierten Worte von Nicolai Hartmann über das ethische Blickfeld des Lehrers; wenn er nicht dem Schüler hilft, sittliche Werte zu sehen, ihm nicht zeigt, wie sich eine richtige Meinung erkennen läßt usf., dann vergeht er sich an der ihm anvertrauten Jugend. Er nimmt ihr die Möglichkeit, sich die Fundamente für eine Weltanschauung zu legen, auf denen sie das Gebäude ihres späteren Lebens errichten will. Gewiß soll die Schule die Veranlagung fruchtbar machen und zur Berufseingliederung in die soziale Gemeinschaft erziehen; sie soll aber darüber nicht vergessen, daß sie auch dazu da ist, 'die Menschheitsziele im Alltag sehen zu lehren'. Nur dann erfüllt die Schule — sie sei, welcher Art sie wolle — ihre eigentlichste Aufgabe, wenn sie ihren Schülern hilft, ihre Lebensnot zu überwinden, wenn sie ihnen Wegweiser mitgibt für die wichtigsten Entscheidungen ihres Lebens! In diesem Sinne ist die Forderung einer philosophischen Durchdringung des Unterrichtes für alle Schularten in gleicher Weise zu erheben. Das humanistische Gymnasium ist dabei aber in einer besonders glücklichen Lage, weil

es die Hüterin jener Welt ist, zu der sich der menschliche Geist heute — ich will nicht sagen 'zurückarbeitet', denn das würde die Sachlage falsch wiedergeben. Aber in dem *Bildungsgut der Antike* liegen die Möglichkeiten, eine Weltanschauung zu bilden, die Möglichkeiten, zu einer Klärung der heute brennenden Fragen zu kommen. In der Antike sind — wenigstens für uns — jene Wege ins Reich des Wesenhaften zuerst beschritten, auf denen auch heute die Philosophie — und nicht nur sie, sondern das ganze geistige Leben — wandelt. Die Antike vermag auch heute noch, nicht nur die Möglichkeiten zur Bildung einer Weltanschauung zu geben; die Griechen sind — wie Werner Jaeger in seiner jüngst erschienenen Schrift 'Antike und Humanismus' betont — 'das Bildungsvolk der Menschheit geworden, weil sie die Schöpfer der Bildung, d. h. der reinen Menschenbildung sind. Alle Völker haben Erziehung, die Griechen Bildung'. *Nun sind das Bildungs- und das Wertproblem untrennbar miteinander verbunden*: das eine bedingt das andere. Die Sehnsucht nach echten Werten, von der wir im Anfang sprachen, was ist sie anders als Hunger nach wahrer Bildung? Jede Einführung in das Reich der Werte ist zugleich die Vermittlung wahrer Bildung. Darum sei zum Schluß noch ganz kurz auf das Wertproblem eingegangen, soweit es für die Schule von Bedeutung ist. Innerhalb der Schule heben sich vier Wertarten ab: die Grundlage bilden die rein stofflichen Werte des Wissens; über ihnen lagern die sogenannten logischen Werte; durch sie lernt der Schüler, die Menge des Sachwissens zu gliedern und zu überschauen. Beide Wertgruppen zusammen bilden die Vorstufe der sogenannten Gemütswerte, in denen wieder die Lebenswerte die Krone tragen. Die vergangene pragmatistisch gerichtete Zeit sah in dem Sachwissen und allenfalls noch in den logischen Werten das Entscheidende (Wissen ist Macht, wobei Wissen als Sachwissen gewertet wurde). Heute haben sich die Wertungen entsprechend der geistigen Umwälzung verschoben. Selbstverständlich denkt kein vernünftiger Mensch daran, die Wissenswerte aus der Schule verbannen zu wollen; nur um ihrer selbst willen werden sie nicht mehr getrieben; sie sind nur Mittel zum Zweck. Sie wollen die Einführung in das Reich der Gemüts- und der Lebenswerte vorbereiten. Dementsprechend kann man mit Scheler (Die Formen des Wissens und der Bildung) und Spranger (Aufruf an die Philologie) folgende Formen des Wissens unterscheiden. Das *Beherrschungswissen* hatte die praktische Beherrschung und Umbildung der Welt für menschliche Zwecke und Ziele im Auge. Es ist die Form des Wissens, welche früher als die beherrschende galt. Über ihm erhebt sich das *Bildungswissen*, welches dem Werden und der Vollentfaltung der Persönlichkeit dienen will, indem es ihr Sein und Sosein zu einem Mikrokosmos erweitert. Von ihm führt der Weg zur letzten und höchsten Stufe des Wissens: dem *Erlösungswissen*, zu einem Wissen, in dem unser Personkern an dem obersten Sein und Grund der Dinge selbst Teilhabe zu gewinnen sucht. Wo 'unser begrenztes Sein in einem Gesamtsein Erlösung findet und, von den dunklen Mächten in sich selbst befreit, den lichten, heiteren Höhen der Menschheit selig entgegenstrebt'. Hier ist der Punkt, wo sich Sehnsucht und Erfüllung, wo sich Jugend und reife Wahrheit die Hände reichen, wo die Sehnsucht unserer Zeit die Erfüllung aufleuchten sieht, wo sie sich mit dem höchsten Bildungsziel überhaupt vermählt in freiwilliger Vereinigung. Hier ist

auch der Punkt, wo das Ideal der 'humanitas' seine Stelle findet und dem Gymnasium Würde und Wert verleiht, die jedem Ansturm spotten, weil sie in sich ewige Güter repräsentieren.

Wir reden soviel vom Wiederaufbau, daß es beinahe gefährlich ist, das Wort noch zu gebrauchen. Und doch ist es unser allerletztes Ziel und unseres Herzens tiefste Sehnsucht, die wir verwirklichen möchten. Und eines ist ganz deutlich: aller Wiederaufbau kann immer und immer nur von innen nach außen gehen! Dieser Wiederaufbau des deutschen Menschen ist wahrlich eine Aufgabe, die des Schweißes der Edlen wert ist, und im Dienste an dieser Aufgabe wird das humanistische Gymnasium und die in ihm lebendigen Bildungsgüter der Antike fort und fort ihre menschheitsbildende Kraft erweisen und mithelfen, unser deutsches Volk aus den Tiefen seines dermaligen Elendes emporzuführen in die lichten Höhen eines durch wahre Humanität veredelten Lebens.

---

## GEORG KERSCHENSTEINERS 'THEORIE DER BILDUNG'

Von Georg Reichwein

Wenn ein Pädagoge von dem geistigen Rang Georg Kerschensteiners, dem es zeitlebens lebendigstes Bedürfnis war, die starken Impulse einer echten Erzieherleidenschaft in der Verbindung unermüdlicher praktischer Arbeit und theoretischer Besinnung zu reinster und vollster Wirkung zu bringen, den Ertrag seiner Lebensarbeit in einem Werke zusammenfaßt, in dem der ganze Lebensreichtum seiner Entwicklung verarbeitet ist, so darf dieses Werk schon wegen der geistigen Bedeutung seines Verfassers Anspruch erheben, als ein wissenschaftlich-pädagogisches Ereignis gewürdigt zu werden.[1]) Was auch immer der unmittelbare Wert dieses Buches für eine Generation sein mag, die doch von notwendig anderen Lebensvoraussetzungen aus an das Erziehungswerk herantritt, als die waren, auf denen das Lebenswerk Kerschensteiners ruht — das wird auch die ringende Gegenwart von einem Werke erwarten dürfen, das einen so repräsentativen Vertreter der Pädagogik der letzten Jahrzehnte zum Verfasser hat, daß es ihr zur Klarheit darüber verhilft, *wo* sie selbst *steht* und *was* sie selbst *will*. Wer sich allerdings geistiges Werden als einen irgendwie eindimensionalen 'Fortschritt' vorstellt, wie es im Grunde auch K. in diesem Buche tut, dem wird diese bloß dialektische Funktion kaum genügen, weil diese dem auf dem Boden des eindimensionalen 'Fortschritts', der Selbstgewißheit der sich entfaltenden Idee Stehenden nur als irgendwie zeitliches oder persönliches Bedingtsein erscheint und erscheinen muß. Mag auch die Bescheidenheit des unter den weiten Horizonten der Geschichte Lebenden das eigene Schaffen nur als Glied in einer unendlichen Kette, als eine kleine Handreichung zu dem Bau des menschlichen 'Geistes' oder der 'Kultur' zu sehen geneigt sein, etwas von dem Stolze des großen Werkes, in dessen Dienst er sich weiß — in einer von keiner Frage angenagten Selbstverständlichkeit, lebt doch in seinem Tun, und die tieferen Zweifel, die gerade aus der Er-

1) *Theorie der Bildung*, B. G. Teubner 1926. 500 S. 8°. Geh. RM 15.—, geb. RM 18.—.

schütterung dieser Selbstverständlichkeiten auftauchen, dringen nicht an sein Ohr. Das scheint eine hoffnungslose Lage, aber ist nicht der Umstand, daß sie entstehen kann, der stärkste Beweis gegen die Vorstellung einer geistigen, einer bildnerischen, einer pädagogischen Wirklichkeit, die nur bestehen kann, wenn und solange diese Nöte des Nichtverstehens übersehen werden?

So erscheint uns denn zunächst das ganze Unternehmen, eine 'Theorie der Bildung' zu schreiben, die von der Gewißheit lebt, aus der *Erkenntnis* der geistigen Wirklichkeit, ihrer Gesetze, der richtigen Anwendung der sie erfassenden Begriffe wie: Individualität, Persönlichkeit, Wert, Bildung die richtige Gestaltung dieser Wirklichkeit ableiten zu können, deshalb fragwürdig, weil sich damit eine Funktion, die zu dieser geistigen Wirklichkeit selbst gehört, eben die Erkenntnis zu ihrer Richterin und Führerin aufwirft, ohne auch nur von dem ahnenden Zweifel berührt zu sein, was sie dazu berechtigt. Eine 'Theorie der Bildung', deren Wahrheitsbeweis doch schließlich nur ihre praktische Fruchtbarkeit sein kann, steht aber zuerst vor der großen Frage, ob und wie sich die Erkenntnis den übrigen Gestaltungskräften der geistigen Wirklichkeit einfügt. Mag alles, was in einer Bildungstheorie gesagt wird, 'richtig' sein in dem Sinne, daß es sich widerspruchslos einem logischen Zusammenhang einordnet, so bleibt doch die Frage bestehen, was sich mit diesen Allgemeinheiten — um solche handelt es sich in jeder Erkenntnis — in den konkreten Lagen, denen sich die Erziehung immer gegenübersieht, anfangen läßt. Diese brennende Frage, die sich immer wieder gerade gegenüber denjenigen Erscheinungen des pädagogischen Schrifttums aufdrängt, deren betonte Wissenschaftlichkeit höchste Ansprüche an ihren praktischen Wert geradezu herausfordert, hat auch K. allzu wenig beunruhigt, als daß er das ganze Wagnis eines Systems der Bildung empfunden hätte, dessen Gefüge so deutlich die Spuren des Bemühens trägt, feststehende praktische Überzeugungen und auf ihre Verwirklichung gerichtete Bestrebungen von unleugbarem Werte aus höchsten philosophischen Begriffen zu rechtfertigen. Erweisen sich diese Begriffe nicht als tragfähige Grundlagen eines bildungstheoretischen Systems, so ist also damit in keiner Weise das Urteil gesprochen über Recht und Bedeutung jener praktischen Überzeugungen, sondern sie sind damit nur als ungeeignet erkannt, in den *Mittelpunkt* eines bildungstheoretischen Gedankenkreises zu treten, der auch jene Momente der geistigen Wirklichkeit zu berücksichtigen hat, die von dem Standpunkte jener praktischen Überzeugungen aus nicht sichtbar sind.

So befindet sich der Kritiker des K.schen Buches in der seltsamen Lage, daß er mit sehr vielen seiner praktischen Forderungen einverstanden sein kann, ohne die bildungstheoretische Begründung im ganzen anerkennen zu können. Es ist ja für die pädagogische Theorie ebenso bezeichnend wie für die politische, daß sie gewöhnlich als propagandistische Umkleidung irgendwelcher reformerischen Absichten auftritt und damit leicht in die Gefahr gerät, die Akzente falsch zu verteilen. Auf einem Gebiete aber, wo es sich selten um eine klare Entscheidung zwischen wahr und falsch handelt, wie auf dem der Erziehung, kommt alles auf die Akzentverteilung an. Und da scheint es uns nun, daß wir auch dort, wo wir den praktischen Forderungen K.s zustimmen

können, nicht den einzigen und geradesten Weg zu allem pädagogischen Heil in ihnen sehen können. Suchen wir uns die konstruktiven Grundgedanken der Bildungstheorie K.s in ihrer einfachsten und sie unvermeidlich auch vereinfachenden Schematik klar zu machen, so sehen wir sie auf drei großen Pfeilern ruhen: dem Begriff der Individualität, dem Begriff der 'zeitlosen' überindividuellen Werte und endlich dem Begriff der Kulturgüter als den historisch erwachsenen Verwirklichungsformen dieser Werte, erzeugt nach den a priori und allgemeingültigen Bewußtseinsgesetzlichkeiten der individuellen oder kollektiven Kultursubjekte. Diese drei Begriffe bezeichnen gleichsam die drei polar miteinander verbundenen Kraftsysteme, deren lebendiges Wechselverhältnis das ausmacht, was wir das *geistige* Leben nennen. 'Individualität ist die eigen- und einzigartige Aktions- und Reaktionsweise des einzelnen Menschen auf die Umwelt, wie sie durch *die Vererbung* in ihrem Wesen bedingt ist und sich durch die Lebensverhältnisse zu einer bestimmten Form entwickelt' (S. 4). Sie ist ein 'in sich geschlossenes Ganzes', 'ein unauflöslicher Verband mannigfaltiger Funktionen', der die Grundlage bildet für die geistige Entwicklung, deren funktionale Voraussetzungen in der naturgegebenen Individualität K. in 'Bewußtseinsgesetzlichkeiten' findet, die 'wir nicht als Gesetzlichkeiten der physischen Natur zu erklären vermögen'. Es erscheint doch sehr fraglich, ob es richtig ist, eine Untersuchung dieser für den Begriff der Individualität entscheidenden Zusammenhänge deshalb abzulehnen, weil sie 'in metaphysische Spekulationen verwickeln', wo doch Sinn und Bedeutung des Begriffs Individualität, sobald man ihn nur einigermaßen schärfer zu bestimmen versucht, so sehr von bewußten oder unbewußten metaphysischen Grundeinstellungen abhängt, daß man sich einer Entscheidung auf diesem heißen Boden wohl kaum entziehen kann. Es ist daher gerade im Interesse wissenschaftlicher Klarheit und Eindeutigkeit erforderlich, einer philosophischen Klärung der Zusammenhänge zwischen natürlicher Individualität und geistiger Individualität nicht auszuweichen. Zum mindesten müßte versucht werden, die kategoriale Eigenart des Individualitätsbegriffs herauszuarbeiten und seine Grundform in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein aufzuweisen. Wenn K. in der oben erwähnten Definition des Begriffes Individualität der Gefahr nicht ganz entgeht, aus ihr eine feste Größe zu machen, die, wenn man sie nur völlig erkennen könnte, sicher in unsere Rechnung eingestellt werden könnte auch für den Fall, daß wir sie bildend zu gestalten haben, so hat diese, wie wir noch sehen werden, gefährliche naturalistische Verhärtung des Individualitätsbegriffs in den erkenntnistheoretischen Unklarheiten. die sich in ihm verstecken, seinen Grund. Hier rächt sich jeder Mangel an kritischer Behutsamkeit besonders, weil der einmal gewählte Gedankenansatz die Auffassung des Lebensganzen der geistigen Welt bestimmt, zu der die Individualität als Wesensmoment gehört, ohne daß es aber möglich wäre, dieses Ganze aus der Verbindung dieses Wesensmomentes mit den anderen — den Kulturgütern und den geistigen Werten nach der Unterscheidung K.s — synthetisch aufzubauen. Nur wenn man sich bei der Analyse dieses Ganze in seiner lebendigen Verbundenheit aller es konstituierenden Momente vor Augen hält, bleibt man vor der Gefahr bewahrt, diese Momente bei der notwendigen Synthese als isolierte 'Teile' zu be-

handeln und zu äußerlich zusammenzufügen. Das 'Pathos' der Persönlichkeit, das die Ausführungen K.s als weltanschauliche Grundstimmung so maßgebend beherrscht und das ihn 'in der sittlich autonomen Persönlichkeit' das höchste und umfassendste Bildungsziel erblicken läßt, legt bei ihm auf den Begriff der Individualität einen solchen Akzent, daß dabei die anderen Konstituentien des Geistes — objektive Kultur, Wertnormen, Gemeinschaft — unversehens in ein dienendes Verhältnis dazu geraten.

Daß ihm dies nicht in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite zum Bewußtsein kommt, hat allerdings in einer anderen 'Selbstverständlichkeit' seinen Grund, die zu den a priori-Voraussetzungen seiner Theorie gehört, die aber bei näherem Zusehen nichts weniger als selbstverständlich ist: wir meinen die organisch-harmonische Einheit, in der ihm Individualität, objektive Kultur, das überindividuelle 'Reich der Werte' und die Gemeinschaft im Grunde erscheinen. Gewiß, K. weiß auch von mancherlei Antinomien zwischen Individuum und Gemeinschaft, persönlicher Bildung und den Forderungen der objektiven arbeitsteiligen Kultur, zwischen Autorität und Freiheit, der idealen Norm und ihrer individuellen Verwirklichung, aber sie sind grundsätzlich derart, daß sie sich in der 'sittlich-autonomen Persönlichkeit', wenn auch nicht ohne Kampf, wenn auch nur in dem reinen Streben nach objektiver Selbstverwirklichung durch Vergeistigung und Versittlichung aller niederziehenden Triebe, in Harmonie auflösen. Wenn er gelegentlich die Behauptung wagt (S. 220), wenn die 'sittlich freie Gemeinschaft', bestehend aus den sittlich autonomen Persönlichkeiten, jemals erreicht würde, dann könne sie des Staates als der souveränen 'Rechtsordnung' völlig entbehren, so verrät sich darin ein Rest jener liberal-individualistischen Lebensstimmung, die in der wenn auch noch so sehr verinnerlichten Freiheit und Selbstbestimmung der Persönlichkeit gleichsam ein kosmisches Weltgesetz erblickt, in dem sich alle Dissonanzen des Lebens aufzulösen vermöchten. Wir wissen, daß diese Lebensstimmung bis zu einem gewissen Grade Gemeingut unserer klassisch-idealistischen Geistesperiode war und daß man ihren Wert dadurch rechtfertigen kann, wenn man darauf hinweist, wie schöpferisch-fruchtbar sie sich in dieser Periode erwiesen habe. Aber jede Zeit steht unter ihrem besonderen Gebot. Es ist hier nicht des Orts, zu untersuchen, ob und inwiefern wir heute diese organisch-monistische Weltauffassung des ausgehenden XVIII. und des beginnenden XIX. Jahrh. nicht mehr zu teilen vermögen — schon daß wir sie heute als eine historisch gewordene Tatsache '*erkennen*', zeigt, wie sehr wir uns im Grunde davon entfernt haben — es genügt in diesem Zusammenhang, hervorzuheben, daß man keine Bildungstheorie schreiben kann, die nicht auf bestimmten weltanschaulich-philosophischen Voraussetzungen ruht und daß der ethische Individualismus K.s zu diesen Voraussetzungen gehört. Hier muß daher jede fruchtbare Dialektik mit der Theorie K.s einsetzen.[1]) Hier sei nur soviel gesagt: Es liegt im Wesen der menschlichen Existenz, daß wir die Wirkungen und Folgen auch unseres reinsten und edelsten Strebens

1) Vgl. dazu die Aufsätze des Verf.: Das Bildungsideal unserer Zeit, Vierteljahrsschrift für philos. Päd. 7. Jahrg. Heft 1; Kritische oder skeptische Pädagogik? Erziehung II Heft 4; Kulturkrise u. Kulturphilosophie, Neue Jahrb. II 1926 Heft 6.

nicht zu übersehen und zu berechnen vermögen, ob wir nun diese Unberechenbarkeit psychologisch-wissenschaftlich mit Wundt und K. 'Heterogonie der Zwecke' oder religiös Schicksal, Vorsehung, Gnade nennen. Auch nur unter dem Gesichtspunkt der kulturellen Fruchtbarkeit beurteilt, läßt sich der höhere Wert der einen oder anderen 'Idee' nicht beweisen. Der christliche Vorsehungsglaube, der sich vertrauend unter das geheimnisvolle Gebot des Schöpfers beugt, die kalvinistische Vorstellung von der Gnadenwahl wie die Selbstgewißheit der menschlichen Vernunft und der Glaube an die schöpferischen Kräfte der Persönlichkeit haben sich unter gewissen geschichtlichen Bedingungen als kulturschöpferisch erwiesen. Die Diskussion muß daher auf einer ganz anderen Ebene geführt werden, als der für K. selbstverständlichen der 'sittlich autonomen Persönlichkeit' — dann wird vieles, was K. von diesem Boden aus als Unverstand, Rückständigkeit, mangelhafte Organisation, Irrtum bezeichnet, in einem ganz anderen Lichte erscheinen.

Es könnte den Anschein erwecken, als seien diese Bemerkungen darauf gerichtet, die gläubige Kraft der Hingabe an eine erzieherische Idee, wie sie 'die autonome sittliche Persönlichkeit' K.s ist, durch eine Problematik zu erdrücken, die zwar dem theoretischen Bedürfnis nach restloser begrifflicher Klärung vielleicht mehr Genüge tut, als der unbeirrte Drang nach lebendiger und fruchtbarer Wirkung, die aber diesen Vorzug erkauft durch einen Relativismus, der vor lauter Wenn und Aber überhaupt zu keinem erzieherischen Handeln mehr kommt. Nichts liegt der von uns ausgesprochenen Kritik aber ferner als das. Wenn sie dem erzieherischen Handeln auch jene Selbstzuversicht zerstören mußte, die sich in einem wie immer gearteten allgemeingültigen Gedankensystem beruhigt, so geschah es doch nicht, um die Energie dieses Handelns zu zerstören oder abzustumpfen, sondern sie mit der ganzen Schwere und Not der Verantwortung zu belasten, welche die unberechenbare Besonderheit der erzieherischen Aufgaben immer neu von dem Erzieher fordert. Diese Sachlage macht aber auch für ihre theoretische Betrachtung, deren Wert, ja deren Unvermeidlichkeit nicht bestritten werden kann, eine grundsätzlich andere Einstellung notwendig als sie der Welt der Natur gegenüber angemessen ist. Daß K. sich über die charakteristische Verschiedenheit des geisteswissenschaftlichen und des naturwissenschaftlichen Denkens nicht klar ist und die geisteswissenschaftliche Natur des pädagogischen Problems nicht durchschaut, das gibt der begrifflichen Grundkonzeption seines Werkes von der Kongruenz von Individualität, Gemeinschaft, objektiver Kultur und dem Reich der Werte den Charakter einer Erkenntnis, die man nur anzuwenden brauche, um auch im konkreten Einzelfall der Erziehung 'richtig' zu handeln.[1]) Der ganze begriffliche Aufwand eines fein differenzierten Bewußtseins, den K. in seinem Buche ins Spiel setzt, beruht doch auf einer *Deutung* des geistigen Lebens, ist gewissermaßen eine Systematisierung — oder der Versuch einer solchen — alles dessen, was das menschliche Bewußtsein an Wissen um das Werden des Geistes in geschichtlicher, philosophischer, psychologischer Erkenntnisarbeit errungen hat. Wenn er in feinsinnigen Untersuchungen, in denen sich ein reines Bildungsgewissen auswirkt, die

1) Vgl. dazu des Verf. Aufsatz: Kritische Umrisse einer geisteswissenschaftl. Bildungslehre 'Erziehung' I 7 u. 8.

zahlreichen Betrachtungen über das, was Bildung ist, durch wertvolle neue Einsichten und packende Formulierungen vermehrt, wenn er das Wesen der Persönlichkeit durchleuchtet, wenn er die verschiedenen Wertgebiete des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Kultur im Anschluß an Sprangers 'Lebensformen' säuberlich gegeneinander absetzt und sich um eine Architektonik der Werte bemüht — so ist das Bewußtsein *um* diese Dinge doch im Grunde von demselben Geltungswert, wie das Bewußtsein um das Werden Goethes oder Rembrandts, der Renaissance oder des Kapitalismus. Wir sind weit davon entfernt, diesem jede Bedeutung für die geistige Gestaltung der Gegenwart abzusprechen, das aber kann doch wohl nicht geleugnet werden, daß dieses Wissen sich in keiner Form in unmittelbares Leben umsetzen läßt, daß es den Handelnden in den besonderen Lagen des Hier und Jetzt im Stiche läßt, wenn er mehr von ihm erwartet als die immer klarere Einsicht in die schlechthinige Irrationalität dieses Lebens. Hier liegen Schwierigkeiten für eine Bildungstheorie, die K. nicht sieht, ein Mangel, der sich in dem ganzen Gestänge seiner Konstruktion auswirkt.

Wenn er die Individualität so stark in den Vordergrund stellt, daß doch im wesentlichen von ihr aus das Bildungsziel der 'sittlich autonomen Persönlichkeit' bestimmt wird, so hat er gerade damit allem planmäßigen, bewußten Erziehen und Bilden ein Ziel gesetzt, das sich seiner ganzen Natur nach am meisten allem Planen und Leiten entzieht. Allerdings hat diese Schwierigkeit für ihn deshalb nicht das Gewicht, das wir ihr geben müssen, weil er von der Grundvoraussetzung ausgeht, daß die irrationale Struktur der Individualität erfaßt werden könne von der ihr 'verwandten' Struktur der Kulturgüter aus. Wie der Begriff der Individualität ein Reflexionsprodukt ist, das aus dem geistesgeschichtlichen Prozeß herauswächst und nur aus der Funktion, die es in diesem Prozeß hat, in seiner Bedeutung bestimmt werden kann, so ist auch der Begriff des 'Kulturgutes' eine auf höchst komplizierten Bewußtseinsvoraussetzungen beruhende Abstraktion. Beide Begriffe stehen aber wieder untereinander in einer höchst charakteristischen Beziehung. Das, was ich an einer geistigen Leistung als dem Lebenszusammenhang der Individualität, die an ihr beteiligt ist, zugehörig bezeichne, läßt sich nur von dem aus bestimmen, was ich an dieser Leistung als überindividuellen Sinn erkenne und umgekehrt. Individualität und objektive Kultur sind *korrelative* Begriffe. Diese Korrelation ist aber entschieden etwas ganz anderes als irgendeine Form von Kongruenz. Es ist hier dieselbe Lage, wie sie das bekannte erkenntnistheoretische Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt aufweist. Stellt man auf die eine Seite das erkennende Ich und auf die andere das erkannte Objekt und faßt beide als substantiell getrennte Wesenheiten auf, so steht man vor der schwierigen Frage zu erklären, wie beide in dem Erkenntnisakt zueinander kommen, eine Frage, die verschwindet, wenn man von dem konkreten Erkenntnisakt ausgeht, in dem Subjekt und Objekt als korrelative Momente des *einen* Aktes verbunden *sind*. Reißt man nun, wie K. es tut, Individualität und Kultur aus dem Lebenszusammenhang der kulturellen Akte, in dem sie als korrelative 'Seiten' unlöslich zusammengehören, macht man die Individualität zu einem Verband irgendwie inhaltlich bestimmter Funktionen und Dispositionen, die Kultur zu einem in sich

ruhenden System objektiver Gesetzlichkeiten, so kann man sie nur dadurch wieder zusammenbringen, daß man irgendeine Form von 'Übereinstimmung' zwischen Individualität und Kultur annimmt, in der Individualität und Kultur, wenn auch nur teilweise, zur Deckung gelangen. Man braucht nur den Begriff der Übereinstimmung zu Ende zu denken — er setzt doch zwischen den übereinstimmenden Gliedern ein drittes voraus, *in bezug auf das* sie übereinstimmen — um die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung einzusehen. Zwar schiebt K. hier den Begriff der überindividuellen Bewußtseinsgesetzlichkeit ein — etwa in der Form der typischen Geisteshaltungen der geisteswissenschaftlichen Psychologie Sprangers. Es sei dahingestellt, ob es Spranger gelungen ist, gewissermaßen die kategoriale Grundstruktur des Geistes in seinen Lebensformen herauszuarbeiten, gerade die von Spranger angestrebte Apriorität der 'Typen' verbietet ihre Psychologisierung zu individuellen Anlagetypen. Sie sind aus einer ganz anderen Perspektive gewonnen, als die ist, zu der der Begriff der 'Anlage' gehört. Auch ihm liegt eine kategoriale Vorstellung zugrunde, eben die der Individualität als einer in sich geschlossenen Lebenseinheit. Soweit wir geistige Leistungen unter dem Gesichtswinkel der 'Individualität' betrachten, in der sie eine Einheit finden, die nicht mit der Einheit ihres Sinnzusammenhang zusammenfällt, sondern ihm korrelativ ist, werden diese Leistungen erst zu einem psychologischen Phänomen, tritt also die Individualität als psychologisch empirischer Tatbestand erst in unseren Gesichtskreis. K. hat das Wesen der geisteswissenschaftlichen Psychologie, deren Ergebnisse und Gesichtspunkte er in seine Bildungstheorie einzubauen versucht, gerade in diesem grundlegenden Punkte nicht erfaßt, in dem sie der empirisch-naturwissenschaftlich gerichteten Psychologie ihre Grenzen zieht — sie nicht aufhebt! — daß sie nämlich die Abhängigkeit dieser letzteren von kategorialen Einstellungen nachweist, die selbst nicht mehr psychologisch sind.

Ähnlich wie mit der unzulässigen Verdinglichung der Individualität und der Kultur verhält es sich aber mit der Verabsolutierung der 'Werte', unter denen ihm der höchste der Wert der 'sittlich autonomen Persönlichkeit' selbst ist. Sie leben gleichsam in dem 'Sollensruf', der dann *er*lebt wird, wenn das Individuum 'an den dinglichen Gütern wie an den Persönlichkeiten einer Kulturgemeinschaft' nicht nur ihre zweckhafte 'Bedeutung für das Leben der Gemeinschaft', 'sondern zugleich auch ihren tieferen, den Gütern immanenten, in geistigen Werten verankerten Sinn und die objektiven Sinnzusammenhänge' erfährt. Es ist natürlich hier nicht möglich, in schwierige werttheoretische Untersuchungen einzutreten. Wir haben aber den Eindruck, daß das, was K. in dieser Beziehung sagt, eine oft recht eklektrische Verbindung von allen möglichen Gedankenansätzen bekannter Philosophen wie Rickert, Windelband, Simmel u. a. ist. Wenn er selbst den Wert definiert als 'die Eigenschaft eines Dinges, die ihm in bezug auf ein fühlendes Bewußtsein zukommt', so müssen wir gestehen, daß wir damit recht wenig anzufangen wissen. Stellt er das 'fühlende' Bewußtsein im Gegensatz zum 'denkenden' Bewußtsein, so wird die Verwirrung hierdurch nicht geringer. Denn auch das fühlende *Bewußtsein* ist, sofern es eben *Bewußtsein* ist, ein denkendes Bewußtsein. Er spricht doch auch von einem *Wahrheits*wert, wie von einem Schönheits-,

Heiligkeits-, Sittlichkeitswert. Und wenn er anderseits das Werterlebnis mit dem Erleben des objektiven immanenten 'Sinnes' der Kultur*güter* gleichsetzt, so sieht er die Werte doch haften an einer objektiven *Gegenstands*ordnung, eben der, zu der das betreffende Kulturgut gehört. Die Gegenstandsbeziehung ist aber doch nun zweifellos eine Leistung des denkenden Bewußtseins. Hier macht sich auch die Neigung K.s verwirrend geltend, die 'Lebensformen' Sprangers auch als die grundlegenden Wertbereiche aufzufassen, indem er die zu den 'Lebensformen' gehörenden kulturellen Objektivationen als Träger spezifischer Werte begreift, die man nun in Anschluß an die individuellen psychologischen Typen planmäßig in den Dienst eines Bildungsverfahrens stellen kann. Ist aber nicht der Versuch einer planmäßigen, bewußten, ideebezogenen Bildung nur dort möglich, wo man sich eines irgendwie rationalisierten, denkend bewältigten Mediums bedienen kann, und ist nicht das Bestreben, die vielseitigste und tiefste Wertbildung in einem planmäßigen Verfahren zu verwirklichen, notwendig gebunden an die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erfassung? Und erhebt sich hier nicht wieder sofort die Frage, wie sich das Bewußtsein von diesen Werten zu dem aktuell wertenden Bewußtsein verhalte? Und steht dies jeweils, gerade dort, wo es sich um ganz eigene Wertentscheidungen handelt, wo es in der analogielosen Einzigartigkeit einer konkreten Lebenssituation steht, welchem Sinnbereich sie auch eine nachträgliche Reflexion zuweisen mag, in einem so eindeutigen Verhältnis zu all seinem Wissen um objektiv gewordene Wertverwirklichungen der geschichtlich gegebenen Kultur? Schon die Auswahl der Kulturgüter für das Bildungsverfahren und all das, was man die Methode der Bildung nennt, erfordert doch eine Umsetzung der originalen Kulturleistungen aus dem Zusammenhang, in dem sie aktuell *leben*, in den Zusammenhang, der durch den besonderen Bildungszweck, in dessen Dienst sie als 'Kulturgüter' treten, bestimmt wird. Das setzt ein hohes Maß von Verwissenschaftlichung der Kultur voraus. Sie ist Voraussetzung und Mittel für jede Planmäßigkeit in dem Bildungsverfahren, für die ganze Summe von Veranstaltungen und Einrichtungen, die zum Begriff 'Schule' gehören. Mag sie auch noch so wenig aufdringlich, zweckhaft arbeiten, mag es ihr auch noch so sehr gelingen, die Selbsttätigkeit des Schülers in ihren Dienst zu stellen, es ist immer ein 'in Dienst stellen', es weht niemals in ihr die herbe Luft des Lebens, in dem man nur sich und der Sache verantwortlich ist, für die man lebt, es handelt sich stets um ein 'Lehren' und 'Lernen' von dem, worüber die Entscheidung schon irgendwie gefallen ist. Denn wie könnte man etwas lehren und lernen, was nicht irgend jemand schon weiß? Und auf ein Lehren und Lernen geht es doch im Grunde schon aus, wenn man eine Schule schafft. Durch sie spricht überall der 'wissende' Lehrer, mag er sich noch so sehr zu verstecken suchen.

Wir denken darum wesentlich bescheidener von der Schule und dem Wirkungsradius ihrer bildnerischen Kräfte als K. Und es ist merkwürdig, so künstlich und ideologisch die Verkoppelung der Schule mit dem Ideal der 'sittlich autonomen Persönlichkeit' bei ihm ist — sobald er sich zu Einzelfragen des Unterrichts wie dem Bildungswert der einzelnen Unterrichtsfächer oder ihrer Methodik äußert, wo er auf dem festen Boden des Schullebens steht, da zeigt er den unbestochenen Takt

des echten 'Schulmeisters' und einen sicheren Sinn für das Notwendige unter dem vielen Möglichen, womit man die Schule belastet. Ist das nicht ein Zeichen dafür, daß jede Theorie, die praktisch fruchtbar sein soll, nicht auf dem Boden allgemeiner philosophischer Erwägungen erwachsen darf, um dann auf die Schule bloß 'angewandt' zu werden, sondern daß sie auch aus den unabweisbaren praktischen Antrieben des Schullebens konzipiert werden muß?

Den Weg dazu hat er sich allerdings verbaut durch seinen individualistischen Ausgangspunkt (individualistisch nennen wir die Einstellung K.s nicht etwa in dem Sinne des Gegensatzes 'Individual- und Sozialpädagogik', sondern in dem Sinne einer Herauslösung und Isolierung der Individualität aus den aktuellen Lebenszusammenhängen des Geistes oder der Kultur). Daß die Schule eine objektive Funktion im Kulturleben hat und daß alles, was sie für die Individualbildung leisten kann, von dieser objektiven Funktion abhängt, wird von ihm deshalb nicht richtig gewürdigt, weil er der Ansicht ist, daß die der Individualität gerecht werdende Bildung auch ohne weiteres den Bedürfnissen der objektiven Kultur am besten diene. Gerade auf den Gebieten, auf denen die praktische Lebensarbeit K.s das größte Verdienst hat, auf dem Gebiete des Berufs- und Fortbildungsschulwesens, tritt doch deutlich genug hervor, daß man keine Schule nach den psychologischen Individualitätstypen aufbauen kann, sondern daß sie objektiven Bedürfnissen des Kulturlebens dient. Für die in diesen Schulen gepflegten Bildungsgüter ist doch zweifellos das Bedürfnis der betreffenden Berufe maßgebend. Nicht anders ist es aber auch für die sog. allgemeinbildenden Schulen. Sie haben doch in erster Linie eine konventionalisierende Aufgabe, d. h. sie arbeiten weniger bewußt an einer Individualisierung der Bildung als an einer Vereinheitlichung und setzen damit das Werk planmäßig fort, dem alle kulturellen Objektivationen dienen, eine geistige Brücke zu schlagen zwischen der radikalen Einsamkeit der Individuen. Wenn wir von einer Philosophen*schule*, einer Historiker- oder Philologen*schule* sprechen, dann klingt in diesem Wort doch deutlich genug der Sinn der Vereinheitlichung und Konventionalisierung der Methoden, Denkmittel und grundlegenden Überzeugungen mit, die überall die Voraussetzung einer geistigen Gemeinschaft bildet. Daß sich die Besonderheit der Individualität erst dort richtig entfalten kann, wo sie sich in dem Medium eines reich und hoch entwickelten 'Allgemeinen', Überindividuellen bewegt, dafür gibt doch die Geschichte des menschlichen Geistes Beweise genug. Auf dieses Allgemeine, Überindividuelle ist die Schule ihrem ganzen Wesen nach angewiesen und gerichtet. Der viel getadelte Intellektualismus haftet daher der Schule wesensmäßig an — in irgendeiner Form ist es ein Wissen von Religion, von Kunst, von dem Staat und der Gemeinschaft, dessen sie sich bedienen muß, wenn sie bewußt religiöse, künstlerische, politische und soziale Bildung vermitteln will. Es kommt nur darauf an, wie weit dies Wissen noch lebendig ist — und daß da mit Intellektualismus eine dem Schulbetrieb sehr naheliegende Gefahr bezeichnet werden kann, dem seelenlosen Mechanismus einer spannungslosen Stoff- und Methodenmühle zu verfallen, soll gewiß nicht bestritten werden. Und wenn wir bescheidener von der Bildungskraft der Schule denken, so heißt das nicht, daß wir deshalb ihre Aufgabe weniger ernst

nehmen, als der, der ihr die Kraft zutraut, Menschen 'nach seinem Gleichnis' zu bilden.

Man könnte nach den Ausführungen K.s manchmal glauben, als habe es nur an der unzureichenden Klarheit über das, was Bildung ist oder was zum Wesen der Persönlichkeit gehört, gelegen, daß etwa die technischen und sozialen Bildungsgüter übersehen worden seien in ihrer Bedeutung für den Aufbau der Persönlichkeit. Dabei liegt es doch auf der Hand, daß die Aufgaben der technischen und sozialen Bildung erst entstanden sind und entstehen konnten mit der technischen und sozialen Entwicklung und der dadurch bewirkten Rationalisierung des Lebens. Hier zeigt sich unverkennbar, wie die technischen und sozialen 'Bildungsgüter' aus einem allgemeinen geistigen Lebensprozeß hervorwachsen. Sie werden nicht erst heute *entdeckt*, sondern sie *entstehen* erst heute — aus der Reflexion auf die Zusammenhänge dieser Entwicklung mit der allgemeinen Kultur. Wie man sich auch wenden und drehen mag, was die Schule auch tun mag, durch 'Bildung' die durch diese Entwicklung entstandenen Nöte heilen zu helfen, es wird im Grunde wieder auf ein 'Lehren' hinauskommen. Die Erkenntnis der durch diese Entwicklung geschaffenen Sachverhalte ist auch hier der Ausgangspunkt und Zielpunkt der Bildungsarbeit. Was die Schule, durch Pflege des Gemeinschaftslebens etwa, zur Unterstützung dieser Erkenntnis tun kann, soll damit gewiß nicht unterschätzt werden, aber erstens ist die Schulgemeinschaft der Natur der Dinge nach zu sehr Zweckgemeinschaft, um die sozialen Erlebnisse zu vermitteln, in der alles große und wertvolle soziale Handeln seinen Untergrund hat, und zweitens müssen auch die in der Schulgemeinschaft gewonnenen sozialen Erfahrungen in Beziehung gesetzt werden zu der Erkenntnis der erwähnten Sachverhalte, sollen sie wirklich nach Möglichkeit fruchtbar gemacht werden für die soziale Bildung der Schüler. So bleibt auch hier der bildnerischen Wirkung der Schule die Schranke gezogen durch die besondere Wirkungsweise, die zu ihrem Wesen gehört. Blickt man aus der Schulstube hinaus auf die großen Gestaltungskräfte des geschichtlichen Lebens, wie sie sich gerade in den sozialen Phänomenen eindrucksvoll zeigen, so wird man von aller Schulmeisterei gerade auf diesem Gebiete geheilt sein.

Mit allem Nachdruck setzt sich K. in dem besprochenen Werk für die Gleichwertigkeit von Berufs- und allgemeinbildenden Schulen ein, wie er das ja auch schon in früheren Schriften getan hat. Es ist zweifellos berechtigt, daß die in dieser Beziehung verbreiteten zähen Vorurteile bekämpft werden, besonders soweit sie mit entsprechender sozialer Einschätzung der Schulen verbunden sind, da sie geeignet sind, sachfremde Gesichtspunkte in die Bewertung der Bildungsarbeit der verschiedenen Schulformen hineinzutragen. Wenn aber hier von 'Gleichwertigkeit' gesprochen wird, dann kommt es doch sehr darauf an, in welchem Sinne das gemeint ist. Wenn unter einer religiösen Einstellung etwa alle Werte der 'Welt' nichtig werden gegenüber der Sorge um das 'Heil der Seele', hat es keinen Sinn mehr, von Gleichwertigkeit auch der geistigsten 'Güter' zu reden. Dann gibt es nur noch einen Unterschied in der empfundenen Tiefe und Schwere der Sorge, 'keinen Schaden zu leiden an seiner Seele'. Die Wertordnung der 'Welt' nimmt dann ihren Maßstab gerade aus dem unterschiedlichen Ernst der 'Zerknirschung' und

der Verzweiflung an den Gütern der Welt. Oder: Wenn wir eine künstlerische oder wissenschaftliche Schöpfung für wertvoller halten als die mechanische Arbeit eines Fabrikarbeiters, so gibt es doch eine durchaus im Geistigen wurzelnde Beurteilung, in der dieser Wertunterschied verschwindet, wir meinen, die sittliche. Verrichtete der Arbeiter sein Tagewerk aus sittlichem Verantwortungsgefühl gegenüber der Gemeinschaft, so kann sein Handeln sittlich wertvoller sein als das des Künstlers oder des Wissenschaftlers, die in ihrem Schaffen Befriedigung finden und deshalb nicht des Einsatzes rein sittlich zu beurteilender Kräfte zu seiner Vollendung bedürfen wie der Arbeiter. Die Auffassung K.s von der Gleichwertigkeit aller Bildung, als einem durch 'die Kulturgüter geweckten, individuell organisierten Wertsinn' beruht denn auch auf der Vorstellung, daß Bildung eine individuelle Geformtheit sei, die eben wegen ihrer individuellen Besonderheit nur nach dem Maße der Geformtheit beurteilt werden kann. Wenn er bei dieser Gelegenheit (S. 23) das Beispiel des Kunstwerks anführt und sagt, ein vollendetes Schubertsches Lied brauche als Kunstwerk nicht höher und tiefer zu stehen als eine Beethovensche Symphonie, so zeigt sich deutlich, daß ihm die Lebensform 'Bildung' zu einem Selbstwert wird. Aber führt nicht diese Kunsttheorie zum l'art pour l'art-Standpunkt und einem substanzlosen Formenkult? Welchen Sinn hat es zudem, zwei Kunstwerke miteinander zu vergleichen, wenn man von vornherein das ausscheidet, worin ihre Besonderheit beruht, die Vollinhaltlichkeit des Lebensgehaltes.

Ebenso ist es mit der Form 'Bildung'. Es ist im Grunde derselbe Fehler, den K. hier begeht, wie die Zerreißung des Lebenszusammenhanges von Individualität und objektiver Kultur, wobei die Individualität ja auch irgendwie als Form gedacht ist, die durch die Kultur ihren Inhalt erhält. Das, was wir oben dazu sagten, trifft darum auch den Begriff der Gleichwertigkeit, mit dem K. hier arbeitet. Es ist im Grunde das Hineinspielen ästhetischer Kategorien in den Bildungsbegriff K.s, die die Maßstäbe für die von ihm behauptete Gleichwertigkeit der Bildung lieferten. Man kann unter der ästhetischen Einstellung einen Bauer, der seine Eigenart zu gleichsam plastischer Form entwickelt hat, ebenso gut gebildet nennen wie den Philosophen, dessen Gedankenschöpfungen Zeugnis ablegen von der Einheit von Denken und Leben in seiner zu höchster Geistesklarheit entfalteten Persönlichkeit. Dabei kann aber zwischen beiden der weiteste Unterschied, sagen wir mal, an Lebenssubstanz bestehen, die in ihrer Persönlichkeit zu relativer Einheit verarbeitet ist. Wenn wir diese Geformtheit als Wert erleben, so ist es zweifellos, daß er in ästhetischer Einstellung wurzelt. Aber wenn wir verschiedenen Persönlichkeiten die gleiche Geschlossenheit der Form, die gleiche Mittelpunkthaftigkeit zuschreiben, so können wir sie hinsichtlich ihres sittlichen Wertes, hinsichtlich der Tiefe und Weite ihrer geistigen 'Struktur' doch wieder in eine Stufenordnung einreihen, die bei aller Gleichheit in erster Beziehung die größten Verschiedenheiten in letzter Beziehung aufweist.

So kommt aber auch den Bildungsgütern eine durchaus verschiedene 'Strukturhaftigkeit' zu, sozusagen ein verschiedenes Maß von 'Sinndichte'. Man müßte eine ganze Theorie des Bewußtseins des 'objektiven Geistes' schreiben, wollte man

den Gesetzen nachgehen, von denen diese 'Sinndichte' abhängt. Hier sei nur so viel gesagt: es scheint uns in der Tatsache, daß doch immer wieder im Laufe der Geistesgeschichte der Sprache eine so große Bedeutung als Bildungsgut zugeschrieben wurde, ein sicheres Gefühl für den Wert ihrer 'Sinndichte' als Faktor 'allgemeiner' Bildung zum Ausdruck zu kommen. Denn in diesem Kulturgebilde haben wir einen Sinnträger, der nicht nur 'Ausdruck' und 'Zeichen' für andere Geistesgehalte ist, wie Religion, Wissenschaft, Kunst u. a., sondern *in* dem, *an* dem und *mit* dem das 'allgemeine' Bewußtsein in seiner ganzen Weite und Höhe sich zu seiner jeweiligen Strukturhaftigkeit empordifferenziert.[1]) Von dem Boden dieser Einsicht aus bekommt das Wort 'Allgemeinbildung' doch einen anderen Sinn, als es bei K. hat, für den sie die Bedeutung hat, 'daß sie ihrem Ziele nach für alle Menschen ohne Ausnahme ganz allgemein aufgestellt bzw. gefordert werden kann'. In der objektiven Struktur der Bildungsgüter sehen wir ein verschiedenes Maß von 'Allgemeinheit' des Bewußtseins investiert, die ganz unabhängig davon ist, wie weit sie allgemein im psychologischen Sinne von den einzelnen Individuen erreicht werden kann.

Wenn wir in den vorausgegangenen Betrachtungen über K.s Theorie der Bildung einen Standort suchten, von dem aus eine fruchtbare Kritik der Grundkonzeption des Buches möglich erschien, so konnte dieser Standort nur durch einen lebendig empfundenen Gegensatz zu dieser Grundkonzeption bestimmt sein. Daß das auch ein unvermeidliches Unrecht in sich schließt, weiß jeder, der die dialektische Natur des geistigen Lebens und damit aller geistigen Aus-ein-andersetzungen kennt. Ist es aber nicht höchstes Lob eines Buches, wenn es den Leser nicht nur zur 'Kritik', d. h. zur Scheidung zwischen Richtigem und Falschem, sondern auch zur 'Krisis', zur *Ent*scheidung zwingt, wo und wie er selbst zu ihm steht? Und wenn es das, wie die 'Theorie der Bildung' K.s, tut, so ist es das sicherste Zeugnis dafür, daß der Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit, den es mit jedem wissenschaftlichen Buch teilt, hier sich unterordnen muß dem 'Anspruch', der von dem Verfasser als lebendigem Menschen an uns ergeht.

---

# BERICHTE

## ALTERTUMSKUNDE

### VON JOHANNES ILBERG

FRANZ BOLLS klassisches Buch 'STERNGLAUBE UND STERNDEUTUNG, DIE GESCHICHTE UND DAS WESEN DER ASTROLOGIE' (1), aus Hamburger Vorträgen des Jahres 1913 hervorgegangen, erschien zuerst 1917 in bescheidenstem Gewande (Aus Natur- und Geisteswelt, 638. Bändch.). Es erregte sogleich Aufsehen, kaum ein Jahr nach seinem ersten Erscheinen erlebte es eine zweite Auflage. Boll und sein Freund Carl Bezold, dem das Kapitel über die Astrologie der Babylonier verdankt wurde, hatten die Absicht, ein umfassendes Werk über die Astrologie folgen zu lassen; der Tod verhinderte die beiden großen Forscher an der Ausführung. So hat WILHELM GUNDEL

1) Vgl. dazu E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen.

im Sinne des Meisters bei Teubner einen stattlichen Neudruck veranstaltet, der die Bedeutung des Buches für die allgemeine Geistesgeschichte auch äußerlich in würdigster Gestalt zum Ausdruck bringt. Dem Texte läßt er umfängliche 'Nachträge' (S. 85—172) und 'Zusätze' (S. 173—205) folgen. Die Nachträge schließen sich vielfach an Bolls Randbemerkungen zur 2. Auflage an und geben vor allem erschöpfende Sammlungen der seitdem erschienenen Literatur über die berührten Probleme sowie eigene Scholien des Herausgebers; in den Zusätzen äußert er sich ausführlich über einzelne Punkte; das Bildmaterial ist reichlich vermehrt worden. — Manchem mag es seltsam erscheinen, zum Gebiete des 'Nichtwissenswerten' gehörig, was hier von ernster Wissenschaft zutage gefördert ist; er mag sogar eine Förderung des jetzt wieder umlaufenden astrologischen Aberglaubens befürchten. Davon kann natürlich keine Rede sein, wenn auch Bolls scherzhaft gemeinte Ausdeutung von Goethes Horoskop am Anfang von 'Dichtung und Wahrheit' merkwürdigerweise mißverstanden worden ist. Der kulturgeschichtliche Einfluß des astrologischen Weltbildes auf Religion und Philosophie, Dichtung und Kunst, auf volkstümliche Anschauungen und die Geschichte der praktischen Wissenschaften ist Jahrtausende hindurch von hoher Bedeutung gewesen; der Sternglaube hat bei entscheidenden Entschlüssen in der großen und kleinen Welt ausschlaggebend mitgewirkt, so daß nur durch Einbeziehung der jeweils geltenden astrologischen Lehrgebäude ein volles historisches Verständnis gewonnen werden kann. Daß dem Griechentum auch hier eine besondere Stellung zukommt, wird nicht wundernehmen. Die Begründer einer voraussetzungslosen Wissenschaft mußten die fatalistische orientalische Priesterlehre ablehnen, wenn auch durch ihre großen Philosophen die Aufnahme der Astrologie vorbereitet worden ist, wie für Platon und Aristoteles neuerdings namentlich Werner Jaeger sowie Reitzenstein und Schaeder nachgewiesen haben. Der hellenistische Synkretismus brachte auch hier den Umschwung, und in Rom fand die Sterndeutung willige Aufnahme, um dann, nach Überwindung der Feindschaft des Christentums gegen sie, im Osten und Westen vielgestaltig weiterzuwirken, bis ihr erst im Zeitalter der Aufklärung, wenigstens im Bereiche wissenschaftlicher Denkart, ein Ende bereitet wurde. Die zahlreichen, meist nach handschriftlichen Quellen wiedergegebenen Abbildungen veranschaulichen eindringlich die mannigfaltige Verbreitung des Sternglaubens.

Eine schöne Gabe aus Franz Bolls Hinterlassenschaft verdanken wir verwandtschaftlicher Bemühung. Man weiß, wie nahe ihm lebenslang Platon gestanden hat, bildete ja doch der idyllische Ferienkurs im Sommer 1920, jene von ihm selbst beschriebene 'Schwarzwaldakademie' (s. N. Jahrb. XLVI 273 ff.), eine Lieblingsepisode seiner Lehrtätigkeit. Es ist anzunehmen, daß damals in ihm der Plan reifte, eine Übersetzung von 'Platons Gastmahl' zu unternehmen; das Manuskript fand sich in Reinschrift unter den nachgelassenen Papieren und ist, nachdem Gustav Herbig, Bolls Schwager, gleichfalls durch den Tod hingerafft war, von Reinhard Herbig in der Sammlung 'Tuskulum-Bücher' herausgegeben worden (2). Die Übertragung, mit griechischem Text auf den linken Seiten des Büchleins, ist an Lebendigkeit, Anmut und Ernst des Originals vollauf würdig, ja sie überrascht stellenweise durch die Treffsicherheit charakteristischer Wiedergabe. Schade, daß der Herausgeber seines Amtes nicht durchweg mit der gebotenen Genauigkeit gewaltet hat.

Ein günstiges Geschick hat in unserem Jahrhundert über der 'liebenswürdigsten unter den uns bekannten altgriechischen Komödien' gewaltet. In Holland, England und Frankreich sind in neuen Gesamtausgaben des Aristophanes die 'Vögel' ererschienen, manche Erläuterungsaufsätze wurden ihnen gewidmet, namentlich von

Carl Robert im Hermes; von Übersetzungen sei neben solchen in englischer, italienischer und französischer Sprache nur die deutsche von Robert (Berlin, Weidmann 1920) erwähnt. Jetzt bietet uns OTTO SCHROEDER eine Bearbeitung von Kocks Ausgabe mit völlig neuem Kommentar (3), dem Philologischen Verein zu Berlin und der Graeca Berolinensis Buttmanni zugeeignet, denen er seit Jahrzehnten angehört. Es ist selbstverständlich, daß der geistvolle Kenner der griechischen Poesie in Text und Erklärung vieles zu bieten hat. An Stelle der ausführlichen Einleitung Kocks (zuletzt 1894) ist eine ganz knappe getreten und am Ende eine ebenso kurze Inhaltsübersicht; die Interpretation der Versmaße (S. 196—205) bildet den Abschluß. Der Reichtum des Kommentars steht in Gegensatz zu seiner lakonischen Fassung. (Daß der Verf. bei den zahlreichen Abkürzungen nach seiner Gewohnheit auch noch die Punkte wegläßt, wirkt befremdend und stört die Lektüre nicht unerheblich; wir wünschen diesem Brauch keine Nachfolge.) Feinsinnig erkennt Schr. die Pointen des Komikers und die parodischen Anspielungen aller Art auf Dichterstellen, die er praktisch gesperrt druckt. Der kritische Apparat unter dem Text beschränkt sich auf das Notwendigste; außer den beiden Haupthandschriften in Venedig und Ravenna, von denen ja Faksimiles hergestellt sind, kommen gelegentlich auch andere in Betracht. Die Ausgabe ist als zuverlässigstes Hilfsmittel für die Erklärung warm zu begrüßen.

Daß HANS VON ARNIM, der um die Geschichte der antiken Philosophie hochverdiente Wiener Philolog, auch als berufener Übersetzer griechischer Dichtung gelten muß, bewies er schon vor Jahren an den 'Bakchen' des Euripides. Nun hat er sich entschlossen, zwölf Dramen des Tragikers in deutscher Sprache zu veröffentlichen; der zuerst erschienene Band enthält 'HELENA', 'IPHIGENIE IM TAURERLAND', 'PHÖNIKERINNEN' (4). Sie befinden sich nicht unter den von Wilamowitz bisher übersetzten acht Stücken des Dichters; fünf gedenkt er im Wettbewerb mit ihm zu geben, das stellt einen ehrenvollen Agon in Aussicht. Der Trimeter wurde, wie bei Wilamowitz, durch den Blankvers ersetzt; in den Gesangspartien ist, im Gegensatz zu diesem, zumeist das Versmaß des Originals beibehalten. Das geschieht in wohlbedachter Angleichung an den deutschen Sprachcharakter, so daß auch Dochmien und Kretiker oder Bakcheen keinen sprachwidrigen Eindruck machen und auf metrische Schemata verzichtet werden konnte. Kurze Einführungen in die Stücke und knappe Einzelerklärungen sind angefügt. Die Übertragung liest sich fast wie eine Originaldichtung, ohne doch moderne Vorstellungen oder Wendungen in den Urtext hineinzutragen. Der gedämpfte Ton des Blankverses wird vermutlich auf der gegenwärtigen Bühne bei der jetzt üblichen Sprechart unserer Schauspieler seinen Eindruck nicht verfehlen; für die einander so verwandten Stücke Helena und Iphigenie, die beide schon auf die Neue Komödie hinweisen, eignet er sich besonders. Das Gesamtwerk ist auf vier Bände berechnet, die Dramen werden in der Hauptsache chronologisch geordnet sein, so daß der vorliegende an dritter Stelle stehen würde (I. Alkestis, Medea, Hippolytos; II. Hekabe, Ion, Troerinnen; IV. Orestes, Bakchen, Iphigenie in Aulis). Eine Schüleraufführung der Taurischen Iphigenie nach der Übersetzung v. Arnims wird von einem Leipziger Gymnasium vorbereitet.

Jahr für Jahr bereichert uns der nunmehr achtundsiebzigjährige ULRICH V. WILAMOWITZ mit neuen, prächtigen Gaben. 1926 war es außer dem Ion des Euripides der zweite Band der vierten, umgearbeiteten Auflage seiner 'REDEN UND VORTRÄGE' (5), deren erster Band im vorausgehenden Jahre erschienen war. Dieser beginnt mit dem berühmten, wiederum mehrfach geänderten und erweiterten Programmaufsatz von 1891 'Was ist Übersetzen?' Wir heben die Übersetzung zweier Stellen aus Schillers

Tell in griechische Trimeter hervor, Worte Attinghausens (aus II 1 und IV 2), wodurch gezeigt werden soll, daß die Schillerschen Jamben sich überraschend leicht den Euripideischen Trimetern anpassen, Euripides also mit Recht in deutsche Blankverse übertragen ist. Die Proben wirken heut aus solchem Munde ergreifend; erwähnt sei daraus beispielsweise:

Wilhelm Tell 952 *καὶ νέα μὲν εἰσβιάζεται, τἀρχαῖα δέ*
*καὶ σεμνὰ πίπτει. καινὸς ἀντέλλει βίος*
*βροτῶν τ' ἀνεβλάστησε καινόφρον γένος.*
*τί δῆτ' ἔτι ζῶ τῶν ἐμῶν ὁμηλίκων*
*συνεργατῶν τε γῆι κεκρυμμένων πάλαι;*
*δέδυκεν αἰὼν ἁμός· ὀλβίζω δ' ὅτωι*
*οὐ τῶι νέωι τῶιδ' ἐστὶ συμβιωτέον.*
— — — — — — — — — — —
2448 *πρὸς ταῦτ' ἔχεσθ' ἐς αἰὲν ἀλλήλων, φίλοι,*
*ἔχεσθ' ἐς αἰὲν ἀσφαλῶς τε κἀδόλως,*
*δήμωι τε δῆμος μὴ γένοιτ' ἐχθρός ποτε.*
*νῦν οὖν ἐπ' ἄκροις φύλακες ἱστάντων πυρά*
*ὁρκωμότας καλοῦντες εἰς ἐκκλησίαν.*
*ὁμοφρονεῖθ' ὁμοφρονεῖτε χαίρετε.*

An Stelle der acht Reden und vier Aufsätze der ersten Auflage von 1901, die in der dritten von 1913 um weitere sechs Aufsätze vermehrt war, lesen wir nun, auf zwei Bände verteilt, drei Reden und 24 Aufsätze. Von den Aufsätzen sind im ersten Bande fünf neu hinzugetreten. Der über 'Das homerische Epos' zieht die Summe aus lebenslanger Forschung und eignet sich trefflich zur Einführung in das Labyrinth der homerischen Fragen. (Darüber hinaus hat der Verf. bereits ein neuestes Buch geschaffen: *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin, Weidmann 1927, mit den beiden zusammenfassenden Kapiteln 'Der Dichter der Odyssee' und 'Die Odyssee und Homer'.) Ein sich anschließender Aufsatz, 'Homer, der fahrende Dichter', erzählt und erklärt die seit hellenistischer Zeit unter Herodots Namen umlaufende Homervita und den bekannteren 'Wettstreit Homers und Hesiods'; im Zusammenhang mit diesen novellenartigen Volksbüchern, die Wilamowitz selbst neu herausgegeben hat (H. Lietzmanns Kleine Texte Nr. 137, Bonn 1916), wird das Problem der Person Homers besprochen. Es folgt der kleine Essay 'Der Berg der Musen' über Helikon und Hippokrene, Parnaß und Kastalische Quelle, sofern sie als Sitz der Musen und der Dichterweihe von Hesiodos bis zu den klassizistischen Parnassiens in Frankreich angesehen wurden. Nur der Helikon hat ein ursprüngliches Recht darauf, was den Verf. zur Veranschaulichung durch die Landschaft führt, die ihn ja auch sonst Sage und Dichtung recht verstehen gelehrt hat. Sodann 'Hellenische Naturbilder', ein besonders schöner Zuwachs der Sammlung, jugendfrisch und sinnig, mit vielen verdeutschten Dichterstellen, zum Teil neugefundenen; sogar ein Frühlingslied des russischen Lyrikers Nekrassow ist übersetzt. Endlich 'Kleanthes, Hymnus auf Zeus'. Die trochäisch-daktylische Nachdichtung der Hexameter ist aus dem ersten Bande der 'Antike' bekannt. Hier wird nun ihr Verständnis vermittelt, nach der oft bewährten Art des Verf. durch eine vorausgeschickte kurze Entwicklungsgeschichte des Hymnus und der Stoa. Zugesellt ist dem Hymnus des Kleanthes das verwandte Proemium von Aratos' Sterngedicht, worauf Paulus in der Apostelgeschichte auf dem Areopag Bezug nimmt. — Der zweite Band enthält außer den drei älteren Festreden 11 Vorträge und Aufsätze. Während der erste Band fast ganz griechischen Dichtungen gewidmet war, tritt in diesem die historische Seite in den Vordergrund. Bei den Hochschulkursen in Brüssel, also vor einem militärischen

Hörerkreise, sprach Wilamowitz 1918 über 'Volk und Heer in den Staaten des Altertums'. Rom, Athen, Makedonien und die 'Königreiche', dann Germanien und die Neuzeit geben den Stoff für grundsätzliche Erkenntnisse: Wehrpflicht und politisches Recht gehören zu einander, gehen miteinander verloren; Freiheit ohne Wehrhaftigkeit läßt sich nicht behaupten; der Offizier ist der erste fachmännisch gebildete Beamte gewesen; nur der wehrhafte Mann kann frei sein und bleiben, er hat aber auch ein Recht darauf, an dem Staatsleben aktiv teilzunehmen. Der Redner ist selber in seiner Jugend Feldsoldat gewesen, er durfte so sprechen. Hier und in den folgenden Aufsätzen fehlen natürlich die leuchtenden Edelsteine der poetischen Übersetzungen; der Stil wird oft gedrungener, aber der Horizont weitet sich immer mehr. 'Staatsmann und Erzieher' reicht von Platon bis zu Bismarck und in die Zukunft. 'Griechen und Germanen' zeigt verwandte Völkerschicksale und innere Verwandtschaft. 'Antike und Hellenentum' schildert in weitem Rahmen, wie das wahre Hellenentum im Lauf der Geschichte entdeckt wurde und fordert einen gebührenden Platz dafür in der Schule. Auf große geschlossene Gebiete erstrecken sich 'Der Untergang des Altertums' und 'Hellenismus und Rom'; der Verf. setzt sich darin sichtlich mit gegenwärtig viel erörterten Problemen der Geschichtsforschung auseinander. Im ersten Aufsatz wird von der Glanzzeit unter Augustus der Ausgangspunkt genommen, im zweiten dieselbe als Umschwung betrachtet und die neuerdings der hellenistischen von manchen Historikern zugerechnete Periode der ersten Jahrhunderte, in der das gesamte Gebiet um das Mittelmeer zu einem Reiche zusammengefaßt war, als 'römische' in ihrer Eigenart charakterisiert. Auch hier zieht der Verf. zeitgemäße Folgerungen für die Schule. 'Das Römertum des Cäsar und Augustus ... muß auch für die Schule im Mittelpunkte des (lateinischen) Unterrichtes bleiben; denn nur das Vollendete, das Ganze ... hat wirklich bildenden Wert. Was der moderne Forscher oder Lehrer von noch so wertvollem Wissen vermittelt, ist kein Quellwasser mehr, und nur in dem, was die Nymphe spendet, ist die göttliche, lebenspendende Kraft' (S. 169f.). Ein öffentlicher Akademievortrag von 1923 behandelt tiefeindringend den delphischen Spruch 'Erkenne dich selbst' in seiner Bedeutung während eines Jahrtausends, und in dem ethischen Bereich bleibt auch 'Panaitios', eine Rekonstruktion der Bücher 'Über die Pflicht' an der Hand von Ciceros 'De officiis' mit einer Skizze der Umwelt und des Lebensganges dieses Schulhauptes der Stoa, der 'vielleicht der edelste Sohn einer Zeit des Niederganges' genannt wird. Beschlossen wird die Sammlung durch einen gedrängten Überblick über 'Hellenische Geschichtschreibung', die anziehende Schilderung 'Plutarch als Biograph' (man fühlt die Vorliebe von Wilamowitz für diesen Schriftsteller) und ein Beispiel theologischer Kritik und Interpretation 'Die Verklärung Christi'. —

Pädagogisch eingestellt ist das umfangreiche Buch des Wieners Mauriz Schuster 'Altertum und deutsche Kultur' (6). Es segelt mit dem vollen Winde des modernen 'allgemein bildenden Kulturunterrichts'; insofern es der Verf. 'als eine Zielstellung unseres Altertumsunterrichts' ansieht, 'daß er tiefere Blicke in unser eigenes Wesen und Schaffen vermittle und unseren Schülern eine belebende Kraft und ein reichquellender Jungbrunnen für das Verstehen unserer deutschen und der europäischen Kultur werde' (S. 492f.). Zusammenfassend sagt er: 'Ein Altertumsunterricht unserer Tage, der den Schülern nichts von der Wirkungsweise der Antike auf Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Grillparzer, Mörike, auf Kant, Schopenhauer, Nietzsche, auf Feuerbach, Böcklin, Klinger, Wagner mitzuteilen hatte, ein Altertumsunterricht, dem die Namen Dantes, Rafaels, Molières, Napoleons, Shakespeares, Darwins, Thorwaldsens, Tolstois fern blieben, *hat seine Aufgabe nicht erfüllt*' (S. 533).

Die geforderte 'Neuorientierung des gesamten Altertumsunterrichts auf geschichtlicher Grundlage' geht aber noch bedeutend weiter. Das ganze Werk ist ein Repertorium vielfältiger 'Gleichläufigkeit' (wie ein Lieblingsausdruck des Verf. lautet) der späteren Kulturperioden zum Altertum, die auf Grund einer ungeheuren Belesenheit bis in ihre äußersten Ausläufer verfolgt wird. Eine ähnliche umfassende Inventur des 'Erbes der Alten' unter dem Gesichtspunkt seiner 'Schulfähigkeit' dürfte schwerlich zu finden sein, *θάμβος μ' ἔχει εἰσορόωντα.* Der 1. Teil behandelt die Dichter des Altertums und die lateinische Dichtung des Mittelalters (S. 7—188), der 2. die Prosaiker, ebenfalls einschließlich des Mittelalters (S. 189—490), der 3. die bildende Kunst und Musik (S. 491—529), im 4. werden Proben aus Werken deutscher Dichter, Schriftsteller und Forscher gegeben (S. 543—638). Welche Überfülle der Erscheinungen darin auf den Leser einstürmt, lehrt ein Blick auf das Namen- und das Sachverzeichnis am Schluß (S. 639—654).

In der Auswahl der griechischen und lateinischen Schullektüre geht Schuster natürlich seinen Grundsätzen entsprechende eigene Wege. Freilich verfällt er dabei in den Fehler vieler Neuerer von heute, die das 'alte' Gymnasium nur aus dem Gesichtswinkel ihrer persönlichen Erfahrung beurteilen. Was diesem z. B. im Schlußwort (S. 531 f.) vorgeworfen wird, mag für Österreich zutreffen, anderwärts nicht. Es ist ganz falsch, daß 'Thukydides, Euripides, Aristoteles, Plutarch sowie die griechische Lyrik überhaupt nicht in den Kreis der Betrachtung' gezogen worden wären oder daß überall 'infolge der bevorzugten Berücksichtigung des klassischen Hochlateins nur eine engbegrenzte Auswahl römischer Schriftsteller als schulgerecht' gegolten hätte. Eine Durchsicht früherer Lehrpläne und Jahresberichte oder der Verlagskataloge von Schulausgaben hätte den Verf. eines anderen belehrt. Im einzelnen mit ihm über seinen Riesenkanon zu rechten, ist hier nicht tunlich. Der günstige Leser wird mit Manto ausrufen: 'Den lieb ich, der Unmögliches begehrt!' der Kritiker muß mehr den Gelehrten als den Praktiker bewundern, und als Jugenderzieher sieht er sich sogar zu ernster Warnung genötigt. Dem Verf. ist es bei seiner großen Arbeit offenbar selbst mitunter nicht ganz wohl geworden, denn während er die 'gleichläufigen' Stoffmassen vor uns ausbreitet, die den 'Ausstrahlungen' der Antike verdankt werden, sieht er doch ein, daß er mit seinen in solcher Breite noch nicht dagewesenen Anregungen die Gefahr der Oberflächlichkeit heraufbeschwört (s. S. 4f., 19 und besonders 537f.). Er möchte 'nachdrücklichst betonen', daß er 'einer gar zu weit gehenden Zersplitterung grundsätzlich' fernsteht. Wir finden, daß 'Zersplitterung' überhaupt vom Übel ist, geschweige denn 'gar zu weit gehende'; befolgt man aber die Methode des Verf., so ist weder der einen noch der anderen zu entfliehen. Wir möchten nicht wissen, wie es im Kopfe eines Durchschnittsschülers aussieht, dem man die Autoren vieler Jahrhunderte und verschiedenster Qualität kaleidoskopisch vorgeführt hat, dazu mit stetem Hinblick auf die Folgezeit bis zur aktuellsten Gegenwart. Wie das im Heimatlande des Verf. mit seinem bekanntlich nur achtjährigen Gymnasialkursus durchführbar sein soll, ist uns unfaßlich; wir würden mit dem Doppelten der bei uns verfügbaren Zeit nicht auskommen. Er täuscht sich aber auch darin, daß er durch seine Erneuerungsbestrebungen den 'Vorwurf der Unzeitgemäßheit' von der Schule abwehren will. 'Mit einem Worte,' heißt es S. 112, 'der neu gewonnene und in den letzten Jahrzehnten immer stärker betonte Standpunkt des Historismus soll an die Stelle des früheren Klassizismus ... treten.' Ist ihm denn unbekannt, daß wir jetzt weder im Zeichen des Klassizismus noch in dem des Historismus leben, sondern schon seit geraumer Zeit die Fahne des *Humanismus* entfaltet ist?

Zwar verwahrt sich der Verf. im Schlußwort gegen eine Verkennung seiner Absichten: 'Das geistig Große und das ewig Schöne des antiken Schrifttums wird immerdar den eigentlichen Mittelpunkt des Unterrichts bilden müssen' (S. 537), und die sprachliche Schulung erklärt er für die 'wichtigste Voraussetzung für das angestrebte Ziel' (S. 533). Die Frage ist nur, ob diese Tendenz nicht durch die Natur seiner davon ablenkenden 'Vergleichsbelege' zerstört wird. Wir halten es für unvermeidlich, falls sie nicht in der vorsichtigsten Weise herangezogen werden. Es mangelt der Raum zu zeigen, wie der Verf. vom Hundersten ins Tausendste kommt; man sehe z. B. die S. 81f. wiedergegebene Lehrprobe über Catull aus einem 'Durchblick' durch die römische Poesie von den Anfängen bis ins Mittelalter, für den ein Halbjahr der Prima bestimmt sein soll. 'Synthese' in Reinkultur bis zur Gedankenflucht! Tröstlich bleibt, daß es Lehrer für solche extrem-assoziative oder desultorische Unterrichtsweise nicht viele geben wird: 'Möchte selbst so einen Herren kennen, Würd ihn Herrn Mikrokosmus nennen'.[1])

Der Berichterstatter bezeugt gern, in Sch.s Buche gar manches Beherzigenswerte gefunden zu haben; sympathisch berührt vor allem die warme Begeisterung, von der es getragen ist. Jedoch eine Erziehung zum ernsten Durcharbeiten weniger, aber wertvollster antiker Geisteswerke und damit eine Gewöhnung zu Genauigkeit und Gründlichkeit auch im kleinen, die wir unserer Jugend schuldig sind, mag sie einen Lebensberuf ergreifen, welchen sie will, wird durch die gepriesene Polymathie aufs schwerste gefährdet. Es ist nicht nur undurchführbar, zu einem wirklichen Verständnis der alten Schriftsteller anzuleiten, wenn man ins Unendliche schweift, es ist auch nicht nötig, den allmählich Heranreifenden den ganzen Kosmos auf einmal zu erschließen, der sie blenden müßte. Wie vieles Antike ist wie für den heutigen Tag geschrieben! Das mag weiterwirken in den jungen Seelen; die großen Zusammenhänge wird sie späterhin das Leben lehren, wenn der Same aufgeht, den der Lehrer bedächtig vorschreitend gestreut hat.

---

Felix Jacobys Sammlung der 'Fragmente der griechischen Historiker' (FGrHist), über deren 1. Teil in den N. Jahrb. 1924, LIII 260f. berichtet worden ist, schreitet vorwärts (7). Universalgeschichte und Hellenika bringt die erste Hälfte A des 2. Teiles mit Kommentar C, Spezialgeschichte und Monographien soll die zweite Hälfte B enthalten. Wann diese erwartet werden darf und wann die weiteren 4 Teile der großen Sammlung, darüber äußert sich J. nicht. Selbst bei seiner Arbeitskraft kann einem bange darum werden, überlegt man, welchen Aufwand von Zeit und Kraft diese Leistung bedeutet. J. begnügt sich ja nicht damit, die Testimonia und Fragmente, die er nach Diels' Vorbild getrennt hält, in erweiterter und revidierter Gestalt vorzulegen, sie zu vermehren und alle durch Beigabe einer adnotatio critica, die z. T. aus handschriftlichen Mitteilungen bereichert ist (wie aus Photios Bibl.), möglichst sicher nutzbar zu machen — schon dies eine Arbeit, die recht nur zu schätzen vermag,

1) Bedenklich macht folgendes Mißverständnis (S. 401): 'Plutarch erzählt am Schlusse seiner Cicerobiographie ein vielsagendes Geschichtchen ...: Cäsar besuchte einmal einen seiner Tochtersöhne [?], der gerade ein Buch in der Hand hielt, es aber plötzlich (als er Cäsars ansichtig wurde) betroffen in der Toga verbarg. Cäsar ließ sich das Buch — es war eine Schrift Ciceros — reichen und las lange darin. Dann gab er es dem jungen Manne zurück und sagte: 'Das war ein gelehrter Mann, mein Sohn, ein sehr gelehrter, und ein wahrer Patriot.' So urteilte bekanntlich *Καῖσαρ* — Augustus: 'Cäsar' könnte diese Äußerung nur als *divus Iulius* getan haben.



wer selbst eine gleiche auch nur in kleinstem Umfang gemacht —, er fügt noch einen Kommentar hinzu, der Literaturnachweise in weitem Umfang, Nachweise über die Verfasser, ihre Zeit, Ökonomie, Stil, Tendenz ihres Werkes gibt, dazu Erläuterungen verschiedenster Art zu jedem einzelnen der T. und F. War der Kommentar zum 1. Teil fast ebenso stark wie der Text, so hat er den zu diesem Bande auf $^2/_3$ des Textes zusammengedrängt; doch bedeutet das nicht Beschränkung des Reichtums, sondern stärkere Konzentration, die noch mehr Zeit und Anstrengung erfordert. Skizzen zu großen Aufsätzen, ganzen Büchern stecken darin, z. B. über Ephoros und Poseidonios. Aber auch die kleinsten und spätesten sind mit gleicher Hingabe bearbeitet. So erst wird die Sammlung recht fruchtbar gemacht für den Benutzer, und wohl auch erst recht erfreulich für den Bearbeiter. Überall hat er sich eignes Urteil erarbeitet, dies und seine weite Übersicht hebt ihn über seine Vorgänger wie Wachsmuth, Ed. Schwartz, Ed. Meyer, Laqueur usw. hinaus, zu deren Behauptungen er seine kritische Stellungnahme stets wohl begründet. Über seine Anordnung zu rechten, ist unbillig. 'Wie man's macht, macht man's falsch' tröstet sich J. Die Zusammenfassung der Gruppen in 1. und 2. Teil ist nicht nur berechtigt, sie ist auch belehrend. Bedauerlich, m. E. auch unnötig ist aber das Zerreißen einiger Autoren wie Eratosthenes, Agatharchides. Im Gegensatz dazu hat J. z. B. von Zoilos (71) nicht nur die Titel seiner beiden historischen Werke, sondern auch sein Homerwerk, von dem es allein F. gibt, aufgenommen und sogar mit Kommentar versehen. In Einzelheiten wird jeder Wünsche, Fragen, Bedenken haben. In Agatharchides (86) vermisse ich unter den T. Photios Bibl. 250 S. 445 A 35, weil diese Stelle m. E. zwingt, ihn etwas höher anzusetzen als Erzieher und Reichsverweser des 186 geborenen Ptolemaios Philometor. Die Art der 'tragischen' Historiographie des Duris lernt man aus Diodors Nacherzählung XIX—XXI der Agathoklesgeschichte, die auch stilistisch das Vorbild wiedergibt, so gut kennen, daß sich hier Abweichung vom berechtigten Prinzip, nur namentliche F. zu geben, verlohnt hätte und als Anhang einiges mehr als im Kommentar abzudrucken. Droysens scharfe Gegenüberstellung des Hieronymos zu Duris, die sich J. zu eigen macht, ist nach K. Mehnerts Lpz. Diss. 1921 (Jahrb. d. philos. Fakultät. I 32) nicht ganz zutreffend, da er trotz Urkundenbenutzung wie jener 'tragischen Stil' schrieb. Ihn schrieb auch Poseidonios, wie J. richtig hervorhebt, um ebenso richtig zu bemerken, daß er nicht in der künstlerischen Gestaltung aufging. — Glücklicherweise macht die nachgetragene Konkordanz von J.s F Gr. Hist. I u. Müllers F HG. die Auffindung dieser F. möglich. Zum 2. Teil hat J. Müllers Zahlen beigefügt, die Konkordanz wird leider erst am Schluß des 2. Teils geliefert. — Wie das bisher von J. Geleistete mit lebhafter Dankbarkeit für die große Sorgfalt und selbstlose Hingabe an diese mühselige, entsagungsvolle Arbeit anerkannt werden muß, kann man nur aufs wärmste wünschen, daß er sie in ungeschwächter Kraft bis zum letzten Bande durchführen möge.

Erich Bethe.

1. Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Carl Bezold (†), dargestellt von Franz Boll (†). 3. Aufl. Herausgeg. von W. Gundel. Mit 48 Abbildungen im Text und auf 20 Tafeln sowie einer Sternkarte. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1926. XII, 211 S. gr. 8°. 11 *RM*.

2. Platons Gastmahl, übertragen von Franz Boll (†), Tusculum-Bücher Bd. 12. München, E. Heimeran 1926. V S., 100 Doppelseiten. kl. 8°. Hlw. 4 *RM*.

3. Ausgewählte Komödien des Aristophanes erklärt von Th. Kock. Viertes Bändchen: Die Vögel. 4. Aufl. Neue Bearbeitung von Otto Schroeder. Berlin, Weidmannsche Buchh. 1927. VI, 207 S. 8°. 5.40 *RM*.

4. Tragödien des Euripides, übersetzt von Hans von Arnim. Helena, Iphigenie im Taurerlande, Phoenikerinnen. Wien

und Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. 1926. XII, 159 S. gr. 8°. Geb. 7.50 *RM*.

5. Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Reden und Vorträge. Vierte, umgearbeitete Auflage in zwei Bänden. Bd. I: VIII, 384 S. 1925, in Halbpergament geb. 12 *RM*; Bd. II: 298 S. 1926, geb. 11 *RM*. Gr. 8°. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

6. Mauriz Schuster, Altertum und deutsche Kultur. Wien, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. 1926. 656 S. 8°. Geb. 12.50 *RM*.

7. Felix Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker. Zweiter Teil: Zeitgeschichte. A. Universalgeschichte und Hellenika. IX, 507 S. Anhang 7 S. C. Kommentar. 340 S. gr. 8°. Berlin, Weidmannsche Buchh. 1926. Beide Abteilungen zus. geh. 40 *RM*.

## AUSLANDSKUNDE: ENGLISCH (LITERATURGESCHICHTE, INSBESONDERE ROMANTIK)

Von Walter Hübner

Die Nachprüfung und Neubegründung der literarhistorischen Theorie ist bisher eine wesentlich deutsche, französische und italienische Angelegenheit gewesen, wie ja auch die philosophische Wendung, die den Anstoß zu ihr gegeben hat, von Deutschland, Frankreich und Italien ausgegangen ist. Die englische Literaturwissenschaft hat sich an der methoden-kritischen Erörterung kaum beteiligt. Trotzdem ist auch dort ein Einfluß neuerer Betrachtungsweisen nicht zu verkennen, namentlich in dem Bemühen um die so aktuelle Wesensbestimmung des Begriffes Romantik. Daß gerade Dichter wie Blake und Keats in den letzten Jahren problematisch geworden und wiederholt studiert worden sind, darf wohl hierin seine Erklärung finden.

Unter dem Titel 'The Art of Literary Study' (1) hat der Literarhistoriker der Universität Manchester, H. B. Charlton, ein Buch veröffentlicht, das trotz der anspruchslosen Form eines 'approach to literature for the plain man' in mancher Hinsicht Beachtung verdient. Es versucht in einfacher Darstellung eine Einführung in das Wesen der Dichtung und ihrer Formen, eine Art Ordnung in den Fragen des literarischen Geschmacks unter Beschränkung auf einige Punkte, die dem Verfasser als die wesentlichen erscheinen. Und gerade diese Auswahl der Gesichtspunkte ist das Bezeichnende für die Einstellung des Verfassers. Dichtung ist Wortkunst. Worte aber sind nichts Totes, nichts einmal Geschaffenes und dann für immer Gültiges, sondern Teile des inneren Lebens einer Dichternatur. Dem Philosophen sind sie tote Symbole für lebendige Ideen; dem Dichter sind sie mehr als dies, nämlich ein tragendes Gerüst für die Bilder und Empfindungen, mit denen er die Ideen bereichert und belebt. Auf der Wahl der Worte, ihrer rhythmischen Ordnung und ihrem Stimmungsgehalt beruht das eigentliche Wesen der dichterischen Sprache im Gegensatz zu der prosaischen Mitteilung. Es ist falsch, Worte wie 'sire' oder 'swain' als poetische, 'cowherd' oder 'father' als prosaische Worte an sich anzusprechen; sie gewinnen ihren Gehalt an 'Schönheit' nur durch den Zusammenhang, in den der Dichter sie stellt und in dem sie alles das an Empfindungen mitschwingen lassen, was das Gedicht beabsichtigt. Zahlreiche fein gewählte Beispiele werden analysiert, um das Wesen der dichterischen Sprache zu veranschaulichen. Neue wissenschaftliche Ergebnisse sind nicht beabsichtigt und werden nicht geboten; namentlich die Abschnitte über die Kunstformen des Romans und des Dramas bieten dem Kenner der Literatur nichts Neues. Als eine praktische Anleitung zur Interpretation wortkünstlerischer Formen aber kann das Buch gute Dienste leisten.

Eine fesselnde und überzeugende Probe stilgeschichtlicher Betrachtungsweise legt Friedrich Brie in seiner 'Englischen Rokoko-Epik' (2) vor. Wenn man von einem Rokoko in der englischen Dichtung sprach, dachte man bisher eigentlich nur an

Popes 'Lockenraub', den man gern mit Boileaus 'Chorpult' zusammenbrachte und als ein Werk französischen Geistes ansah. Brie stellt die These eines spezifisch englischen, von dem festländischen verschiedenen und nur aus den englischen Verhältnissen verständlichen Rokoko auf und zeigt die Entstehung dieses Stils auf allen Gebieten des Kulturlebens auf. Damit fällt auch die Anschauung, daß es sich bei dem Einfluß des 'Lockenraubs' auf Deutschland nicht um englischen, sondern um französischen Einfluß handle, der auf dem Umweg über England zu uns gekommen sei. Rokoko ist Hinneigung zum Graziösen, Spielerischen, Intimen, Heiteren, Geselligen und Dekorativen, ein Vermeiden des Ernsten, Wirklichen, Pathetischen, Heroischen, Konstruktiven und Logischen. Es fehlt so gut wie ganz in der englischen bildenden Kunst, und die Frage, ob es in der englischen Musik eine Ausprägung gefunden hat, ist durch die Musikwissenschaft noch nicht in Angriff genommen worden. Auch in der Literatur des XVI. und XVII. Jahrh. ist das, was rokokohaft anmutet, nur vereinzelter Zierat, nicht aber Zeitstil; es fehlt die Herrschaft der Salons und der sie beherrschenden Frauen, es herrscht die Satire und der männlich-plumpe Ton der Kaffeehäuser. Die Jahrzehnte um 1700 bedeuten einen großen Wendepunkt: das Individuum tritt zurück hinter der Gesellschaft, der Charakter hinter den Geist. Shaftesbury erstrebt die Erziehung zum 'gentleman', Popes 'Essay on Man' ist reine Rokokophilosophie, Shakespeare wird mit Gesang und Tanz gespielt, die italienische Oper mit ihren effeminierten Helden gewinnt an Herrschaft. Die Wurzel des englischen Rokokostils liegt in der Entwicklung des Kapitalismus und Luxus. Die moralischen Wochenschriften tun das Ihrige, um diese Welt des Genusses, die Welt der Beaux und Belles mit ihren kleinen Nichtigkeiten in den Mittelpunkt zu rücken; vor Pope sehen wir schon Sir John Evelyn in der Dichtung 'Mundus Muliebris' als Schilderer des weiblichen Toilettentisches. So ist das um 1700 einsetzende Rokokoepos soziologisch bedingt durch den Luxus der plutokratischen Kreise und literarhistorisch begründet durch die moralischen Wochenschriften. Dadurch erklärt sich die eigenartig nüchterne Note des englischen Rokokostils, der auf Flirt und modische Tändelei des Luxus eingestellt ist und von unbefangener Sinnlichkeit und Naturfreude nichts weiß. Gays 'Fächer' enthüllt genau dieselben Zusammenhänge wie Popes 'Lockenraub', und diese Gleichartigkeit der beiden einflußreichsten Werke ihrer Gattung beweist das Vorhandensein eines Zeitstils, der sich dann den weniger bedeutenden Werken aufprägt. — Brie stützt seine Hypothese durch eine Beweisführung, die in ihrer Nüchternheit und ihrem Umfang von Stufe zu Stufe fortschreitet und durchweg überzeugt. Wie der italienische Gelehrte Praz uns jüngst in interessanter Weise das englische Barock des XVII. Jahrh. gedeutet hat, so geschieht es hier mit dem Rokoko des XVIII. Jahrh. Die Schrift bedeutet eine kräftige Förderung in sachlicher und methodischer Hinsicht.

Das gleiche gilt nicht von dem an sich geistvollen und originellen Versuch des Dichters und Professors Lascelles Abercrombie, den schillernden Begriff 'Romanticism' neu zu umschreiben (3). Gewiß ist es anziehend, einen Autor, der so viel aus eigenem künstlerischem Erleben zu sagen hat, auf seinen tiefgehenden Gedankengängen zu folgen; aber zu überzeugenden neuen Ergebnissen wird gerade eine philosophische Begriffsbildung nicht führen, weil sie bei der Verwerfung herkömmlicher Kategorien neue bilden muß, die zwar überraschen, aber doch erklügelt und subjektiv anmuten. Wenn Abercrombie die Antithese klassisch und romantisch verwirft, so werden wir diesen Ausgangspunkt für die englische Romantik im Gegensatz zu der von hier aus leichter faßbaren französischen gelten lassen. Unsere Kritik wird aber schon wachgerufen, wenn er an ihre Stelle den Gegensatz realistisch und romantisch setzt. Realis-

mus bedeutet für ihn das Übergewicht der äußeren über die innere, Romantik das der inneren über die äußere Erfahrung, während der Klassizismus das Gleichgewicht zwischen äußerer und innerer Erfahrung sucht. So gesehen, ist die Romantik nicht zeitgebunden, sondern eine bestimmte Grundhaltung des auf die Erfahrung reagierenden Geistes. Empedokles ist ein Vorfahre von Blake und Shelley, die Odyssee und in weiten Strecken auch die Dichtungen des Aischylos sind Schöpfungen romantischen Gepräges. Wordsworth dagegen ist kein Romantiker; er spricht nicht wie ein vorsokratischer Philosoph in Orakeln durch die leidenschaftliche Tiefe einer Vision, nicht wie Spensers und Shakespeares Feen und Geister durch das Luftgebilde des Symbols. In seiner Scheu vor den Tatsachen ist der Romantiker stets egozentrisch und egoistisch. Sein Überindividualismus kann krankhaft werden, wie es bei Nietzsche und in anderer Weise bei Byron der Fall war, seine gewollte Einsamkeit erzeugt Pessimismus und Melancholie. Ein dionysisches Wertgefühl, das alle Erfahrung beiseite schiebt und das Glück der inneren Empfängnis der Notwendigkeit klarer Erkenntnis vorzieht, ist die eigentliche und höchste Ausprägung des Romantischen. Von diesem Gefühl trägt jeder große Dichter ein gewisses Maß in sich; je nach dem Grade seiner Stärke wird es ihm zum Segen oder zur Gefahr. In diesen Schlußfolgerungen, die in sehr anregender Weise an Beispielen erläutert werden, liegt eine wenn auch nicht neue, so doch glücklich formulierte Wahrheit. Der Ausgangspunkt der Beweisführung aber reizt durch die unscharfe Fassung der Begriffe oft zum Widerspruch. Im ganzen ein in den Einzelbeobachtungen anregendes, im Gesamtergebnis aber wenig fruchtbares Bemühen.

Das wichtige Thema des deutschen Einflusses auf die englischen Romantiker erfährt durch F. W. Stokoe eine zusammenfassende Darstellung (4). Stokoe bemüht sich nicht wie Abercrombie um eine Begriffsbestimmung des Romantischen, sondern nimmt das Wort unbekümmert in dem herkömmlichen Sinn zeitlich begrenzter Formmerkmale. Er beginnt mit dem berühmten Vortrag, den Henry Mackenzie 1788 vor der Royal Society in Edinburg über das deutsche Drama hielt, und untersucht dann das Eindringen des deutschen Einflusses in die periodische Literatur, in die Dichtungen Scotts, Coleridges, Shelleys und Byrons. Stokoe kennt und verarbeitet das Wichtigste aus der umfangreichen Einzelliteratur zu seinem Thema, besonders auch die deutsche Forschung. Seine Ergebnisse widersprechen in vielen Punkten den bisherigen Anschauungen. Er schätzt den deutschen Einfluß im allgemeinen gering ein, besonders deshalb, weil die deutsche Philosophie geringen Widerhall in England gefunden habe; nur Coleridge macht hierin eine Ausnahme. Einen nachhaltigen Einfluß der deutschen Dichtung will er nur bei Shelley und Byron erkennen, die unter dem Zauber des I. Teiles des 'Faust' standen. Zu dieser Herabsetzung des deutschen Einflusses — die jüngste Studie zu dem Thema, John Kochs Untersuchung über Scotts Beziehungen zu Deutschland (Germ.-Rom. Monatsschrift XV), kommt vielfach zu anderen Ergebnissen, die uns besser begründet erscheinen — gelangt Stokoe in erster Linie durch eine Methode, die den heutigen Ansprüchen einer vergleichenden Literaturgeschichte kaum noch genügen kann und die besonders in der wenig überzeugenden Polemik gegen Brandls Darlegungen über Coleridge deutlich wird. Er bleibt zu sehr in der Aufspürung unmittelbarer Entlehnungen oder Anklänge stecken und sieht die stärkeren Linien und tieferen Zusammenhänge nicht immer richtig. So liegt der Wert seiner Arbeit mehr in dem umfangreichen Material, das im Text und in fünf Anhängen bereitgestellt wird, als in einer zeitgeschichtlichen Durchdringung.

Die eigenartige und mysteriöse Gestalt William Blakes rückt gerade jetzt nicht ohne tieferen Grund mehr und mehr in die vordere Reihe, und zwar nicht so sehr sein

dichterisches und malerisches Künstlertum als vielmehr die Mystik seiner philosophischen Dichtungen, deren Deutung neuerdings von mehreren Autoren versucht worden ist. Der schwer zugängliche Dichter erscheint immer deutlicher als ein Nachfahre der Mystiker aus der Zeit der 'großen Rebellion' und nicht als der Philosoph einer neuen Zeit. Seine eigenwillige, ketzerische Stellung zu biblischen Vorwürfen stellt ihn abseits von der religiösen Renaissance seiner Zeit; sein phantasiegeladener Symbolismus hält ihn fern von der ersten Reihe der Dichter, bei denen Klarheit und Ausgeglichenheit der Form und des Gedankens den ästhetischen Eindruck bedingen. Ihn kümmert nicht die Welt und der menschliche Charakter, ihn kümmert nur die innere Vision. Was diese einzigartige Gestalt aber für die idealistische Richtung des englischen Denkens bedeutet, ist noch nicht völlig aufgehellt. Da kommt uns die schöne Ausgabe seiner 'PROPHETIC WRITINGS' zustatten, die D. J. SLOSS und J. P. R. WALLIS (5) besorgt haben. Der Text ist sorgfältig hergestellt und mit Erläuterungen und literarhistorischen Noten ausgestattet, eine alphabetische Liste der von Blake gebrauchten Symbole erleichtert deren Verständnis, und eine umfangreiche Einleitung bahnt den Weg zu den merkwürdigen Dichtungen, deren selbsterdachte Mythologie für das Verständnis ein Tor darstellt, das erst von kundiger Hand geöffnet werden muß. Die Blake-Forschung wird durch diese Ausgabe auf eine neue Grundlage gestellt werden.

Keats ist ein Gegensatz zu Blake. Ihm ist die Poesie klar wie das Sonnenlicht, gesund wie die Blume, die von dem Lichte trinkt. Wenn die Dichtung, so schreibt er einmal an seinen Freund und Verleger John Taylor, zu dem Leser nicht so natürlich kommt wie die Blätter zu dem Baum, so sollte sie lieber gar nicht kommen. Die Dichtung als eine Lebensform, als eine natürliche Erhöhung des gewöhnlichen Lebens: das ist seine Dichterphilosophie, die ihn zu einem der englischsten Dichter macht. Das seit der hundertsten Wiederkehr seines Todestages neu erwachte starke Interesse an Keats hat in besonderem Maße dem Philosophen gegolten. Deshalb hielt es der Oxforder Professor GARROD (9) für angezeigt, uns den romantischen Dichter wieder näherzubringen, der die engen Fesseln der Romantik zerbricht. Er zeigt seinen Dichter als Revolutionär, aber als einen, der das Revolutionäre nicht theoretisch-dogmatisch, sondern rein poetisch bringt. Eine 'Philosophie' will er ihm nicht zugestehen; das abstrakt Gedankliche liege ihm nicht, sein Reich sei das der Sinne und der Schönheit. Eine solche Trennung darf uns widerstreben bei einem Genius, der in nur vierjährigem, meteorgleichem Aufstieg stets das Gleichgewicht und den instinktiven Sinn für die Schönheit der Wahrheit bewahrt. Was uns Garrod aber über die formalen Elemente seiner Kunst zu sagen hat, ist anziehend und aufschlußreich. Die sorgsame Wahl der Beiwörter, der musikalische Klang seines Rhythmus, die innere Feinheit des strophischen Baus, die Vorbereitung der Klimax, die Abschlüsse der Strophen und andere Kunstelemente werden mit feiner Analyse erörtert, so daß das kurze, aber gehaltvolle Buch eine wertvolle Hilfe zum Verständnis des Dichters darstellt.

Im Gegensatz dazu kommt es CL. D. THORPE in seiner Schrift 'THE MIND OF JOHN KEATS' (7) auf die Herausarbeitung des gedanklichen Gehaltes der Dichtungen an. Die berühmte Formel 'Beauty is Truth, Truth Beauty' ist das Ergebnis eines dreijährigen inneren Ringens um den Sinn der Poesie; wir müssen den gleichen Weg gehen wie der Dichter, wenn wir seine endgültige Formulierung verstehen wollen. Sein Bemühen galt der Versöhnung eines instinktiven Schönheitsdranges mit dem gesunden Sinn für die Wahrheit der simplen Erfahrung des Tages, der Harmonie der Idealität und der sichtbaren Welt. Keats' Gleichsetzung von Wahrheit und Schönheit hat wenig mit dem Platonismus gemeinsam; sie war mehr eine schlichte Hinnahme und Heili-

gung der sichtbaren Welt, sie war die Überzeugung, daß die Schönheit der Welt sich nur einem Geist offenbart, der sich der Welt unterwirft und im Bewußtsein nicht eines individuellen, sondern des ganzen Lebens aufgeht. Die Höhe einer Dichtkunst, die diesen Ausgleich darstellt, hat sich Keats selbst ausgemalt; erreicht hat er sie nicht, der Tod raffte ihn zu früh dahin. Die Geschlossenheit der Beweisführung und der Hinweis auf die fundamentale Bedeutung des Briefes 'The Vale of Soul-Making' (Frühjahr 1819) für das Verständnis des Dichterphilosophen verleihen den Gedankengängen Thorpes eine starke Überzeugungskraft. Der romantische Dichter strebt nach Überwindung und Harmonie und wächst damit über das eigentlich Romantische, das Zwiespältige und Unbefriedigte, hinaus.

Der Denker Keats steht abseits von der Politik des Tages. Alle übrigen Dichter seiner Zeit — Charles Lamb ist wohl noch auszunehmen — waren eifrige Politiker, und es ist sehr anziehend, gerade in unserer Zeit, die manches mit jener gemein hat, die politischen Theorien der führenden Romantiker zu überblicken. CRANE BRINTON hat in einer gründlichen Studie, deren Klarheit und Sicherheit im Urteil den Eindruck der Erstlingsarbeit nicht aufkommen läßt, diese Theorien dargelegt (8). Die Romantik war durchaus individualistisch. Freiheit war nicht ihr Ziel, sondern eine Bedingung des Wachstums, unter der jeder Mensch seiner Natur folgen konnte, mochte sie ihn zur Baumwollfabrikation oder zum Pantheismus führen. Man wandte sich von den Institutionen ab, die die gesellschaftliche Kultur des liberalen Rationalismus mit Stolz geschaffen hatte, und verließ sich auf die eigene Natur. Aber dieser Individualismus wollte nicht etwa die Atomisierung der Gesellschaft und den Ersatz des Staates durch eine Vielheit antisozialer Individuen, sondern den Übergang von einer Gesellschaft in eine andere, bessere, höhere, die zusammengehalten wird durch die Gesetze der Natur. Die Freiheit will Autorität, denn die Natur, die die Freiheit bringt, ist autoritativ. So meinte es Rousseau, und das ist die Quintessenz der Romantiker. Godwin und Bentham entwerfen den Plan einer revolutionären Gesellschaft. Die Lakists kommen angesichts der zuerst begrüßten, bald aber enttäuschenden Französischen Revolution mit den üblichen Formen der revolutionären Demokratie nicht aus, sie suchen neue Formen. Ihr Problem ist, wie Coleridge es ausdrückt, 'to find rest in unrest'. Im einzelnen trennen sie sich erheblich; dem Geiste nach aber kommen sie doch zu dem gleichen Schluß, der nichts anderes bedeutet als die gutbürgerliche englische Durchschnittslehre von der Evolution, von dem Fortschritt, der den Menschen mit der Natur versöhnt (vgl. Coleridges 'Church and State'). So war das romantisch-revolutionäre Denken eigentlich nur eine Befreiung der expansiven menschlichen Energien, die sich ohne Bruch fortsetzte in den praktisch gewendeten Aufgaben und Lösungen der viktorianischen Zeit. Nur Shelley war unenglisch genug, die romantische Philosophie bis in ihre letzten politischen Konsequenzen zu durchdenken und aus dem reinen Glauben an Natur und Vernunft bis zum Anarchismus zu gelangen; heute kann er als der lebendigste und einflußreichste der romantischen Politiker gelten. Es ist nicht nur vom Standpunkt eines Gesamtüberblicks über das politische Denken einer der fruchtbarsten literarischen Epochen, sondern auch für die Kenntnis der Dichterindividualitäten interessant, das politische Gedankengebäude der einzelnen Dichter an der Hand der Abschnitte des Brintonschen Buches zu überprüfen. Daß die englische Romantik nicht weltabgewandt in Traumland lebte, sondern stark diesseitig und wirklichkeitsnahe war, wird einem bei der Lektüre von neuem fühlbar. Unbefriedigend ist bei Brinton nur hier und da die Verknüpfung mit der Vergangenheit. Was Holcroft, Godwin und die andern lehrten, war nicht durchweg so überraschend neu, sondern in den Keimen schon seit einem halben Jahr-

hundert herangewachsen oder vorbereitet; das deistische Schrifttum hätte mehr Beachtung verdient. Freilich fehlt es hierzu noch an einer zusammenfassenden Darstellung, und der Wert von Brintons Buch liegt gerade darin, daß er die wichtige und ergiebige Fragestellung einmal an eine ganze Epoche herangebracht hat. Für eine frühere Zeit können uns die Vorlesungen helfen, die F. J. C. HEARNSHAW unter dem Titel 'SOCIAL AND POLITICAL IDEAS OF SOME GREAT THINKERS OF THE XVI[th] AND XVII[th] CENTURIES' (9) gesammelt hat. Bodin, Hooker, Suarez, König Jakob I., Grotius, Hobbes, Harrington und Spinoza werden hier als politische und soziale Theoretiker behandelt. Das ist eine recht willkürliche Auswahl, in der wichtige Namen fehlen und die einmal aus diesem Grunde, dann aber auch wegen der Verschiedenartigkeit und Verschiedenwertigkeit der Einzelbeiträge — außer dem Herausgeber sind sieben Verfasser beteiligt — kein klares Bild der Entwicklung und des Zusammenhanges geben. Am wertvollsten sind die Aufsätze über Hooker und Hobbes, am wenigsten befriedigt der über Spinoza. Die gedankenreiche Einleitung des Herausgebers über die allgemeine Problemlage in den beiden behandelten Jahrhunderten aber verdient unser Interesse.

Daß gleichzeitig mit dem Buch von Brinton ein Neudruck von WILLIAM GODWINS 'POLITICAL JUSTICE' (10) vorliegt, muß besonders begrüßt werden. Dies Werk, das wie kein anderes das politische Denken der Romantiker beeinflußt hat, ist seit seinem Erscheinen vor rund 130 Jahren nicht neu gedruckt worden. Das mag sich daraus erklären, daß trotz des starken Eindruckes bei dem ersten Erscheinen der weltgeschichtliche Einfluß der sozialistischen Theorie nicht von dem Engländer, sondern von kontinentalen Denkern, besonders von Karl Marx ausging. Ein anderer Grund aber liegt wohl auch in der Form und dem Format des ursprünglichen Werkes, das in zwei sehr teuren Quartbänden herauskam und deshalb nicht für einen Massenabsatz geeignet war. Der Herausgeber des Neudruckes, R. A. Preston, hat Kürzungen vorgenommen, die wohl zu rechtfertigen sind, da sie nicht sehr stark sind und nur unwesentliche Partien betreffen. Der Text ist mit Sorgfalt hergestellt; ein beigegebener Sach- und Namenindex macht das Nachschlagen bequem, und eine aufschlußreiche Einleitung behandelt die literarischen Zusammenhänge. Godwins Ideen werden in direkten Zusammenhang mit Miltons 'Areopagitica' gebracht und in ihrer Bedeutung für Coleridge und Shelley studiert.

Bei dem lebendigen politischen Interesse der Romantik wird es immer auffallend bleiben, daß die Bühne in dieser und in der ihr folgenden Epoche so gar keinen Anteil an dem politischen Leben der Nation nahm. Wie es um die Londoner Bühne von 1800 bis 1870 aussah, zeigt uns E. B. WATSON in einem auf reichem Material fußenden Buche mit dem Titel 'SHERIDAN TO ROBERTSON' (11), und er läßt damit einem der sprödesten Gegenstände der englischen Literaturgeschichte eine eingehende Behandlung angedeihen, die viel neues Licht bringt. 17 Gründe führt er an, um den Verfall der Bühne zu erklären; der wichtigste ist wohl ein achtzehnter, der an anderer Stelle berührt wird, die Zerstörung der Aufklärungskultur durch den Geschäftsgeist des neuen Industrialismus und das aus kapitalistischen Erwägungen entsprungene Lizenzsystem, das einem Monopol für die 'patentierten' Häuser Drury Lane und Covent Garden (und in einigem Abstande Haymarket) gleichkam. Eine Revue von Planché, 'Drama's Levée' (um 1830), läßt das 'Legitimate Drama' mit dem 'Illegitimate Drama' einen lehrreichen Dialog führen. Den kleineren Theatern blieben nur Pantomimen, Operetten, Balletts und Spektakelstücke, und wenn den 'patentierten' großen Bühnen das solide Drama zugedacht war, so war gerade das Anschwellen der kapitalistischen Zuhörer-

schaft geeignet, den geistigen Gehalt herabzuziehen. Auch die ernsthaften Bemühungen der Königin Viktoria konnten den Verfall nicht aufhalten. Die Porträts großer Bühnenkünstler wie Kemble, Sarah Siddons, Kean, Macready u. a. werden klar herausgearbeitet; das steigende Interesse für den Schauspieler geht stets mit dem sinkenden Interesse für das Kunstwerk selbst Hand in Hand. Watson hält die gewöhnliche Anschauung, nach der das Emporsteigen aus dem Sumpf durch das vernünftigere und realistische Drama des T. W. Robertson und der Bancrofts angebahnt wurde, für abwegig und will die Keime der Besserung in dem Sumpf selbst erkennen, in den Bearbeitungen französischer Melodramen und ihren englischen Nachahmungen, in den Sensationsstücken eines Boucicault. Hier liegt die Wendung zur Wahrheit, zum Interesse für das moderne Leben und seine Probleme. Einzelheiten der äußerlichen szenischen Einrichtungen werden eingehend in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhang mit den inneren dramatischen Formen verfolgt. Eine Reihe guter Illustrationen — Bühnenhäuser, Schauspieler in ihren Rollen, Karikaturen — schmückt den stattlichen und inhaltreichen Band.

Als eine recht bezeichnende, zweckbestimmte Form literarhistorischer Darstellung muß ein Buch wie das von EDWARD SALMON über 'THE LITERATURE OF THE EMPIRE' betrachtet werden, zu dem A. A. LONGDEN einen Abschnitt über 'THE ART OF THE EMPIRE' beigesteuert hat (12). Es gehört zu der vom Royal Colonial Institute für die Propagandazwecke der British Empire Exhibition (1924) hergestellten Serie von 12 Bänden über das Weltreich und stellt sich die Fragen: was verdankt das Empire der Literatur, und was hat die englische Literatur zur Ausdehnung und Festigung des Reiches beigetragen? Die Tendenz ist deutlich, und um ihretwillen muß etwa bei der Parallele England und Deutschland in Weiß und Schwarz gemalt werden. Deutschland war plump und großsprecherisch in seiner literarischen Welteroberung, Treitschke und Bernhardi waren die prominentesten und einflußreichsten Vertreter des deutschen Schrifttums! 'To an extent hardly realised, even to-day, she prostituted literature to further the ambition of the buccaneer'! England dagegen vertrat die Sache der Freiheit gegen Spanien, Holland, Frankreich und Deutschland, das Recht der kleinen Nationen auf Teilnahme an den Gütern der Welt. Das ist die Grundhaltung der Verfasser, die den Wert ihrer wissenschaftlichen Objektivität ahnen läßt. Trotzdem oder gerade wegen dieser Haltung können wir aus dem Buche manches lernen; die Einseitigkeit der Betrachtungsweise kann manche Einseitigkeit des eigenen Blickpunktes korrigieren. Besonders die Kapitel über die Literatur und die bildende Kunst der Dominien bieten lehrreiche knappe Übersichten mit soziologischen Ausblicken.

Von erheblich höherem wissenschaftlichem Wert ist eine Studie von R. SENCOURT über 'INDIA IN ENGLISH LITERATURE' (13), d. h. über die wechselnden Anschauungen von dem fernen Wunderlande, die sich in der englischen Dichtung widerspiegeln. Emetreus in der 'Knight's Tale' hätte ebenso gut aus irgendeinem andern Lande in goldner Kleidung zu dem Turnier des Theseus kommen können wie von Indien; hier wie in den Alexanderromanzen stammt die Vorstellung noch ganz aus unrealistischer klassischer Tradition. Auch das XVI. Jahrh. noch kennt nur ein fernes Sonnenland ohne eigene Physiognomie, ein Allerweltsland der Reisebeschreibungen, und als die Handelsbeziehungen unmittelbare Berührung brachten, waren es nur die reichen Schätze des Landes, die Interesse erregten. Spenser kennt den Indus und Ganges und weiß, daß dort die Sonne heiß brennt, Shakespeare und Milton sprechen von Gold und Edelsteinen und der perlenreichen See. Nur Marlowe faßt etwas von orientalischem Geiste; sein Tamerlan, der blutrünstige Eroberer, und sein Jude von Malta sind frem-

den Geistes. Dryden, der in einer Zeit lebte, in der der Hof stark an orientalischen Unternehmungen interessiert war, schreibt keines seiner größeren Werke, ohne an Indien zu denken. Clive, Hastings und Burke regen das Studium der indischen Kultur an, und bald erscheinen die Nabobs in satirischen Formen in Drama, Roman und Essay. Daß die Romantik in solche Fernen schaute, lag nahe; Southey, Moore und Scott finden dort dankbare Vorwürfe. Die Viktorianer wurden dann durch neue politische Verwicklungen mehr und mehr für Indien interessiert, und Tennysons 'Defence of Lucknow' krönt als Verherrlichung britischen Heldentums unter der heißen Sonne des Ostens die Entwicklung, die der Verf. anregend zu schildern weiß. Leider stören recht zahlreiche Druckfehler bei der Lektüre.

1. H. B. Charlton, The Art of Literary Study. An Approach to Literature for the Plain Man. London, Pitman & Sons Ltd. 1926. X, 193 S. 5/- net.

2. Friedrich Brie, Englische Rokoko-Epik. München, Max Hueber 1927. 110 S. 4.50 RM.

3. Lascelles Abercrombie, Romanticism. London, Martin Secker 1926. 192 S. 6/- net.

4. F. W. Stokoe, German Influence in the English Romantic Period 1788—1818. With Special Reference to Scott, Coleridge, Shelley, and Byron. Cambridge University Press 1926. XI, 202 S. 12/6 net.

5. The Prophetic Writings of William Blake. Edited by D. J. Sloss and J. P. R. Wallis. 2 vols. Oxford, Clarendon Press 1926. XVI, 649 und XXII, 361 S. 42/- net.

6. H. W. Garrod, Keats. Oxford, Clarendon Press 1926. 157 S. 5/- net.

7. Clarence Dewitt Thorpe, The Mind of John Keats. Oxford University Press 1926. IX, 209 S. 12/- net.

8. Crane Brinton, The Political Ideas of the English Romanticists. Oxford University Press (London: Humphrey Milford) 1926. 242 S. 15/- net.

9. The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the XVIth and XVIIth Centuries. Edited by F. J. C. Hearnshaw. London, George Harrap & Co. Ltd. 1926. 220 S. 7/6 net.

10. William Godwin, An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. Edited and abridged by Raymond A. Preston. (Political Science Classics.) 2 vols. New York, Alfred A. Knopf 1926. XLIII, 255 und VII, 307 S. Jeder Bd. 8/- net.

11. Ernest Bradlee Watson, Sheridan to Robertson. A Study of the Nineteenth Century London Stage. Harvard University Press (London: Humphrey Milford) 1926. XV, 485 S. 25/- net.

12. Edward Salmon and A. A. Longden, The Literature and Art of the Empire. London, W. Collins Sons & Co. Ltd. 1924. XV, 295 S. 6/- net.

13. Robert Sencourt, India in English Literature. London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co. Ltd. 1924. XI, 468 S. 18/- net.

## GESCHICHTE: SOZIALGESCHICHTE

Von Franz Schnabel

Die Sozialgeschichte ist wohl der jüngste Zweig an dem heute so viel verästelten Baume der historischen Wissenschaft, und es unterliegt dabei keinem Zweifel, daß sie sich heute erst in den Anfängen befindet und der geschichtlichen Erkenntnis große und weite Räume eröffnen wird. Noch vor einem halben Menschenalter waren Geschichte und Soziologie getrennte Gebiete, die weder in ihrer Methode noch in ihrer Auffassung voneinander wissen wollten. Denn die Soziologie — wie sie aus dem Geiste Comtes und Spencers hervorgegangen — war metaphysisch und konstruktiv in Grundriß, Aufbau und Ziel, und die Geschichtswissenschaft andererseits war, wo sie gesellschaftlichen Erscheinungen nachging, doch niemals zu einer vollendeten Geschichte der Gesellschaft gelangt, wie das Experiment Karl Lamprechts bewies; der einzige Lorenz von Stein aber, der allein seiner Zeit voranging und der erste Sozialhistoriker geworden ist, wurde nur von jenen beachtet, die ihn als Folie zu Karl Marx verwenden wollten. Zwar er-

innert soeben eine verdienstliche Neuausgabe von Heinrich von Treitschkes 'Gesellschaftswissenschaft' daran, daß sich der spätere große Historiker als Soziologe habilitiert hat (1); aber seine Vorlesungen über Politik beweisen es, wie wenig tief er eigentlich Lorenz von Stein oder W. H. Riehl begriffen hat, und seine 'Deutsche Geschichte' vollends weiß nichts von einer Sozialgeschichte. Wie sehr dies alles anders zu werden beginnt, zeigt das Werk des Amerikaners Eduard Alsworth Ross, 'Das Buch der Gesellschaft', das Rose Hilferding ins Deutsche übertragen hat (2). Das Buch will die Grundlagen der Soziologie geben und erleichtert dem Leser den Weg in dieses schwierige und heute so unentbehrliche Wissensgebiet durch die lebendige Anschaulichkeit, mit der die Probleme dargelegt und entwickelt werden. Wenn man sich erinnert, wie überaus spröde und schwerflüssig die soziologische Wissenschaft einst aus dem Geiste ihres großen französischen Schöpfers hervorgegangen — denn Comte ist seiner ganzen Persönlichkeit nach so unfranzösisch wie möglich gewesen —, so ist man erstaunt über die gewandte Feder des Amerikaners, der die Dinge nun so fein und verständlich zu gestalten versteht und über der Leichtigkeit der Form doch nicht den Ernst und die Schwierigkeit der ganzen Problematik sozialer Bindungen vergißt oder unterschlägt. Es ist kein Zweifel, daß die Hinwendung zur geschichtlichen Betrachtung diese Anschaulichkeit der modernen Soziologie erst ermöglicht hat, und in einem trefflichen Geleitwort, das der Kölner Nationalökonom Leopold von Wiese dieser deutschen Ausgabe vorangeschickt hat, ist auf die erfreuliche Annäherung hingewiesen, die gegenwärtig die soziologische und die historische Wissenschaft in diesem Buche vollziehen. So möchte man in dem Werke des Amerikaners eine erste Grundlegung für die kommende sozialgeschichtliche Wissenschaft sehen, und wer sich über die Prinzipien der Soziologie unterrichten und durch geschichtliche Beispiele leicht belehren will, wird dieses Buch als erste Einführung mit großem Nutzen zur Hand nehmen. Auch der Geschichtslehrer wird das hohe Interesse, das die Sozialgeschichte gerade in den Kreisen der Jugend heute erweckt, nicht unbeachtet und ungenutzt lassen: in dem Buche des Amerikaners Ross hat er das geeignetste Werk, um sich über die Grundbegriffe des sozialen Lebens rasch und zuverlässig zu orientieren. Wie brennend alle diese Fragen sind, wird man schon beim Überblick über die einzelnen Kapitel erkennen: da sind Abschnitte über die Rassenfrage, über das Bevölkerungsproblem, die Frauenfrage, über Auslese, Verfall usw.

Nicht für Anfänger bestimmt ist dagegen die 'Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung' von Joseph Schumpeter, der als ehemaliger österreichischer Finanzminister auch weiteren Kreisen bekannt ist (3). Auch sein Buch arbeitet mit historischen Belegen, aber es will nicht sozialgeschichtliche Phänomene allseitig beleuchten, sondern sie in einen ganz bestimmten Gedankengang einordnen und dadurch innerlich verbinden. Das Buch stellt an die geistige Mitarbeit des Lesers hohe Anforderungen; aber was hier über den Begriff der sozialen und der wirtschaftlichen Entwicklung ausgeführt wird, was über die Mehrwertlehre des Karl Marx und über das Unternehmertum gesagt wird, ist auch für den Historiker von großer Bedeutung. Das Buch hat, als es vor fünfzehn Jahren zum ersten Male erschien, damals lebhafte Diskussionen ausgelöst; die jetzt vorliegende Umarbeitung findet eine Zeit, die für die vorgetragene Theorie in vielem vorbereitet ist und ihr geneigter gegenübersteht.

Weniger tief als die Nationalökonomen nehmen leider noch die Historiker die Arbeit an der Begründung einer deutschen Sozialgeschichte. Einstweilen ist das Gelände noch der Tummelplatz popularisierender Vielschreiber, und man ist immer wieder erstaunt, daß darunter recht umfangreiche Machwerke rasch hohe Auflagen zu erzielen

vermögen. So liegt uns in 3. Auflage ein stattlicher Band von RUDOLF QUANTER vor, in welchem allerlei Schilderungen aus dem gesellschaftlichen Leben des Mittelalters aneinandergereiht sind, unkritisch in der Darbietung und unbedenklich in der Auswahl (4). Immerhin sind doch in der letzten Zeit einige Werke namhafter Historiker erschienen, die zeigen, daß der Sinn für eine deutsche Sozialgeschichte im Erwachen begriffen ist und bereits Wertvolles zu leisten vermag. Hierher möchten wir vor allem die schöne Fuggerbiographie des Münchener Wirtschaftshistorikers JAKOB STRIEDER rechnen (5). Der ausgezeichnete Kenner des Augsburger Fuggerarchivs entwirft hier ein Lebensbild, dem man die Mühe der archivalischen Arbeit kaum ansieht, weil der Verfasser neben der souveränen Beherrschung des Materiales einen klaren Blick für gesellschaftliche Zusammenhänge besitzt und daher Jacob Fugger den Reichen als Exponenten seiner Zeit darstellt. Während die zahlreichen Einzelarbeiten zur Geschichte der Fugger und die klassischen Werke von Ehrenberg und Schulte eingehendes Studium verlangen und nur schwer zu einem umfassenden Bilde vordringen lassen, liegt nun hier die knappe und doch eindringliche Skizze vor, durch die wir von nun an am besten uns mit dem Zeitalter der Fugger vertraut machen.

Auch zwei Auslandsgeschichten nehmen besondere Rücksicht auf die gesellschaftlichen Zustände. Die 'ENGLISCHE GESCHICHTE' von LUDWIG RIESS (6) ist zwar nur ein knapper Abriß; aber jene grandiosen und erschütternden Umschichtungen der Bevölkerung, die sich gerade auf dem Boden Englands vollzogen haben und in deren Anblick der frühe Sozialismus seine Theorie gebildet hat, werden von dem guten Kenner Englands besonders eingehend berücksichtigt, und hierin liegt der aktuelle Wert des Buches; denn wir befinden uns auf dem Kontinent mitten in jener Wandlung, die England uns ein Jahrhundert früher vorgelebt hat. Vor allem aber ist PLATONOWS 'GESCHICHTE RUSSLANDS' stark sozialgeschischtlich eingestellt (7). Sie ist schon vor dem Kriege in Rußland erschienen, kommt jetzt in deutscher Übersetzung heraus und ist von O. Hoetzsch, dem deutschen Politiker und Osteuropakenner, bis zur Gegenwart fortgeführt. Der große russische Historiker hat in diesem wahrhaft monumentalen Werke die Quintessenz seiner Lebensarbeit gegeben, er hat dabei in vielem die Auffassung unseres Deutschen Alexander Brückner berichtigt oder vertieft und vor allem die Gesellschaft Rußlands, ihre historischen Grundlagen und ihre Wandlungen unter dem Einflusse der europäischen Ideen in großartiger Weise geschildert. Das Bild, das beispielsweise von Peter dem Großen entworfen wird, weicht in vielem ab von der populären, überlieferten Ansicht, die den Kulturbringer legendarisch verherrlicht hat; die Geschichte des russischen Bauerntums ist noch nirgends so eindringlich dargestellt worden wie in diesem Buche, aus dem wir künftig unsere Kenntnis der russischen Geschichte schöpfen werden — und daß diese Kenntnis immer wichtiger werden wird, weiß jeder, der die großen asiatischen Bewegungen beobachtet.

Mit diesen Werken ist unser Vorrat an sozialgeschichtlichen Arbeiten erschöpft. Gelegentlich erscheinen noch einige Editionen, die hierher gehören, wie die verdienstliche Weistümerauswahl des Heidelberger Rechtshistorikers KÜNSSBERG, die man gerade im Geschichtsunterricht der Oberklassen mit Nutzen verwenden kann, zumal ihr ein erklärendes Nachwort beigegeben ist (8). Wir nennen auch noch eine Veröffentlichung über das alte Dresden, die HAENEL und KALKSCHMIDT herausgegeben haben und die in Bildern und Dokumenten die Gesellschaft des XVIII. Jahrhunderts erstehen läßt — sehr amüsant übrigens diese Skizzen aus dem höfischen und dem bürgerlichen Leben eines geselligen und galanten Zeitalters! (9). Dies ist aber auch alles, was an sozialgeschichtlichen Werken vorliegt. Die Geschichtswissenschaft wird sich erst der

Aufgaben bewußt werden müssen, die hier ihrer harren. Und dies ist um so erstaunlicher, als außerhalb der zünftigen Historie der Sinn für Leben und Entwicklung der Gesellschaft sehr wach ist und die schöngeistige Literatur schon um die Jahrhundertwende gerade Gesellschaftsprobleme mit besonderer Vorliebe behandelt hat. Es ist daher auch kein Zufall, daß THEODOR FONTANE, als er in seinen 'WANDERUNGEN' mit den Historikern in Wettbewerb trat, auch sein Interesse für soziologische Fragen aus dem Gebiete des Romanes auf das der Wissenschaft übertrug; 'historische Essays' hat sie der Dichter selbst genannt. In der Neuausgabe, die die Söhne des Dichters soeben von den 'Wanderungen' gemacht haben (10/11), wird dies der Gegenwart besonders deutlich, wenngleich ich von meinem Standpunkte als Historiker aus bedaure, daß die Herausgeber im Interesse der Raumersparnis glaubten zu Kürzungen schreiten zu müssen; es ist zwar nirgends zu Eingriffen in den Text des Dichters gekommen, aber gerade viele historische Belege und Zitate, die — weil sie nicht geistiges Eigentum des Dichters waren — von diesem Standpunkte aus am leichtesten entbehrlich schienen, vermißt der Historiker doch recht ungern.

1. HEINRICH V. TREITSCHKE, DIE GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT. EIN KRITISCHER VERSUCH. HRSG. VON ERICH ROTHACKER. Halle, Niemeyer 1927. 90 S. 2.50 *RM*.

2. EDWARD ALSWORTH ROSS, DAS BUCH DER GESELLSCHAFT. ÜBERS. V. ROSE HILFERDING. Karlsruhe, Braun 1926. 596 S. 20 *RM*.

3. JOSEPH SCHUMPETER, THEORIE DER WIRTSCHAFTLICHEN ENTWICKLUNG. 2. Aufl. München, Duncker & Humblot 1926. 369 S. 14.50 *RM*.

4. RUDOLF QUANTER, SITTLICHKEIT UND MORAL IM HEILIGEN RÖMISCHEN REICHE DEUTSCHER NATION. Berlin-Pankow, Linser 1925. 480 S. 15 *RM*.

5. JACOB STRIEDER, JAKOB FUGGER DER REICHE. Leipzig, Quelle & Meyer 1927. 171 S. 6 *RM*.

6. LUDWIG RIESS, ENGLISCHE GESCHICHTE. Berlin, Nauck & Jüngling 1926. 359 S. 6 *RM*.

7. S. F. PLATONOW, GESCHICHTE RUSSLANDS. Leipzig, Quelle & Meyer 1927. 462 S. 22 *RM*.

8. EBERHARD V. KÜNSSBERG, DEUTSCHE BAUERNWEISTÜMER. Jena, Eugen Diederichs 1926. 164 S. 4 *RM*.

9. E. HAENEL UND E. KALKSCHMIDT, DAS ALTE DRESDEN. München, Hanfstaengl 1925. 316 S. 20 *RM*.

10. THEODOR FONTANE, WANDERUNGEN DURCH DIE MARK BRANDENBURG. Neuausgabe v. Theod. u. Friedr. Fontane. Stuttgart, Cotta 1925/27. 4 Bde.

11. THEODOR FONTANE, FÜNF SCHLÖSSER. Neuausgabe als Band 5 der 'Wanderungen'. Stuttgart, Cotta 1925. Zusammen 35 *RM*.

# NACHRICHTEN

## ALTERTUMSKUNDE

Nach dreißigjähriger, durch Krieg und Inflation vielfach unterbrochener Arbeit liegt jetzt der erste Band des *Wörterbuches der ägyptischen Sprache* vor, das im Auftrage der deutschen Akademien von *A. Erman* und *H. Grapow* herausgegeben wird. Die Anregung hierzu gab seinerzeit die Preußische Akademie der Wissenschaften, die dann die Zustimmung des Internationalen Orientalistenkongresses 1897 fand. Das bearbeitete Material umfaßt alle wesentlichen, bis zum Kriege erreichbaren Texte. Einzelheiten sollen in Ergänzungsbänden behandelt werden.

Einige Meilen östlich von Kairo hat der belgische Archäologe Jean Capart das *Erbbegräbnis des Petosiris*, eines Oberpriesters des Thot, entdeckt. Die Inschriften der Grabanlage berichten von dessen Lebenslauf, Reliefs und Malereien zeigen ihn und seine Familie bei ihren täglichen Beschäftigungen und stellen Begräbniszeremonien und Riten der Thotverehrung dar, die durch wertvolle Texte erläutert werden. Die künstlerische Ausstattung aus dem Beginn der ptolemäischen Ära läßt griechischen Einfluß deutlich erkennen.

Der griechische Kultusminister hat von Prof. Dr. Capps, dem Dozenten der grie-

chischen Sprache an der Princeton-Universität, die offizielle Mitteilung erhalten, daß nunmehr durch öffentliche Sammlungen der Betrag von 500000 Dollars aufgebracht worden ist. Mit diesen Mitteln sollen die geplanten *Ausgrabungen auf der Agora in Athen* in Angriff genommen werden. Prof. Capps teilte gleichzeitig mit, daß er im Juni nach Athen kommen werde, um mit der Regierung den endgültigen Vertrag abzuschließen und Dispositionen wegen der Arbeiten zu treffen. Außer diesen 500000 Dollars, die einer athenischen Bank als Treuhänderin übergeben werden, hat die Archäologische Schule der Vereinigten Staaten in Athen eine weitere Summe von 500000 Dollars zur Verfügung gestellt, die in den nächsten zwei Jahren dem Ausgrabungsfonds nach Bedarf zugeführt werden soll.

Der hochverdiente griechische Archäologe Prof. P. Kabbadias hat der Preußischen Akademie der Wissenschaften vorgeschlagen, die *Inschriften vom heiligen Bezirk des Asklepios bei Epidauros*, die er zumeist selbst ausgegraben hat, in Gemeinschaft mit der Akademie neu herauszugeben. Prof. Freiherr Hiller von Gaertringen hat sie in zweimonatlicher Arbeit aufgenommen; nur die Bauinschriften hat sich Kabbadias vorbehalten. Die Sammlung soll als ein Heft der kleineren Ausgabe des großen akademischen Werkes der Inscriptiones Graecae erscheinen.

Die deutschen, durch den Krieg unterbrochenen *Ausgrabungen in Pergamon* sind wieder aufgenommen worden. Geheimrat Dr. Theodor Wiegand (Berlin) ist mit Prof. Dr. Schede (Konstantinopel) daselbst eingetroffen, um mit einigen hundert Arbeitern das Werk fortzusetzen, für dessen Durchführung das erneute gute Verhältnis mit den zuständigen türkischen Stellen von wesentlicher Bedeutung sein wird. Es muß nunmehr z. B. das berühmte, im Mittelalter als Weltwunder gepriesene Heiligtum des Zeus Asklepios aus dem II. Jahrh. n. Chr. untersucht werden, auf das eine Säulenstraße von 1 km Länge hinführte.

Die Franzosen haben in den letzten Jahren Ausgrabungen durchgeführt, die bei *Apollonia in Illyrien* zur Aufdeckung eines interessanten Heiligtums führten. Man entdeckte einen unterirdischen Gang der zu einem Gewölbe mit Nischen leitete, und an dieser Stelle wurden verschiedene Marmorstatuen und andere Skulpturen, Satyrköpfe und Silenmasken sowie Säulenkapitelle ans Licht gefördert. Nach dem Bericht des Leiters der albanischen Ausgrabungen, *Léon Rey*, handelt es sich hier um eine Kultstätte der Nymphen, die nach dem Zeugnis des Strabon von den Bewohnern Apollonias besonders verehrt wurden. Das Heiligtum stammt aus der makedonischen Epoche, dem III. Jahrh. v. Chr.

Aus der arabischen Felsenstadt *Petra*, um die sich vor dem Kriege und noch in seinem Verlaufe auch deutsche Forscher bemüht haben, dringen Berichte aus englischer Quelle von einem unter romanhaften Umständen in unterirdischer Grotte durch einen Beduinen entdeckten, außerordentlich wertvollen *Goldschatz*, der einer dort arbeitenden archäologischen Kommission des Britischen Museums durch Zufall zur Kenntnis gekommen ist. Hervorgehoben werden daraus prächtig gearbeitete Kleinkunstgegenstände und ein Diadem aus der vorgeschichtlichen Zeit Kretas. Näheres wird zur Zeit noch geheimgehalten.

Nach einem Beschlusse der italienischen Regierung sollen *die beiden großen römischen Schiffe* gehoben werden, die *im Nemisee* liegen. Sie sind auf Befehl des Tiberius gebaut und mit kostbaren Einrichtungen versehen worden. Es ist der Vorschlag gemacht, den See teilweise trocken zu legen, denn man vermutet auf seinem Grunde auch zahlreiche Gegenstände aus den ehemaligen antiken Villen am Ufer. Die Schiffe sollen an Land gebracht und in einem dort zu errichtenden Museum aufgestellt werden.

Bei Erdarbeiten auf dem Rudolfplatz in *Köln* fand man große Mengen von Tongefäßen aus der Gründungszeit der Colonia Agrippina, die den keramischen Werkstätten *römischer Töpfer* entstammen. Man erwartet, noch auf die Reste der Öfen zu stoßen, in denen die Terrakotten gebrannt wurden.

Neben der von K. Watzinger und G. Weise herausgegebenen Schriftenreihe

'Tübinger Forschungen zur Archäologie und Kunstgeschichte' (Reutlingen, Gryphius-Verlag) erscheinen von jetzt ab '*Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*'; Herausgeber sind W. Schmid, J. Vogt, O. Weinreich. Das erste Heft (Stuttgart, W. Kohlhammer 1927) enthält eine Abhandlung von Friedrich Focke 'Herodot als Historiker' (59 S. gr. 8⁰. 4 *RM*), das zweite von Max Bernhard 'Der Stil des Apuleius von Madaura' (XII, 367 S. 23 *RM*).

**Im Alter von über 70 Jahren ist der emeritierte Heidelberger Professor der alten Geschichte *Alfred von Domaszewski* gestorben. Neben seinen Spezialuntersuchungen über das römische Heerwesen und seinen Arbeiten am Corpus inscriptionum Latinarum ist er besonders bekannt geworden durch seine Geschichte der römischen Kaiser.**

## DEUTSCHKUNDE

Eine wertvolle Erscheinung bildet das *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstiftes 1926* (Frankfurt a. M. IV, 441 S. gr. 8⁰. 10 *RM*). Zu den darin enthaltenen Abhandlungen haben u. a. beigesteuert F. Schultz, Die Göttin Freude. Zur Geistes- und Stilgeschichte des XVIII. Jahrh.; O. Walzel, Klopstock; R. Petsch, Die Geisterwelt in Goethes 'Faust'; F. Strich, Josef von Eichendorff. W. Pfeiffer-Belli berichtet über den im XVIII. Jahrhundert in Frankfurt wirkenden Theatermaler Giorgio Fuentes, O. Bacher über die deutschen Erstaufführungen von Mozarts 'Don Giovanni'. Zu diesen beiden Aufsätzen bringt das Werk beachtenswerte Abbildungen. Unter den bisher ungedruckten 'Quellen' erscheint ein französisches Stammbuchblatt Goethes für Johann Christoph Clarus vom 18. April 1764. In Clarus vermutet F. Cl. Ebrard den 'Pylades' aus Dichtung und Wahrheit (Anfang des 5. Buches). Drei zwischen Achim v. Arnim und Bettina 1817 und 1829 gewechselte Briefe veröffentlicht Irene Mosse-Forbes. Sie lassen einen tiefen Blick in das harmonische Eheleben der beiden tun. W. Pfeiffer-Belli teilt eine gelungene Parodie Kotzebues auf Schillers 'Würde der Frauen' mit, 'Würde der Hofräte'. Der von E. Beutler herausgegebene Jahresbericht gibt vor allem ein Bild der Tätigkeit des in den Ruhestand getretenen Leiters Prof. Dr. Heuer in der eingehenden Schilderung der Abschiedsfeier, die das Hochstift für den Scheidenden veranstaltete. Er berichtet ferner eingehend über die Entwicklung des Frankfurter Goethe-Museums im vergangenen Jahre. Unter dessen Neuerwerbungen steht an erster Stelle Tischbeins Porträtbild der Schwestern Friederike und Wilhelmine Oeser aus dem Jahre 1776.

Der *Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germanischen Philologie*, hrsg. v. d. Gesellschaft für Deutsche Philologie in Berlin. Jahrg. 46 N. F. Bd. 4. Bibliographie 1924 (Berlin, W. de Gruyter & Co. 1926. VIII, 237 S. gr. 8⁰. 16 *RM*) ist dem Andenken des verstorbenen Vorsitzenden der Gesellschaft, G. Roethes, gewidmet, dessen Leben und Schaffen der nächste Band eingehend würdigen soll. Der *Jahresbericht über die wissenschaftlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren deutschen Literatur*, hrsg. v. d. Literaturarchiv-Gesellschaft in Berlin, N. F. Bd. 4. Bibliographie 1924 (Berlin, de Gruyter & Co. 1926. XII, 171 S. gr. 8⁰. 15 *RM*) gedenkt ebenfalls einleitend dieses verstorbenen Ehrenmitgliedes der Literaturarchiv-Gesellschaft. Er verspricht für die Zukunft noch schnellere Arbeit als bisher; die Bibliographie von 1925 soll noch in diesem Frühjahr erscheinen. Für alle, die es angeht, sei auch hier die Mahnung wiedergegeben, die fettgedruckt dem eigentlichen Inhalt voransteht: Wer da säet, der wird ernten; Wer seine Abhandlungen sendet, der wird besprochen werden.

In Eisfeld ist eine *Otto-Ludwig-Gemeinde* gegründet worden, die ein Ludwig-Museum schaffen will. Der Garten und das Gartenhaus des Dichters sind von ihr erworben.

In Berlin wurde im Anschluß an eine Tagung von Hochschullehrern die Gründung einer *Nordischen akademischen Arbeitsgemeinschaft* beschlossen. Die Ge-

schäftsführung wurde dem Nordischen Institut der Universität Greifswald übertragen. Als Ziel dieser Arbeitsgemeinschaft wurde u. a. aufgestellt die Vertiefung der noch zu wenig gepflegten nordischen Studien durch Ausbau des Lektorenwesens, Ermöglichung von Studienreisen und Austausch von deutschen und skandinavischen Studenten.

## AUSLANDSKUNDE

An dem Neubau des *Stratford Memorial Theatre* (vgl. N. Jahrb. II 381) will sich Amerika mit der Summe von 1 Million Dollar beteiligen; Prof. Baker (Yale) unterstützt diesen Plan. So wird der neue Bau, dem auch sonst beträchtliche Mittel zufließen, eine künstlerisch und technisch vollendete Musterbühne werden können. Man möchte nur mit den zahlreichen Kritikern des Planes meinen, daß der Ehrung Shakespeares unter seinen Landsleuten an anderer Stelle und in anderer Weise mehr gedient werden könnte als durch einen Prunkbau in dem Provinzstädtchen.

Das i. J. 1925 eingesetzte *Indian Sandhurst Committee* hat jetzt einen interessanten Bericht zu der Frage des Offiziersersatzes aus Eingeborenen in der indischen Armee herausgegeben. Abneigung und Vorurteil der Inder auf der einen, ihre ungeeignete Schulvorbildung auf der andern Seite werden als die Hauptgründe angegeben für die Schwierigkeit, sie für Offizierstellen zu gewinnen. Die Regierung legt jetzt plötzlich großes Gewicht darauf, diesem Zustand abzuhelfen. Der vorgeschlagene Plan, zu dem die amtlichen Stellen sich freilich noch nicht geäußert haben, sieht eine schrittweise aufzubauende Durchdringung der indischen Armee in den Befehlsstellen mit eingeborenen Elementen vor, die in 25 Jahren die Hälfte aller Offizierstellen den Indern überlassen will.

*Tennysons Alterssitz Aldworth* bei Hindhead soll aus Mitteln einer von der 'Poetry Society' veranstalteten Sammlung angekauft und in ein staatliches Tennyson-Museum umgewandelt werden.

Das *Repräsentantenhaus* des nordamerikanischen Staates *Arkansas* hat ein Gesetz angenommen, nach dem der Unterricht in der Darwinschen Theorie in allen öffentlichen Schulen untersagt wird (!).

Eine für Wissenschaft und Schulpraxis gleich wertvolle Neuerscheinung ist das Büchlein '*Contemporary English*' von *W. E. Collinson* (Leipzig, B. G. Teubner 1927. 161 S. Geb. 5.60 *RM*). Es liegt in der Linie der Sprachbetrachtung, wie sie H. Spies (vgl. N. Jahrb. I 424) geübt hat, und bringt ein reiches und aus lebendigster Gegenwart geschöpftes Wort- und Phrasenmaterial, nicht in trockener Aufzählung, sondern eingefügt in den natürlichen Zusammenhang der Zeitabschnitte und Erfahrungskomplexe des Lebens. Der Verf. wählt den gerade für dieses Neuland methodisch ergiebigen Weg einer Darstellung seiner individuellen Sprache und Spracherfahrung. Wer das neueste Englisch wirklich verstehen will, wird hier reiche Belehrung finden.

Von *M. M. A. Schröers* bekannten '*Grundzügen und Haupttypen der englischen Literaturgeschichte*' (Sammlung Göschen; Berlin, Walter de Gruyter & Co.) liegt das 1. Bändchen in dritter, vermehrter Auflage vor. Text und Anmerkungen berücksichtigen die neueste Forschung und sichern dem Werkchen auch weiterhin seinen hervorragenden Rang.

Einen Hinweis verdient das Buch '*Synopses of English Fiction*' von *Nora J. Sholto-Douglas* (London, Harrap 1926. 392 S. 15/- net). Es gibt in anspruchsloser und knapper Form Inhaltsangaben zu 75 der berühmtesten englischen Romane von Robert Greenes 'Pandosto' (1588) bis zu Samuel Butlers 'The Way of All Flesh' (1903), dazu ein alphabetisches Verzeichnis aller Romanfiguren. Als Führer und Gedächtnisstütze beim Studium der Gattung kann das Buch ein willkommenes Hilfsmittel sein.

---

Der dänische Kritiker *Georg Brandes* ist hochbetagt gestorben. Seine Bücher über die französische Literatur, vor allem die Bände der 'Hauptströmungen der Literatur des XIX. Jahrh.', Voltaire, Anatole France, sind in Deutschland viel gelesen worden. Er war mit namhaften Franzosen

wie Anatole France und Georges Clémenceau lange befreundet. Während des Weltkrieges hat er viele französische Sympathien verloren, weil er sich nicht ganz auf die Seite Frankreichs stellte. Heute erwähnen die französischen Zeitungen seine Werke nur lau und schmollend oder gar nicht.

Eine neue Zeitschrift '*La Revue des vivants*' ist seit dem Jahre 1927 neu herausgekommen. Sie ist 'Organ der Generationen des Krieges'. Ihre erste Nummer brachte Aufsätze zu der Frage 'Italien und wir', ihre zweite ist betitelt 'Le rapprochement franco-allemand'. Sie enthält auf etwa 120 Seiten eine Reihe von Artikeln, die dieses Thema von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Geiste betrachten. Unter anderem werden erörtert: Die Zukunft des Dawesplanes, Deutsch-französische Wirtschaftsbeziehungen, Methoden der deutschen Diplomatie, Sport in Deutschland, Wissenschaftlicher Geist in Deutschland, Die Befestigungen der französischen Ostgrenze. Ein breiter Raum wird der 'Meinung der ehemaligen französischen Kriegsteilnehmer' überlassen. Sie sind im allgemeinen für Verständigung mit den ehemaligen deutschen Kriegsgegnern, machen aber mehrfach unerträgliche Vorbehalte. Die Aufsätze sind ein Zeitdokument, das deutsche Neuphilologen interessieren wird. Einzelnes wird als unerfreulich, einzelnes gar als kränkend empfunden werden, aber das Ganze klingt doch anders, als wir es früher von drüben zu hören bekamen. Man erkennt, wie außerordentlich schwierig eine wahre Verständigung ist, eine solche, die, wie der Dichter Valéry mit Recht bemerkt, zwischen den 'Hintergedanken' abgeschlossen werden muß.

Der Professor der Germanistik André Fauconnet, von dem 1923 eine Studie über Thomas Mann (im Mercure de France) und 1926 ein Essay über Oswald Spengler (im Verlag Alcan) erschienen sind, studiert im Mercure de France (1. Februar 1927) *Goethes 'Braut von Korinth'* und *Anatole Frances 'Noces Corinthiennes'*. Beachtlich ist diese Studie dadurch, daß sie als ein Zeichen der 'langsam fortschreitenden Demobilisierung der geistigen Kräfte' erscheinen möchte. Franzosen wie Deutsche haben in dem Weltkrieg der Versuchung nicht widerstanden zu zeigen, daß sie einander fremd seien bis in die letzten Tiefen ihrer Seele. Fauconnet stellt an dem Stoff der 'Braut von Korinth' dar, wie sich Goethe und Anatole France an einer Wegkreuzung vereinen, weil beide einen Stoff behandeln, der wie ein Symbol unserer ganzen Kultur erscheint (Heidentum — Christentum). Was France Goethe verdankt und was ihn von Goethe unterscheidet (Goethe: 'übernatürliche' Quellen des Tragischen; France 'natürliche') wird dargetan, und dann weitet sich die Studie zu dem kurzen Nachweis, daß die Idee der 'Noces Corinthiennes' sich im ganzen Lebenswerk des großen Schriftstellers wiederfindet, daß sie dessen Plan, Einheit und Tendenzen ausmacht. Auch Goethe habe stets das Problem: Heidentum und Christentum beschäftigt; sei es doch auch eine immer wieder auftauchende Frage der europäischen Kultur.

Die Bibliothèque nationale in Paris hat eine Ausstellung veranstaltet, die sie *Exposition du siècle de Louis XIV* nannte. Sie wurde in der Tagespresse wie in den Zeitschriften sehr beachtet und bot den zahlreichen Besuchern die selten sich findende Gelegenheit, in einem einzigen großen Saal eine Fülle von wichtigen Zeitdokumenten vereint zu sehen. Es war eine leçon de choses, die das Entzücken jedes Freundes der klassischen Zeit bildete. Unter zahlreichen Seltenheiten sei nur ein Beispiel genannt: das Register von La Grange, das an der Stelle aufgeschlagen war, wo der Tod Molières berichtet wurde. Im Vorraum war eine große Anzahl neuester Werke zum Studium des Jahrhunderts Ludwigs XIV. ausgestellt. Die lehrreiche Ausstellung verdankt ihre Entstehung, wie es scheint, nicht nur dem Wunsch, einem größeren Publikum eine bedeutsame Zeit in wichtigen Dokumenten vorzuführen, sondern auch dem Bedürfnis der großen Staatsbibliothek, sich Geldmittel zu verschaffen, da der Staat sie nicht ausreichend damit versorgt.

## GESCHICHTE

Der *16. Deutsche Historikertag* findet vom 18.—24. September in Graz, gemeinsam mit der Tagung des Verbandes Deutscher Geschichtslehrer, statt.

Ein *Institut für Heimatforschung* ist an der Universität Leipzig eingerichtet worden, dem neben Hermann Volz der Wirtschaftshistoriker Kötzschke vorsteht.

Die Freiburger *Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde* hat ihr 100jähriges Jubiläum gefeiert. Sie wurde gegründet von Karl von Rotteck und hatte in jener Zeit große Bedeutung für das Geistesleben Deutschlands, zumal für die Verbreitung historischer und politischer Interessen im Bürgertum. Später trug die Gesellschaft fast nur lokalen Charakter, bis in der neueren Zeit F. X. Kraus und H. Finke ihre Tätigkeit auf die Pflege strenger historischer Wissenschaft lenkten. Die von der Gesellschaft herausgegebene Zeitschrift steht im 40. Bande.

Das *Görresjubiläum* des vorigen Jahres hat auch den Plan einer Gesamtausgabe von Görres' Werken hervorgebracht; sie ist nunmehr gesichert und wird von W. Schellberg besorgt. Auch eine Görresfestschrift, von K. Hoeber herausgegeben, ist inzwischen erschienen (Köln, Bachem), mit wertvollen Beiträgen rheinischer Historiker. Aus der Flut der Görresliteratur ragt außerdem hervor die Studie von K. A. v. Müller über Görres in Straßburg (Stuttgart, Verlagsanstalt) und eine Dissertation von R. Reisse über die Weltanschauung des jungen Görres (Breslau, Müller & Seiffert).

Die *Wirren in Ostasien* haben bereits eine reiche historische Literatur hervorgerufen, aus der wir die dreibändige Geschichte Ostasiens aus der Feder des Heidelberger Sinologen Krause (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht) und die Schrift von W. Hagemann, Das Erwachen Asiens (Berlin, Germania-Verlag) besonders hervorheben.

Eine Sammlung von *Biographien berühmter Auslandsdeutscher* plant die 'Deutsche Akademie'; als Herausgeber wird Hermann Oncken zeichnen, der die Vorbereitungen zu dem Werke bereits in Angriff genommen hat.

*Ottokar Weber*, seit 1893 der Historiker der deutschen Universität Prag, ist gestorben. Er hat zahlreiche Arbeiten zur böhmischen Geschichte veröffentlicht und ist in weiteren Kreisen durch seine Überblicke zur neueren Geschichte bekannt geworden, die in der weitverbreiteten Sammlung 'Aus Natur und Geisteswelt' erschienen sind und die Zeit von Luther zu Bismarck behandeln, wobei dem Jahre 1848 noch ein besonderes Bändchen gewidmet wurde.

---

Die *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft* übergibt der Öffentlichkeit ihren *fünften Bericht*, der neben dem Geschäftsbericht einen umfangreichen Rückblick über ihre fünfjährige Betätigung in den verschiedenen Wissenszweigen sowie umfassendes Material über die von ihr in Angriff genommenen Gemeinschaftsarbeiten im Bereich der nationalen Wirtschaft, der Volksgesundheit und des Volkswohls enthält. Die Notgemeinschaft hat im Rechnungsjahr 1925/26 für die deutschen wissenschaftlichen Bibliotheken Auslandsliteratur zum Gesamtpreis von etwa 1 Million Mark beschafft und die Drucklegung von über 500 wissenschaftlichen Zeitschriften, Jahrgängen und Einzelwerken von insgesamt 12000 Bogen ermöglicht. Auf dem Gebiet der experimentellen Forschung wurden in dem genannten Jahr für 600—700 Einzelforschungen Apparate, Materialien und Versuchstiere geliefert. Ferner unterstützte die Notgemeinschaft etwa 200 Forschungsreisen, darunter eine Reihe größerer Expeditionen, und arbeitete durch 330 laufende Forschungsstipendien an der Sicherung des wissenschaftlichen Nachwuchses auf allen Forschungsgebieten. 5000 Anträge wurden seit dem Bestehen der Notgemeinschaft von ihr durch Bewilligung erledigt. In der Aufdeckung der großartigen römischen und vorrömischen Baureste in Trier erwuchs ihr eine besondere Aufgabe.

---

(10. Mai 1927)

# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG



HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES ILBERG

3. JAHRGANG 1927 / HEFT 4



LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER
## FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. J. Ilberg-Leipzig unter Mitwirkung von Privatdozent Dr. W. Flitner-Kiel · Oberschulrat Dr. W. Hübner-Berlin · Universitätsprofessor Dr. F. Knapp-Würzburg · Oberschulrat Dr. W. Lucke-Stettin · Hochschulprofessor Dr. F. Schnabel-Karlsruhe Studienrat Dr. E. Schön-Hamburg · Akademiedirektor Dr. K. Weidel-Elbing

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Jährlich 6 Hefte zu 8 Bogen. — Preis für das Halbjahr RM 12.—, für den Jahrgang RM 24.— Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Die für die Neuen Jahrbücher bestimmten Manuskripte sind an Prof. Dr. Johannes Ilberg, Leipzig S 3, Arndtstraße 53, zu richten.

Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückporto beigefügt ist. Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

---

Mitarbeiter dieses Heftes:

Studienrat Konrad Gaiser-Cannstatt · Oberstudiendirektor Dr. Gerhard Heine-Dessau · Studienrat Martin Kaubisch-Dresden · Univ.-Professor i. R. Dr. Friedrich Koepp-Göttingen · Oberschulrat Dr. Wilhelm Lucke-Stettin · Studienrat Dr. Hermann Reuther-Leipzig · Studienrat Dr. Eduard Schön-Hamburg · Univ.-Professor Dr. Friedrich Schürr-Graz · Studienrat Paul Wagner-Kassel · Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. Richard Wagner-Dresden · Akademiedirektor Dr. Karl Weidel-Elbing

---

Umschlag-Vignette von Professor Alois Kolb-Leipzig

---

Die 'Neuen Jahrbücher' wollen auch in ihrer neuen Gestalt die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nunmehr 100 Jahre hindurch dienen, *die Verbindung zwischen Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten.* Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften zu Leistende hinaus wollen sie die für die höhere Schule als Bildungsschule unerläßliche *Einheit des in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes* zur Darstellung bringen und das *für die Gestaltung des nationalen Lebens Wirksame* herausheben, um so die Erforschung der Vergangenheit zugleich fruchtbar zu machen für das tiefere Erfassen der Aufgaben der Gegenwart und Zukunft.

Die 'Neuen Jahrbücher' vereinigen künftig, der Ausgestaltung unseres höheren Bildungswesens folgend, *alle* ihm heute zugrundeliegenden *geistesgeschichtlichen Wissenschaftsgebiete*, die also, welche der Erforschung der *deutschen*, der wichtigsten anderen *europäischen Kulturen* und ihrer überseeischen Weiterbildungen, sowie der *antiken* als unerschütterlicher Grundlage aller heutigen dienen und die das Werden und Wesen der *Religion, Philosophie und Kunst* wie des *staatlichen Lebens* umfassen.

Den Inhalt bilden *Aufsätze*, ferner für die einzelnen Gebiete in regelmäßiger Folge erscheinende *Berichte* und kürzere *Nachrichten.*

---

# DAS PROBLEM DER DRITTEN DIMENSION IN DER GRIECHISCHEN FLACHENKUNST

Von Friedrich Koepp

Mit 4 Tafeln

Heinrich Wölfflins 'Kunstgeschichtliche Grundbegriffe' kann ein Archäologe nicht ohne Neid lesen. Ich meine da nicht den Neid, der sich in die Bewunderung einer dem eigenen Können überlegenen Leistung leicht mischt, sondern den dem Selbstgefühl schmeichelhafter erscheinenden Neid auf die unermeßliche Fülle des Stoffes, der in die Vorstellung ausmündet: 'Ja, wenn wir solchen Reichtum auch hätten, dann ...!'

In der Tat: der Abstand ist ungeheuer. Rodenwaldt hat davon gleich nach dem Erscheinen des Wölfflinschen Buches gesprochen[1]) — nur im Hinblick auf den Hauptgegenstand seiner Betrachtungen: 'Klassik' — ungern gebrauche ich den schrecklichen Ausdruck — und 'Barock'.

Fünf Begriffspaaren geht Wölfflin nach durch das Gebiet der drei Gattungen der bildenden Kunst: Malerei, Plastik, Architektur. Er verfolgt die Entwicklung vom Linearen zum Malerischen, vom Flächenhaften zum Tiefenhaften, von der geschlossenen zur offenen Form, vom Vielheitlichen zum Einheitlichen, von der absoluten zur relativen Klarheit. Aus der schier grenzenlosen Menge der möglichen Beispiele hat die Hand des Meisters eine sehr beschränkte Zahl ausgewählt, die dennoch genügt, um, im Verein mit den jedem Leser auch ohne Abbildung lebendig vor Augen stehenden nur genannten oder auch nicht genannten Meisterwerken, den Text anschaulich zu illustrieren und dem Verständnis zugänglich zu machen.

Die stolzesten Namen auf jeder Seite: Lionardo, Raffael, Michelangelo, Bramante und Bernini, Tizian und Tintoretto, Correggio und Velazquez, Dürer und Holbein, Rubens und Rembrandt — wer nennt sie alle! Und lauter Werke dieser Größten als Beispiele, sicher benannt alle, fest datiert die meisten: Landmarken gewissermaßen in dem unendlichen Meer des Geschaffenen, das uns diese zwei unbegreiflich, unheimlich fruchtbaren Jahrhunderte hinterlassen haben.

Was kann dagegen der Archäologe bieten? Was ist ihm geboten? Stolze Namen freilich auch hier, getragen von dem Ruhm der Jahrhunderte. Aber wo sind die Werke? Originalwerke, die sich mit den gefeierten Namen verbinden lassen, zählt man an den Fingern *einer* Hand. Und dann sind sie noch in Trümmern erhalten. Die Zuweisung der Kopien, deren Zahl oft den Ruhm eines Werkes zu bezeugen scheint, ist meist bestritten, ihre Treue stets zweifelhaft.[2]) Und so

1) Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft XI 432f.

2) Vgl. G. Lippold, Kopien und Umbildungen griechischer Statuen (München 1923) und dazu in diesen Jahrbüchern 1924 LIII 257f.

steht es mit den Werken der Plastik; mit denen der Malerei steht es schlimmer. Hier war die Zerstörung an sich unabwendbares Schicksal, das für alle Werke berühmter Meister sich erfüllt hat. Bei einer Mosaiknachbildung, wenn sich etwa eine erhalten hat, ist der Verlust, den die Nachbildung brachte, noch höher zu schätzen, als bei der Marmorkopie eines Bronzeoriginals. Nur aus *einer* Ecke der alten Welt und aus einem beschränkten Zeitraum scheint der Stoff uns reichlicher zuzuströmen, sehr reichlich sogar: aus den verschütteten Städten am Vesuv. Unschätzbarer Besitz, zeitlich festgelegt auf der einen Seite durch den Terminus ante quem der Katastrophe, nach der anderen Seite durch die Bauweise der Häuser, durch die Folge der Dekorationsstile einigermaßen bestimmbar — alles für seine Zeit ein erstaunliches Zeugnis für das Können der Stubenmaler einer Landstadt, in vereinzelten Fällen ergänzt durch erhaltene Bilder der Hauptstadt. Aber doch Werke von Meistern, die *wir* vielleicht eher Handwerker als Künstler nennen würden, deren Namen wir nicht nennen können und, wenn wir es könnten, sicherlich nicht nennen würden neben jenen Großen des XVI. und XVII. Jahrh. Bilder freilich, in denen Schöpfungen einer weit früheren Zeit, und darunter manches ruhmreiche Werk, weiterleben; — weitergegeben aber, von seltenen Ausnahmen abgesehen, ohne das Verantwortungsgefühl des Kopisten, aus denen das alte Gut nur durch mühsame Analysen und immer nur annähernd wiedergewonnen werden kann.

Doch noch aus einer anderen Ecke der alten Welt, aus vielen Ecken vielmehr, strömt uns reichlicherer Stoff zu, auf den wir einige Kenntnis der antiken Malerei gründen können: aus den Gräbern, die uns die bemalten Vasen bewahrt haben, die heute in fast grenzenloser Zahl die Museen füllen und von Jahr zu Jahr noch erheblichen Zuwachs erfahren. Aber wenn wir schon aus den Wandbildern Pompejis und selbst Roms nur zögernd Schlüsse ziehen mögen auf die Leistungen der großen Künstler, deren Namen uns überliefert sind, werden wir dann nicht erst recht Bedenken tragen, diese nach den Bildern bemalter Tongefäße uns vorzustellen? Nicht durchaus! Denn diese Vasenmalereien gehören zum Teil einer Zeit an, in der die große Malerei, Wandmalerei auch damals, sich in Technik und Können noch nicht allzu weit über die Stufe der Vasenmaler erhob, die übrigens auch zum Teil als Zeichner keinen Vergleich zu scheuen brauchen. Allmählich erst ließ die große Kunst das Handwerk zurück. Da sind dann freilich Schlüsse aus diesem auf jene nicht ohne Gefahr und nachweislich nicht selten zu ungunsten der großen Malerei zu Unrecht gezogen worden. So blieb auch die Reliefkunst, die eine Zeitlang der Malerei aufs engste verwandt war, allmählich hinter ihr zurück, um erst in später Zeit noch einmal erhebliche Anstrengungen zu machen, den Abstand auszugleichen — am erfolgreichsten vielleicht in den dekorativen Stuckreliefs und den von ihnen beeinflußten Marmorreliefs der hellenistischen und römischen Zeit.

Vor einer zu niedrigen Schätzung der Leistungen der großen Maler müssen uns vor allem die leider nur allzu spärlichen literarischen Nachrichten bewahren. Und doch auch hier: Was könnten wir besitzen, und was besitzen wir! Was bedeuten diese Splitter gegen den Reichtum, den jene andere Periode der Kunst

in Vasaris Biographien, in Lionardos 'Trattato' — um nur dies zu nennen! — besitzt!

Doch wir müssen uns eben bescheiden. Und vielleicht läßt sich auch aus Trümmern und — um im Bilde zu bleiben! — aus Bausteinen, die ihre ursprüngliche Form mehr oder weniger verloren haben, dennoch ein Bau errichten, der, trotz aller Lücken, standfest ist. Nur dürfen wir bei der Arbeit den Blick nicht allzu starr auf den aus so viel reicherem Material errichteten Bau Wölfflins gerichtet halten. Denn das ist ja eben die Frage, wie weit der Gang der Entwicklung im Altertum dem in der Neuzeit entsprochen hat.

Es ist nur die zweite der von Wölfflin aufgestellten 'Kategorien', die uns hier beschäftigen soll, und zu einem Übergreifen auf eine der anderen, das dort oft unvermeidlich und auch lehrreich war, werden wir geringeren Anlaß haben.

'*Fläche und Tiefe*' — Fläche *statt* Tiefe, das ist uns als antike Art so geläufig, daß wir uns wundern, bei Wölfflin, wo er von dem Streben zum Flächenhaften im XVI. Jahrh., von dem Wiederdahinstreben dreihundert Jahre später spricht, nichts von dem Einfluß der antiken Vorbilder, der doch eben zur 'Renaissance' gehört, an der zweiten Stelle nichts von dem Einfluß Winckelmanns zu hören. Aber 'die Antike' ist doch kein so einheitlicher Begriff, wie es der Nachahmung in jener Zeit schien. Es gab auch dort ein Mehr oder Weniger, ein Hinstreben, ein Abwenden, eine zeitweilige Rückkehr zu scheinbar Überwundenem, vermutlich auch ein Nebeneinander verschiedener Arten, dank der 'Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen' und der Abhängigkeit von Bedingungen des Zwecks.[1])

Nur von der '*Flächenkunst*' wollen wir sprechen, von Malerei und Relief; die Architektur bleibt außerhalb unserer Betrachtung.

Wir horchen auf bei Wölfflins ersten Sätzen; meldet sich da nicht gleich ein Unterschied unserer Aufgabe von der seinen? 'Wenn man sagt,' — so heißt es da (S. 80) — 'es habe eine Entwicklung vom Flächenhaften zum Tiefenhaften stattgefunden, so sagt man damit nichts Besonderes; denn es ist selbstverständlich, daß die Darstellungsmittel für den Ausdruck des Körperlich-Vollen und des Räumlich-Tiefen sich erst allmählich ausgebildet haben. Allein in diesem Sinne soll hier auch gar nicht von den zwei Begriffen gehandelt werden. Das Phänomen, das wir im Auge haben, ist jenes andere, daß gerade diejenige Kunststufe, die sich in den vollen Besitz der bildnerischen Raummittel gesetzt hat, das XVI. Jahrh., den flächenmäßigen Zusammenschluß der Formen als Grundsatz anerkennt, und daß dieses Prinzip der Flächenkomposition vom XVII. Jahrh. zugunsten einer ausgesprochenen Tiefenkomposition fallen gelassen wurde.'

Handelt es sich nicht für uns doch gerade um die erste Zeit des Suchens nach jenen Darstellungsmitteln? Ist die antike Kunst überhaupt jemals so wie das XVI. Jahrh. 'im vollen Besitz der bildnerischen Raummittel' gewesen? Und, wenn etwa auch sie zeitweilig auf Mittel, die sie schon beherrschte, wieder verzichtet haben sollte, ließe sich diese Erscheinung auch da, wo wir dem 'klassischen' Stil zuerst begegnen, auf einen Einfluß von außen her zurückführen, wie das bei

1) Vgl. dazu Kritische Bemerkungen zum römischen Relief in den Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil-Hist. Klasse 1926, 322f.





der klassischen Kunst des XVI. Jahrh. möglich ist — ohne daß freilich Wölfflin von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen scheint?

In der Frühzeit scheinen Malerei und Relief einander aufs engste verwandt. Hier wie dort begegnen wir Kühnheiten, bei denen die Kunst sich der Schwierigkeiten der Darstellung der Raumtiefe noch gar nicht bewußt geworden zu sein scheint. Man wagt, ein Viergespann, einen Reiter in Vorderansicht darzustellen.[1])

Hier wie dort ist freilich die Profilansicht die Regel. Auch so gesehen war ja ein Viergespann ein Gegenstand von ansehnlicher Tiefe. Aber man zeichnete wohl die Umrisse der Pferde einfach als parallele Linien und ließ die Tiere nur allenfalls den Kopf verschieden heben, so daß einer hinter dem anderen mehr oder weniger sichtbar wurde.[2]) Perspektivische Verkürzung sieht ja das Auge bei so geringem Entfernungsunterschied nicht. Der Größenunterschied bei Zweigespannen auf Dipylonvasen[3]) ist natürlich nicht aus perspektivischer Verkürzung zu erklären, sondern aus der Unmöglichkeit, bei dieser Silhouettenmanier das zweite Pferd auf andere Weise deutlich zu machen. Auch wenn hinter einem Viergespann, wie so oft, eine Figur steht, ist sie nicht perspektivisch verkürzt, und wenn auf dem Hauptbild des berühmten Berliner Amphiaraoskraters[4]) im Hintergrund ein Gebäude verhältnismäßig klein dargestellt ist, so geschah das nur, weil der Raum, nicht weil die größere Entfernung es so forderte. Selbst wo auf der Rückseite dieses Kraters drei, ja vier Gespanne hinter- oder vielmehr nebeneinander zur Darstellung kommen, wird der wachsenden Entfernung nicht Rechnung getragen. Hier gibt es eben noch kein Problem der Raumtiefe.

An ein Hauptgesetz der Perspektive werden wir erinnert, wenn wir auf einer 'protokorinthischen' Vase[5]) zwei Reihen einander kampfbereit gegenüberstehender Krieger so dargestellt sehen, daß die weiter zurückstehenden Paare einander näher zu stehen scheinen. Aber nur der Zwischenraum verkleinert sich, die Figuren selbst tun es nicht, und dem Vasenmaler kam es nur auf Deutlichkeit, nicht auf Richtigkeit an. Die würde ihn ja auch mit dem sogenannten 'Gesetz der Isokephalie' — der gleichmäßigen Höhe aller Köpfe — oder, da er von diesem 'Gesetz' auch nichts wußte, mit der eher gefühlten Verpflichtung, dem jedenfalls gehegten Wunsche der gleichmäßigen Füllung des Bildfeldes in Widerspruch gesetzt haben.

Dieser Wunsch war es auch, der bei hohem Bildfeld, wenn man nicht übermäßig große Figuren haben wollte, entweder zur Einteilung in Streifen — wie z. B. bei der sogenannten Françoisvase — oder zu einer anderen Verteilung der Figuren im Raum führte. Wir besitzen eine Anzahl von Vasen noch des V. Jahrh., auf denen die Figuren einer umfangreichen Darstellung unter Angabe von Gelände-

1) Vgl. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder 105/6 (= Reinach, Répertoire des vases peints II 58); Winter, Kunstgeschichte in Bildern (Heft VII) 199, 6; 198, 5.

2) Z. B. Conze, Melische Tongefäße, Tafel IV = Pfuhl, Malerei und Zeichnung III Abb. 108 = Meisterwerke griechischer Zeichnung und Malerei Tafel 2, 3. Damit zu vergleichen die Rinder auf dem delphischen Relief bei Winter, Kunstgeschichte in Bildern (Heft VII) 198, 4.

3) Monumenti dell' Instituto IX t. XXXIX/XL = Reinach, Répertoire I 190, 1 u. 2.

4) Monumenti X t. IV/V (= Reinach I 199); Pfuhl, Malerei u. Zeichnung Abb. 179 = Meisterwerke Tafel 9, 14 und oft.

5) Pfuhl, Malerei und Zeichnung Abb. 58; Meisterwerke Tafel 4, 5.

linien über die ganze Fläche hin, auf verschiedener Höhe stehend oder sitzend, verteilt sind, als ob sie sich an einem felsigen Abhang befänden. Zu dieser Gattung gehört vor allem der '*Argonautenkrater*' aus Orvieto in Paris[1]) (Taf. I). Etwas jüngerer Zeit gehört der *Theseuskrater* in Bologna[2]) an, und verwandt ist auch die Hauptdarstellung der wiederum jüngeren *Vase des Meidias* in London.[3]) Einer streifenartigen Anordnung näher stehen die Bilder der unteritalischen Prachtamphoren[4]), bei denen aber die zwei oder drei Streifen durch ein Gebäude in der Mitte zusammengehalten zu werden pflegen. In ähnlicher Weise bildet auf der Meidiasvase das Kultbild der Göttin den Mittelpunkt, um den der Vorgang zu ebener Erde sich abspielend zu denken ist — die Gespanne im Hintergrund, der Altar und die aufgescheuchten Gespielinnen der Leukippiden im Vordergrund. Von perspektivischer Verkürzung ist aber keine Rede. Daß die oberen Figuren weiter zurück stehen sollen, ist besonders deutlich, wo einzelne hinter den Felsen, auf denen die anderen stehen und sitzen, nur teilweise auftauchen, wie auf dem Theseuskrater das Gespann des Helios, auf dem Argonautenkrater der jugendliche Krieger hinter Athena. An eine solche Darstellung knüpfte das griechische Sprichwort *ϑᾶττον ἢ Βούτης* an: *ἐπὶ τῶν ῥᾳδίως γινομένων· τούτου γὰρ μόνον ἐφαίνετο* (auf einem Bild des polygnotischen Kreises) *τὸ κράνος καὶ ὁ ὀφϑαλμός, τὰ δὲ λοιπὰ ὑπὸ τοῦ ὄρους ἐκρύπτετο.*

Durch die Vorstellung eines Bergabhanges soll die sonderbare Perspektive, bei der die Figuren wie von einem sehr hohen Augenpunkt gesehen, doch ohne jede Verkürzung erscheinen, sozusagen gemildert werden; jene Vorstellung ist aber bei dem Theseusbild eigentlich sinnlos, da der Vorgang sich ja im Meeresgrund abspielt, so daß das Heliosgespann eigentlich über dem Meereshorizont, nicht über Felsen emporsteigen müßte. Bei dem Argonautenbild kann man sich den Abhang schon eher gefallen lassen; aber ein Zurückweichen des Grundes nach oben hin ist ja natürlich dennoch anzunehmen, nur minder stark, als wenn der Vorgang auf ebenem Boden zu denken wäre.

Daß diese Art von Perspektive, die doch eigentlich keine ist, nicht etwa auf die Vasenmalerei beschränkt ist, beweist uns z. B. das *Leukippidenbild* in dem Reliefries des *Heroons von Gjölbaschi-Trysa*[5]), bei dem die sonst meist getrennten Streifen zu beiden Seiten eines durch beide sich erstreckenden Gebäudes sichtlich als Vordergrund und Hintergrund zusammenzufassen sind (Taf. II).

---

1) Monumenti XI t. XXXVIII/IX (= Reinach, Répertoire I 226); Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei Tafel 108 (und dazu F. Hauser II 244—52) = Pfuhl, Malerei und Zeichnung Abb. 492 (vgl. Meisterwerke 56, 77); Robert, Die Nekyia des Polygnot (1892) 40. Auch sonst oft abgebildet.

2) Monumenti, Supplemento (1891) t. XXI; Pfuhl, Malerei und Zeichnung Abb. 590; Robert, Nekyia 41.

3) Furtwängler-Reichhold Tafel 8/9 (und dazu Furtwängler I 38—44); Pfuhl, Malerei und Zeichnung Abb. 593; Meisterwerke 76, 109.

4) Z. B. bei Buschor, Griechische Vasenmalerei Abb. 148; Monumenti VIII t. IX (= Reinach I 167); Monuments des nouvelles Annales 1836 pl. V (= Reinach I 235); Annali 1837 t. I (= Reinach I 258); Nouvelles Annales 1838 pl. B (= Reinach I 351); Archäolog. Zeitung 1843/44 T. 13 (= Reinach I 355); ebenda 1847 T. 2/3 (= Reinach I 363) u. a.

5) O. Benndorf, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa (Wien 1889) Tafel XVI.

Dieser Fries aber leitet uns hinüber in den Bereich der hohen Kunst des V. Jahrh. Denn vielfach sind seine Beziehungen zu der *Malerei des Polygnot* und *seiner Genossen.* Daß wir das zu erkennen vermögen, verdanken wir den zum Teil ungewöhnlich eingehenden literarischen Nachrichten über Bilder des polygnotischen Kreises. Zwei davon beschreibt uns ja Pausanias Figur für Figur — freilich in recht banausischer Weise, die uns von Verständnis für die künstlerische Leistung nichts spüren läßt: *das Unterweltsbild und die Zerstörung Ilions in der Lesche der Knidier in Delphi.*[1]) Nach dieser Beschreibung hat man die Gemälde im Bild herzustellen versucht — sehr verschieden zu verschiedenen Zeiten, heute für niemanden befriedigend. Ein gutes Stück Geschichte der Archäologie spiegelt sich in diesen Herstellungsbildern, deren wichtigste einmal in den Vorlegeblättern für archäologische Übungen zusammengestellt worden sind.

Kaum würde jemand dem Bild der Iliupersis, das der Graf Caylus um die Mitte des XVIII. Jahrh. stechen ließ und dem Doppelfries, den Otto Benndorf vor vierzig Jahren unter dem frischen Eindruck der von ihm aufgefundenen Friese von Trysa zeichnen ließ, die gleiche Grundlage zutrauen. Dazwischen liegen, um von anderen Versuchen zu schweigen, die verschiedenen Herstellungsbilder der Brüder Riepenhausen, von deren erstem bereits Goethe sagte: 'Man vergleiche die Riepenhausischen Blätter mit Versuchen des sonst verdienten Grafen Caylus, und man wird mit Vergnügen einen ungeheueren Abstand gewahr werden.' Nicht minder groß aber ist der Fortschritt, der dann Goethe selbst verdankt wird und auf die späteren Entwürfe der Brüder Riepenhausen wie auf die meisten folgenden von Einfluß gewesen ist. Fruchtbar ist vor allem sein Hinweis auf die antiken Vasen gewesen. Aber wir wissen freilich heute, daß man sich statt an die unteritalischen Prachtgefäße, an die Goethe wohl vornehmlich dachte, vielmehr an Vasen von der Art des Argonautenkraters von Orvieto zu halten hat, die auch der Zeit des Polygnot so viel näher stehen. Aber die Herstellungsbilder, die *Carl Robert* seinen beiden um diese Erkenntnis so verdienten und in ihrem Text so wertvollen Winckelmannsprogrammen von 1892 und 1893 beigegeben hat, beweisen, daß von der Erkenntnis dieses Anhalts bis zu einer Herstellung, die eines großen Malers würdig scheinen könnte, ein weiter Weg, ja vielleicht überhaupt kein Weg ist. Mancher hat gerade angesichts dieser öden Bilder der Resignation *Richard Schönes* zugestimmt, dessen feiner künstlerischer Sinn auf jede bildliche Herstellung verzichten wollte, um allenfalls in stillen Stunden eine Ahnung von der Größe und Tiefe polygnotischer Kunst in sich hervorzurufen, da eine Anschauung uns für alle Zeit versagt sei.

Zu wenig hatte Robert beachtet, daß der Beweiskraft rotfiguriger Vasenbilder durch ihre Technik gewisse Schranken gesetzt sind. Drängte doch diese Technik dazu, den Zusammenschluß der Figuren zu Gruppen zu meiden, den schon die schwarzfigurigen Vasen in weit höherem Grade, als jene rotfigurigen ihn zeigen, besessen haben. Mußte doch diese Technik auch zur stärksten Beschränkung des vegetabilischen Beiwerks führen, da es allzu mühsam war, die feinen

---

1) Pausanias X 25—31.

Zweige eines Baumes bei der Bedeckung des Gefäßes mit schwarzem Firnis auszusparen, wie das die Technik erforderte, während die ältere schwarzfigurige Malerei solches Beiwerk längst mit leichtem Pinsel hinzuwerfen verstand und deshalb nicht sparte.

Immerhin, die 'Kavalierperspektive' der Komposition dürfen wir von jenen Vasen entnehmen und finden in ihnen auch etwas von dem, was die Alten das 'Ethos' Polygnots nannten, mehr jedenfalls als auf gewissen anderen Vasen, auf die man neuerdings hingewiesen hat, um für die Bilder der polygnotischen Zeit ein größeres Maß von Freiheit in der Gruppierung zu erweisen, einen Fortschritt auch in der Lösung des Problems der Raumtiefe. Stärker aber als der Zusammenschluß einzelner Figurengruppen, den übrigens selbst die Interpretation der Beschreibung des Pausanias in einem oder dem anderen Fall in höherem Grade nachzuweisen vermag, als Roberts Herstellung zugestand, stärker als der Figurenzusammenschluß trieb in der Richtung der Lösung des Tiefenproblems die Darstellung von Architektur voran. Das sehen wir deutlich an den Bauwerken auf den unteritalischen Prachtvasen, sehen es auch schon an der erwähnten Leukippidenszene des Frieses von Trysa, wo das Gebäude in einer freilich nicht richtigen, aber beim Dach doch schon gute Beobachtung verratenden Übereck-Ansicht dargestellt ist. Wir dürfen annehmen, daß die Malerei, von der sich dieser Fries, wie gesagt, abhängig erweist, in der Durchführung der richtigen Beobachtung noch etwas weiter gegangen ist, während bei dem Fries die Richtigkeit unter der Einwirkung der Zusammensetzung aus einzelnen Blöcken und der gerade hier ja freilich gelockerten Streifenteilung gelitten hat. Auch ein Weihrelief wie das athenische, das *Frickenhaus* in seinem Aufsatz über das Herakleion von Melite veröffentlicht hat[1]), kann uns einen auch noch 'gefühlsmäßigen', aber doch schon besser geratenen Versuch perspektivischer Darstellung eines Bauwerks und damit einer Tiefenwirkung, an der die Figuren noch nicht teilnehmen, veranschaulichen.

Die Beobachtung der Erscheinung eilt natürlich der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit voraus; aber auch die theoretisch gewonnene Erkenntnis kann in der Praxis verleugnet werden, wofür uns Lionardo sowohl in Perspektive als in Koloristik lehrreiche Beispiele gibt.[2]) Es ist nicht ganz richtig, was *Hauser* sagt[3]), daß jeder Künstler den vollen ihm erreichbaren Fortschritt seiner Kunst ausnutzt.[4]) Freilich fügt Hauser selbst hinzu: 'sofern er nicht absichtlich archaisiert'; und so mag man vielleicht — meines Erachtens nicht mit Recht — 'archaisieren' nennen, wenn man bei den Figuren die Folgerungen vermied aus einer Erscheinung, der man bei Bauten schon ihr Recht mehr oder weniger zugestand; denn wenn hier und da einmal auf einem Vasenbild auch bei den Figuren dem Gesetz der perspektivischen Verkleinerung entsprochen zu werden scheint, so sind das so verschwindend wenige Ausnahmen, daß man sie nicht für beabsichtigt halten kann. Im allgemeinen dürfen wir allerdings annehmen, daß die Fortschritte, die wir

1) Athenische Mitteilungen XXXVI 1911 Tafel III 1 u. S. 122, 2.
2) Wölfflin, Grundbegriffe 55; 97; 211; 215.
3) Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei II 316.
4) Vgl. dazu Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften 1926, 328.

als bewußte bei Vasenmalern feststellen können, ein Minimum sind für das, was wir der gleichzeitigen großen Kunst zuzutrauen haben.

Je empfindlicher aber im weiteren Verlauf der Entwicklung die aus der Technik der Vasenmalerei sich ergebenden Hemmungen werden mußten, um so wertvoller sind uns einige *literarische* Nachrichten, die uns beträchtliche Fortschritte der großen Malerei in der Zeit nach Polygnot gerade auf dem Gebiet, das wir hier im Auge haben, erschließen lassen. Es sind die vielbesprochenen Nachrichten, die sich auf *Agatharchos von Samos* beziehen und auf *Apollodoros von Athen*, den man den 'Schattenmaler' nannte.

Von jenem berichtet Vitruv, daß er für Aischylos die Bühne hergerichtet (*scaenam fecit*) — ob als Maler oder als Architekt, bleibt ungewiß — und darüber eine Schrift verfaßt habe, die dann für Demokrit und Anaxagoras der Anlaß zu Schriften über Perspektive geworden wäre, und Plutarch erzählt, daß Alkibiades den Maler in sein Haus gelockt und dort eingesperrt und so ihn gezwungen hätte, es auszumalen. Durch die erste Nachricht dürfen wir uns hier nicht auf das schlüpfrige Gebiet der Bühnenausstattung locken, durch die zweite nicht zu übertriebenen Vorstellungen von der athenischen Wandmalerei in Privatbauten des fünften Jahrhunderts verführen lassen; ob die Schrift des Agatharchos von Perspektive handelte, ist durchaus ungewiß; aber wenn diese Schrift oder die Tätigkeit, über die er darin Rechenschaft gegeben haben mag, andere zu Schriften über Perspektive veranlaßt hat, so bedeutete seine Leistung doch gewiß in dieser Hinsicht irgendeinen Fortschritt. Nach ihm kam dann sein jüngerer Zeitgenosse *Apollodoros*. Mit den Lobesworten, die diesem Plinius widmet, könnten wir wenig anfangen; aber der Beiname 'der Schattenmaler' σκιαγράφος und seine Deutung bei Plutarch, der den Maler unter Athens berühmtesten Söhnen nennt, läßt uns weiter kommen. '*Primus gloriam penicillo iure contulit*' ist das eine Lob des Plinius — zu allgemein und sichtlich von nur bedingter Wahrheit; — '*primus species exprimere instituit*' lautet das andere Lob, für das sich eine Deutung erst ergibt mit der Deutung der σκιαγραφία. Diese scheint Plutarch uns zu geben mit den Worten: ἀνθρώπων πρῶτος ἐξευρὼν φθορὰν καὶ ἀπόχρωσιν σκιᾶς — die 'Abtönung des Schattens' soll er 'erfunden' haben, d. h. eine malerische Vervollkommnung der Schattierung, die uns vereinzelt selbst auf Vasenbildern schon des V. Jahrh. begegnet. Das war freilich ein Fortschritt in der Wiedergabe der 'Erscheinung' — so deutet man des Plinius '*species*'; — aber es war nicht alles, und das Aufsehen, das die Tätigkeit des Malers machte und das sich in der Dauer seines Ruhmes und dem stolzen Wort ausspricht, das er — nach anderer Überlieferung freilich ein anderer! — seinen Gegnern zugerufen haben soll: μωμήσεταί τις μᾶλλον ἢ μιμήσεται. Mit Recht hat man, wie ich glaube, angenommen, daß Apollodor seinen Gestalten auch durch *Schlagschatten* größere Lebendigkeit und eine ungewohnte Raumwirkung zu geben wagte.[1]) Ein 'Wagnis' das zu nennen wird uns weniger befremdlich sein, wenn wir hören, daß die Japaner auch da,

1) Vgl. E. Pfuhl, Apollodoros ὁ σκιαγράφος: Jahrbuch des Archäol. Instituts XXV 1910, 12—28; R. Schöne ebd. XXVII 1912, 19—23; wieder E. Pfuhl, ebd. 227—231 und 'Malerei und Zeichnung' II 674—678.

wo sie der Linearperspektive durchaus Rechnung tragen, doch ihre Bilder durch Schatten nicht 'beschmutzt' sehen wollen. Daß die rotfigurigen Vasenbilder den Schlagschatten nicht kennen, ist selbstverständlich und kann für die gleichzeitige Wandmalerei nichts beweisen. Aber es ist dennoch gewiß, daß Polygnot und seine Genossen den Schlagschatten nicht kannten — gewiß nicht am wenigsten durch den Beinamen und den Ruhm des Apollodor. Sicherlich würde uns überaus bescheiden erscheinen, was Apollodor mit belichteter und beschatteter Farbe und mit Schlagschatten zur plastischen Wirkung seiner Figuren und zur Raumwirkung seiner Bilder erreicht hat; den Zeitgenossen aber erschien es wie uns etwa vor Jahrzehnten der Impressionismus und gab ihnen Anlaß zum Widerspruch und vermutlich zu Weherufen über den Verfall der Kunst. So kam die '*Schattenmalerei*' zur Bedeutung einer bedenklichen und verwerflichen '*Scheinmalerei*'. In diesem Sinne begegnet sie uns mehrmals bei *Platon*. Wo er das Wort nicht in übertragener Bedeutung gebraucht, da scheint er freilich mehr die *Perspektive* zu bekämpfen als die Anwendung der Schattierung. Denn jene teilt mit der ihm verhaßten Sophistik die Kunst, das Große klein und das Kleine groß zu machen. Sein Eifern gilt zumeist der *Landschaftsmalerei* und ist uns ein wertvolles Zeugnis für die Existenz einer solchen zu dieser Zeit — weniger ein Beweis für das Kunstverständnis des Philosophen, mit dem es aber in Wirklichkeit vielleicht nicht ganz so schlimm stand, wie es unter dem Druck der philosophischen Grundanschauungen scheint, nach denen das 'Scheinbild' eines Dings auf der niedrigsten Stufe stehen mußte, von der höchsten, der Idee, am weitesten geschieden.[1])

Wenn damals, wie es im 'Kritias' heißt, 'die Erde und Berge und Flüsse und Wald und der ganze Himmel mit allem, was darüber hinzieht', Gegenstand der Malerei war, dann hatte sie freilich schon viel mehr gelernt, als Vasenbilder uns sehen und Bilderbeschreibungen uns ahnen ließen, wenngleich Platon sagt, daß wir es mit allen diesen Dingen nicht so genau nähmen, weil wir sie doch nicht genau kennten, während wir bei der Darstellung des menschlichen Körpers ganz andere Ansprüche stellten. Sollte da vielleicht durchklingen, daß die menschliche Gestalt, die der griechischen Kunst der Hauptgegenstand der Darstellung noch immer war, den Folgerungen aus der perspektivischen Erkenntnis, der perspektivischen 'Verunstaltung', wie es tatsächlich der Fall war, länger widerstrebte als Landschaft und Bauwerk?

Von den Bildern, auf die der Philosoph zielt, werden wir eine deutliche Vorstellung niemals gewinnen; aber in schwacher Spiegelung lassen uns doch die Fortschritte, einige der Fortschritte wenigstens, die die Malerei während Platons langer Lebenszeit unter dem Einfluß Apollodors und über ihn hinaus gemacht hat, einige Denkmäler erkennen, die ein glücklicher Zufall vor dem Schicksal der Gesamtmasse bewahrt hat. Ich meine die Bilder auf Marmortafeln aus Herculaneum und Pompeji, bei denen niemand bezweifelt, daß sie Kopien alter griechischer Bilder sind und sein wollen. Von ihnen läßt uns eines — der *Kentaurenkampf*[2]) —

1) Vgl. E. Pfuhl, Jahrbuch 1910 S. 19.

2) C. Robert, Kentaurenkampf und Tragödienszene. Zweiundzwanzigstes Hallisches Winckelmannsprogramm 1898; Pfuhl, Malerei und Zeichnung III Abb. 630 (vgl. II 686).

ein wenig Schlagschatten und nicht wenig Modellierung der Körper durch Schattierung erkennen, und zwar mit einheitlichem Lichteinfall von links, dabei aber eine noch ziemlich reliefmäßige Komposition, die kaum über das fünfte Jahrhundert herabweisen dürfte.

Das *Apobatenbild*[1]) ist in der Komposition weniger reliefmäßig, was durch die Vergleichung mit verwandten Reliefdarstellungen recht deutlich wird, bei denen die Pferde, obgleich ähnlich gestaffelt, doch stets mehr im Profil erscheinen und eine Vorderansicht des Kopfes, wie bei dem vordersten des Marmorbildes, sich schwerlich nachweisen läßt. Die Pferde des herculanischen Bildes erinnern stark, besonders durch ihre unnatürlich kleinen Köpfe, an die unteritalischen Vasen, wonach wohl die Zeit des hier nicht aufs beste kopierten Vorbildes zu bestimmen ist. Die Modellierung durch Schattierung ist deutlich. Daß Schlagschatten nicht nachweisbar ist, darf man vielleicht dem Erhaltungszustand oder der Kopie zuschreiben.

Sehr viel wichtiger als diese beiden Bilder ist in dem hier verfolgten Zusammenhang das leider unvollständiger erhaltene *Niobebild* aus Pompeji.[2]) Denn hier sehen wir in der vollkommen deutlichen, wenn auch grundrißmäßig kaum darstellbaren Architektur im ganzen richtige Perspektive und dürfen auch den Größenunterschied der Figuren nicht etwa der Hervorhebung der Hauptfigur zuschreiben; denn es läßt sich trotz der Verstümmelung der Tafel nicht verkennen, daß die Amme mit ihrem Schützling sich auf einem anderen Niveau befindet als Niobe selbst. Der bildmäßige Zusammenschluß läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Hier sind nicht in eine bereits perspektivisch dargestellte Architekturumgebung 'reliefmäßige' Figuren hineingestellt, sondern Figuren und Umgebung sind zu einem einheitlichen Bild gestaltet, dessen Original, vermutlich in erheblich größerem Maßstab — das Marmorbild ist nur etwa 40 cm hoch — und um so wirkungsvoller, nur im IV. Jahrh. entstanden sein kann, mit der berühmten Gruppe nicht nur durch den Gegenstand verwandt, aber keineswegs von ihr abhängig.

Ein viertes Marmorbild — dieses wiederum aus Herculaneum —, bekannt unter dem Namen 'Der müde Silen'[3]), geht auf ein Vorbild etwas späterer Zeit zurück: man denkt an einen auf der Akropolis von Athen als Weihgeschenk aufgestellten Pinax; denn dargestellt ist die Labung des ermatteten und dürstenden Silens durch die attischen Königstöchter, und auf der Akropolis wurde noch spät der Stein gezeigt, auf dem der Ermattete sich niedergelassen haben sollte. Die Darstellung atmet schon hellenistischen Geist. Leider ist die Tafel sehr verblaßt; aber das Erkennbare genügt, um den Eindruck einer höchst reizvollen, in sich

1) C. Robert, Votivgemälde eines Apobaten. Neunzehntes Hallisches Winckelmannsprogramm 1895; Pfuhl aO. III Abb. 631 (vgl. II aO.).

2) C. Robert, Niobe. Ein Marmorbild aus Pompeji. Postumes vierundzwanzigstes Hallisches Winckelmannsprogramm 1903; Pfuhl aO. III Abb. 652 (vgl. II 783 u. 793f.); Meisterwerke Tafel 85, 12. Unsere Abbildung (Taf. III 1) war auch schon dem in diesen Jahrbüchern XXVII (1911) abgedruckten Vortrag Pfuhls über die griechische Malerei (Tafel III 9) beigegeben.

3) C. Robert, Der müde Silen. Dreiundzwanzigstes Hallisches Winckelmannsprogramm 1899; Pfuhl, Malerei und Zeichnung III Abb. 665 (vgl. II 832 u. 837).

geschlossenen, auch die Tiefe beherrschenden Szene zu sichern. Rechts auf einem Felssitz der Silen und von hinten sich zu ihm niederbeugend und das Trinkhorn an den dürstenden Mund haltend die eine der Schwestern, die andere gegenüberstehend, an das Reittier des Silens gelehnt und zu ihm herabblickend, den Esel, der in Verkürzung zu sehen ist, teilweise verdeckend. Ein kleines Götterbild auf hohem Sockel zwischen den beiden Gruppen und ein Baum ganz zur Rechten, der mit seinen Ästen den Raum über dem Sitzenden und der sich Niederbeugenden ausfüllt, tragen zum Eindruck der Raumtiefe nicht wenig bei.

Den Marmorbildern lassen sich die schon von Winckelmann gerühmten *Naïskosbilder aus Herculaneum* anreihen, die, auf Stucktafeln gemalt, in den Wandputz eingelassen werden sollten:[1]) auch sie zweifellos Kopien älterer Bilder, aus der gleichen Zeit etwa wie das Niobebild, die ältesten 'Interieurs', die wir besitzen, unter sich in der Komposition verschieden, alle aber die 'Räumlichkeit' beherrschend. Bei dem '*Musikbild*' ist die Raumtiefe durch Architektur und zwei kleiner dargestellte Figuren im Hintergrund deutlich gemacht, und die drei Hauptfiguren im Vordergrund erscheinen zwar in *einer* Raumschicht, und zwei davon vor dem neutralen Hintergrund einer Scherwand, sind aber doch jede für sich 'stark räumlich gesehen' und bildmäßig zusammengeschlossen. Noch freier und leichter beherrscht das *Schauspielerbild* (Tafel IV 1) die Räumlichkeit. 'Die Einfachheit seiner Kunstmittel', die ohne die Hilfe der Architektur den Raum zur Empfindung bringen, nennt Pfuhl 'fast raffiniert, jedenfalls geistreich und graziös'.

Doch da diese Bilder alle nur als Kopien gelten können und ein Zweifler ihre 'Räumlichkeit' vom Kopisten hineingebracht oder doch verstärkt finden könnte, ist es sehr willkommen, daß uns ein Fund neuerer Zeit ein griechisches Original beschert hat, das freilich etwas späterer Zeit angehört, aber als ein bescheidenes Erzeugnis des Handwerks das gleiche Können im Bereich der höheren Kunst nicht erst für seine eigene, sondern für eine gewiß nicht unerheblich frühere Zeit zu bezeugen scheint. Es ist eine der vielen gemalten Grabstelen, die uns, neben solchen in Relief, der erstaunliche *Massenfund von Pagasai*, dem Fund des pergamenischen Altars oder der Grabdenkmäler von Neumagen vergleichbar, geschenkt hat, durch die frühe Verbauung, wie in den beiden anderen Fällen, in ungewöhnlicher Erhaltung, hier auch der Farben. Unter der ersten Fundmasse, die sich später noch erheblich vergrößern sollte, weitaus das wichtigste Stück, hat es dieser Grabstein der Hediste als 'die Stele der Wöchnerin' alsbald zu einer gewissen Popularität gebracht.[2]) (Taf. III 2).

Wir sehen ein ergreifendes Stimmungsbild: die sterbende junge Mutter auf ihrem Schmerzenslager, an dessen Fußende der Gatte saß, von dem nur der Kopf, auch dieser nicht vollständig, erhalten ist. Angstvoll oder kummervoll — so dürfen wir wohl den, wie immer auch noch in dieser Zeit, nicht nur durch die Schran-

1) Zwei abgebildet bei Pfuhl, Malerei und Zeichnung III Abb. 653f., ein drittes bei Herrmann, Denkmäler der Malerei Tafel 3. Zu allen vier Pfuhl aO. II 785 u. 794.

2) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική 1908 Tafel 1; Pfuhl, Malerei und Zeichnung III Abb. 748 (dazu II 901f. u. 907). Vgl. Rodenwaldt, Athen. Mitteilungen XXXV 1910, 118ff.

ken des Könnens zurückgehaltenen Ausdruck durch die Phantasie verstärken — blickt er auf die Sterbende. Der Raum, in dem sich das Lager befindet, ist durch halbhohe Scherwände, wie sie uns durch pompejanische Bilder vertraut sind, von dem hinteren Teil des Gemaches geschieden. Zwischen den von beiden Seiten in ungleicher Länge vortretenden Mauern und den an ihrer Stirn aufragenden und die Decke des Zimmers tragenden Pfeilern bleibt ein freier Durchgang, fast von der halben Breite des ganzen Bildes, in dem man eine ältere Frau von rechts herantreten sieht, die das Neugeborene auf den Händen trägt. An der Rückwand des Gemachs aber erblickt man eine halbgeöffnete Tür und in ihrer Öffnung ein Mädchen, dessen besorgte Frage man zu hören meint.

Anders als die meisten, in der Regel ja recht typischen Grabmalbilder erscheint dieses für den Sonderfall erfunden zu sein und erzählt uns individuelles Menschenschicksal. Dem Epigramm überläßt es nur die Nennung des Namens und die Mitteilung, daß das Kind, das der Mutter das Leben kostete, sie ins Grab begleitet hat. Selbst der Raum, in den die Figuren gestellt sind, macht eigentlich keinen typischen Eindruck und scheint für diese Szene gestaltet zu sein. Jedenfalls sind die Figuren mit ihm zu einem geschlossenen Bild verwachsen, nicht weniger als bei irgendeinem pompejanischen Innenbild.

Die Denkmäler, die wir kennen gelernt haben, genügen zum Beweis dafür, daß die einst von Rodenwaldt[1]) vertretene Anschauung, wonach die Darstellung der Raumtiefe in der Malerei erst eine Errungenschaft der römischen Kunst gewesen wäre, der griechischen Kunst nicht gerecht wird. Rodenwaldt selbst hat diese Meinung längst aufgegeben; aber bei anderen scheint sie noch wirksam zu sein, und vor kurzem ist sie durch Sieveking und Weickert wenigstens für das Relief mit Nachdruck wieder aufgenommen worden.[2]) Die Veranschaulichung der Raumtiefe soll auf einer Sonderbegabung der Italiker beruhen, die sich nur zeitweilig durch den Einfluß der griechischen Kunst im Verlauf der Kaiserzeit habe zurückdrängen lassen. Wenn das Relief an 'Räumlichkeit' hinter der Malerei zurückblieb, so wäre das begreiflich. Daß aber der räumliche Zusammenschluß auch dem griechischen Relief nicht fremd war, läßt sich zeigen — bietet ihn nicht, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, schon die Eberjagdszene des 'lykischen' Sarkophags aus Sidon[3]) in fast vollkommener Weise? Und daß wir in ihm nicht einen Sonderbesitz der römischen Kunst zu sehen haben, ist doch auch durch die gegen Rodenwaldts einstige These gerichtete, auf die Malerei beschränkte Beweisführung hinlänglich dargetan worden. Aber es bleibt die Gewißheit, daß die hellenistische Kunst, in Malerei und Relief, nach ihrem Übergang nach Rom — um nicht zu sagen: 'nach Italien', wo sie ja längst war und zum guten Teil zu Hause war — auf dem schon vorher betretenen Weg immer vollkommenerer Erfassung der Wirklichkeit fortgeschritten ist, sei es nur unter dem Antrieb der Forderungen ihrer römischen Brotherren, sei es auch infolge der Teilnahme itali-

1) Die Komposition der pompejanischen Wandgemälde. Berlin 1909.

2) Vgl. darüber Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1926, 322ff.

3) Hamdy Bey u. Th. Reinach, Une nécropole royale à Sidon (Paris 1892) Tafel 16.

scher Künstler, deren Begabung von der gleichen Geistesrichtung abhängen mochte, die auch jene Forderungen bestimmte. Und damit bleibt die Ungewißheit, wie viel von dem Können und auch von dem Wollen, das die Wandbilder der Kaiserzeit uns erkennen lassen, auf einer in die hellenistische Zeit zurückreichenden Überlieferung beruht, wieviel wir den pompejanischen und römischen Meistern zuzuschreiben haben, deren technische Leistung auf alle Fälle bewundernswert genug bleibt.

Die Art der Probleme, die uns hier gestellt sind, und deren Lösung nur ganz allmählich, nur den vorsichtigsten Händen und niemals anders als annähernd gelingen kann, möge zum Schluß ein einziges Beispiel veranschaulichen, das uns zugleich eines der hervorragendsten Gemälde Pompejis ins Gedächtnis ruft.[1])

Das Bild der *Casa del poeta tragico*, das die *Entlassung der Briseis durch Achill* darstellt, gehört zu denen, die auch vor Rodenwaldts Kritik[2]) (Taf. IV 2) die Ahnenprobe hellenischen Adels bestanden haben — bestanden freilich mit dem Opfer der Verkennung seiner Raumwirkung, mit der Beschuldigung der 'Umgehung des Raumproblems', durch die auch das Zeugnis des Mosaikbildes der Alexanderschlacht entkräftet werden sollte. In dem niedrigen Augenpunkt und der Zusammendrängung der Figuren ist eine Verwandtschaft mit jenem Meisterwerk hellenistischer Malerei ohne Zweifel zu erkennen. Aber fast noch leichter als dort läßt sich hier zeigen, daß es sich hier keineswegs um eine 'Umgehung' des Raumproblems handelt, sondern um eine ganz anerkennenswerte Lösung. Vielleicht hat zuweilen die Bewunderung etwas viel in das Bild hineingesehen; aber niemand kann leugnen, daß es zu den eindrucksvollsten der uns erhaltenen Wandbilder gehört und ein glänzendes Zeugnis für die Höhe der antiken Malerei ist, als Kopie und nach der Vorstellung, die diese uns von dem Urbild vermittelt.

Man könnte es nun eine Ironie des Schicksals nennen, daß derselbe Forscher, der diesem Bild, trotz aller Bewunderung, die rechte Tiefenwirkung absprechen wollte, wenige Jahre später auf eine bis dahin nicht beachtete Einzelheit aufmerksam machen mußte, die das Streben zum mindesten nach einer ganz starken Tiefenwirkung, nach einem Fernblick zu beweisen scheint.[3]) In der linken oberen Ecke, wo man neben dem Zelt des Achill nichts als leeren Bildgrund sah, ist vielmehr das Meer dargestellt und auf ihm drei hintereinander gestaffelte Schiffe, nur mit dem Heck sichtbar, im übrigen von dem Zelt verdeckt. Man mag den Widerspruch tadeln, der zwischen dem niedrigen Augenpunkt, von dem die Figuren gesehen sind, und diesem hohen Horizont klafft, man mag auch die Staffelung der Schiffe bemängeln, die nur unter Voraussetzungen, die dem Maler sicher fern lagen, als einigermaßen richtig gelten könnte: aber das *Streben* nach solchem Fernblick beweist doch gewiß, daß dieser Künstler das Raumproblem nicht 'umgehen' wollte. Nun hat freilich gerade Rodenwaldt in nicht wenigen Fällen nachgewiesen, daß Figuren griechischer Tafelbilder durch die pompejanischen Maler in land-

1) Herrmann, Denkmäler der Malerei Tafel 10; Pfuhl, Malerei und Zeichnung III Abb. 655 (dazu II 786 u. 794); Meisterwerke Tafel 88, 122 u. oft.

2) Komposition der pompejanischen Wandgemälde S. 200f.

3) Rodenwaldt, Römische Mitteilungen XXXV 1920, 19f.

schaftliche Hintergründe versetzt wurden, die nicht nur den Originalen völlig fremd waren, sondern auch zu der Kompositionsweise des Figurenbildes in krassem Widerspruch standen. So könnte man auch diesen Ausblick für einen Zusatz des Kopisten halten. Aber diesen Ausweg lehnt nun in unserem Fall Rodenwaldt selbst aus einem triftigen Grunde ab. Die Schiffe erscheinen nämlich an derselben Stelle neben dem Zelt des Achill auf dem ersten Briseisbilde der berühmten *Iliasfragmente der Ambrosiana*[1]), und dieses Bild steht mit dem unseren in einem unleugbaren, wenngleich durch die sonderbare Arbeitsweise des Illustrators verdunkelten Zusammenhang. Da nun die Bekanntschaft des schwerlich vor dem vierten Jahrhundert denkbaren Illustrators mit unserem Bild selbst ausgeschlossen und eine mittelbare Abhängigkeit von ihm fast ebenso unmöglich ist, so kann nur gemeinsame Abstammung von einem älteren Bild, von dem Original also des uns erhaltenen, in Frage kommen, für das dann auf solche Art dieser Versuch eines Blicks in die Ferne auch durch den Illustrator bezeugt würde.

Mit Recht schreibt Rodenwaldt einem solchen Versuch bei einem Bild noch des vierten vorchristlichen Jahrh. die allergrößte kunstgeschichtliche Bedeutung zu, betont dabei freilich die Unvollkommenheit des Gelingens. Aber wenn auch nur der Wille für so frühe Zeit erwiesen ist, so wäre es doch wahrhaftig sonderbar, wenn Jahrhunderte nicht ausgereicht haben sollten, der griechischen Kunst zu dem Willen auch das Gelingen zu bringen, soweit solches der antiken Kunst überhaupt beschieden war. Auf jeden Fall empfangen die Bemühungen, aus der Fülle dessen, was uns in den vom Vesuv verschütteten Städten an Malerei erhalten ist, das hellenische Erbe auszuscheiden, durch solche Beobachtungen und Erwägungen eine starke Ermutigung, ohne daß die Hinweise auf früher nicht gesehene Schwierigkeiten und Möglichkeiten ihre warnende Wirkung verlieren dürften.

Im Fortgang der Forschung wird sich — davon bin ich überzeugt — die neuerdings oft so weit aufgerissene Kluft zwischen griechischer und römischer Kunst wieder einigermaßen schließen. Wir werden wieder mehr eine einheitliche Entwicklung zu überschauen meinen, auf die indessen natürlich *Rom* ebensowenig ohne Einfluß geblieben ist wie etwa einige Jahrhunderte vorher die Forderungen der hellenistischen Fürsten und ihrer aufblühenden Residenzen.

Erst während des Druckes dieses Aufsatzes kam durch die Güte des Verfassers die in den Römischen Mitteilungen (XLI 1926) erscheinende Arbeit von *Hans Diepolder* 'Untersuchungen zur Komposition der römisch-campanischen Wandgemälde' zu meiner Kenntnis.

1) Homeri Iliadis pictae fragmenta Ambrosiana ed. Ceriani et Ratti (Mailand 1905).

zahmere Beamten, duldsamere Pfaffen, mäßigere Zölle und Mauten, weniger Fronen und Wildpret finden möchten.'

Die politische Misere des seiner Auflösung entgegensiechenden heiligen römischen Reichs deutscher Nation kann nicht besser gekennzeichnet werden als durch den resignierten Pessimismus dieser Auslassung eines der begabtesten Publizisten seiner Zeit, W. L. Wekhrlins, in seinem 'Grauen Ungeheur'.[1] Der vielgliedrig schwerfällige Organismus dieses 'Reichs' hatte sich ja gelegentlich noch einmal zu einigermaßen einheitlicher Aktion in Bewegung gesetzt; aber die Erfahrungen, die man dann machte, im Siebenjährigen Krieg z. B., offenbarten erst recht die innere Brüchigkeit des überalterten Systems. Denn keinerlei nationale, nicht einmal eine lokalpatriotische Erregung oder gar Begeisterung stand hinter den Unternehmungen der Reichsstände, die ihre Kontingente nur mit Mühe und unvollkommen genug zusammenbrachten, und man weiß, mit welch beschämenden und empörenden Mitteln das manchmal geschah. Nationalpolitisches Denken kannte der Untertan längst nicht mehr; das Kriegführen der Fürsten dünkte ihn ein bösartiger Wahn, dem sich entgegenzustemmen als ein Gebot berechtigter Notwehr erschien; und viele politisch fähige Köpfe verbrauchten ihre beste Kraft in den Kämpfen für die Sicherstellung der Freiheit des Bürgers gegen die Zugriffe fürstlicher Willkür.

Wenn aber hier über das Nächstliegende hinaus nichts zu hoffen stand, politischer Patriotismus wohl gar als gefährliche 'heroische Schwäche' erschien, andererseits aber doch die Sehnsucht nach reineren und größeren Verhältnissen lebendig war: wo hätte sich eine solche Sehnsucht anders ansiedeln sollen als entweder in romantischer Begeisterung für die Kraft und Größe der alten Teutschen oder aber im Bereich des allgemein Menschlichen und des Geistig-Kulturellen? Und in der Tat: gerade auf letzterem Gebiet, in der bunten Fülle vielgestaltigen Lebens, im Reichtum an farbiger Individualität des Menschlichen, in der sinnenfrohen Wirklichkeit erdverbundenen Daseins, in dem zur Natur gewordenen Gefühl für innere und äußere Freiheit im Bereich des Bürgerlichen: hier lag, wie es V. Hehn in dem Einleitungskapitel seiner 'Gedanken über Goethe' unübertroffen dargestellt hat, die Stärke des Südens. Und das ist nun die Frage: haben die Oberdeutschen — denn von diesem Teil des Römischen Reichs, genauer von seinen schwäbischen Gebieten, soll hier die Rede sein — deren reichere Menschlichkeit so viele Elemente echter Humanität einschloß, die in ihrer Lebensauffassung das gerade Gegenteil der streng zu Staatsbürgern geschulten Untertanen Friedrichs waren, die von Nationalismus nichts wußten, wohl aber ein ausgeprägtes Heimatgefühl besaßen: haben sie die unerhörte Erscheinung und das 'militaristische' Auftreten des preußischen Königs als einen äußersten Widerspruch zu ihrer eigenen Art empfunden? Haben sie in den Kriegen, die Österreich und das Reich gegen ihn führten, nicht doch, auch wenn sie äußerlich gleichgültig schienen, den Austrag eines tiefbegründeten Gegensatzes gesehen — des Gegensatzes, den man später mit dem Schlagwort 'Weimar gegen Potsdam' gekennzeichnet hat?

---

1) 12 Bde., 1784/7; das Zitat Bd. 5, S. 220ff.

Aber es ist gefährlich, die Dinge vom Standpunkt des Heutigen aus anzusehen, für den die Gestalt des großen Königs ein Symbol geworden ist, in das alle Erfahrungen der durch ihn eröffneten und durch den Aufstieg der Militärmacht Preußen bestimmten neuen Epoche unserer Geschichte eingegangen sind und nun ihrerseits das Urteil beeinflussen. In Wirklichkeit liegt die Sache anders und interessanter.

Der Stammesstolz der Schwaben beginnt sich gerade damals allerdings kräftig zu regen. Aber er richtet seine Abwehr durchaus nicht in erster Linie gegen das starke, junge Preußen, das im Norden den politischen Horizont so drohend blockierte. Daß man politisch so sehr im Hintertreffen war, war wohl auch schmerzlich; daß man es aber auch auf geistigem Gebiet sein sollte, das wurmte die Schwaben und die Oberdeutschen überhaupt noch viel mehr. Aber es war nicht wohl abzustreiten; der Norden hatte mit der Philosophie und Theologie der Aufklärung, mit der neuen Ästhetik und Literatur in raschem Anlauf einen großen Vorsprung gewonnen, und Nicolai z. B. in seiner Allgemeinen deutschen Bibliothek versäumte keine Gelegenheit, den Oberdeutschen bemerklich zu machen, daß die Gegenden, deren Reichsarmeekontingente bei Roßbach so schmählich davongelaufen waren, offenbar auch zu dem stürmisch vorwärtsdrängenden Heer des Geistigen kein achtbares Aufgebot zu entsenden hätten, oder daß doch jedenfalls diejenigen, die es wagten, wenigstens ein schwaches Lichtlein anzuzünden in der ägyptischen Finsternis, den größten Anfeindungen ausgesetzt seien. Er konnte freilich auch auf Dinge hinweisen wie die Schwierigkeiten, mit denen die 1759 gegründete Münchener Akademie zu kämpfen hatte, oder wie den gewaltigen Streit um die Frage der Realität von Hexenschädigungen und Teufelsbesitzungen, dessen Lärm, immer wieder auflebend, durch Jahre hindurch Tirol, Bayern und Schwaben erfüllt hatte[1]); und so genial überlegen und ins allgemein Menschliche gehoben Wielands Satire von den Abderiten war, so war es auf der anderen Seite doch auch niemand verborgen, wo der Biberacher Kanzleidirektor die Modelle zu seinen Schilderungen gefunden hatte. 'Während im nördlichen Deutschland die Schriften Wolfs und ähnlicher Gelehrten einiges Licht angezündet hatten, schlummerte im Süden noch alles ...'. und es herrschte sogar teilweise 'eine unermeßliche Tiefe in Absicht auf Kultur des Geistes': so bekannte ein Lorenz von Westenrieder freimütig.[2]) Nichtsdestoweniger aber fühlte man doch auch umgekehrt sehr stark, daß gerade in diesen erst langsam in den neuen Tag hineinwachsenden Gegenden noch Kraft genug auch zu den erstaunlichsten 'Schwabenstreichen' verborgen liege, und Bayern und Schwaben wehrten sich mit zusehends wachsender Energie gegen die ironische Geringschätzung, mit der die Berliner und Leipziger Kritik über sie hinweggeht. Schubart z. B. eifert in

1) Vgl. Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern, Stuttgart 1896, S. 300ff.; Fieger, P. Don F. Sterzinger, München und Berlin 1907, S. 91ff; eine eigene Untersuchung des Verf. über Schubarts Eingreifen in den Teufelsstreit wird demnächst im Euphorion erscheinen.

2) L. v. W., Beyträge zur vaterländischen Historie, München 1788, I 349 und Baierische Beyträge zur schönen und nützlichen Literatur I 20.



seiner Chronik immer wieder gegen das Vorurteil, das seine Landsleute so ungerechtfertigt in Schatten stellt, und einer von der jüngeren Generation, J. M. Armbruster, ruft am Ende des zweiten Bandes seines 'Schwäbischen Magazins' entrüstet aus: '... das stolze Vorurteil, als ob nur aus Sachsen Gutes kommen könne, und als ob wir gar keine Köpfe auf den Rümpfen trügen, empört meine Seele ... Wir haben freilich das teutsche Publikum nicht mit einer so ungeheuren Sintflut von Journalen heimgesucht, worin wir immer unsere neuesten Produkte von der vorteilhaftesten Seite schilderten und im Posaunenton empfahlen; wir taten, was wir getan haben, mehr im Stillen; selbst unsere Verkennung und das vorurteilsvolle Hohngelächter der nördlichen Provinzen Teutschlands haben wir mit einer Festigkeit ertragen, wie es sich für Nachkommen von Leuten schickt, bei deren Anblick — nach Shakespeares Ausdruck — die Natur aufstehen und der ganzen Welt sagen darf: das waren Männer!'[1])

Das ist nun freilich im Todesjahr des großen Königs geschrieben; zu einer Zeit also, als Wielands Stern im Zenit stand und der Schillers eben flammend aufgegangen war; aber in der vorangehenden Zeit, zwischen dem Siebenjährigen und dem Bayerischen Erbfolgekrieg, mußte man notgedrungen etwas bescheidener auftreten, selbst wenn man, wie häufig, Schweizer Namen wie Bodmer und Geßner zum Sukkurs heranholte. Und nun gar auf politischem Gebiet! Zwar hat Schillers Herzog, Karl Eugen, nachdem 'er aufgehört hatte, ein Tyrann zu sein' und als Liebhaberei die Förderung der 'Sklavenakademie', wie Schubart die hohe Karlsschule nannte, betrieb, das begeisterte Lob des schon erwähnten Wekhrlin gefunden; aber im übrigen hatten die Württemberger, und gerade ihre geistig bedeutendsten Köpfe, Grund genug, mit diesem Fürsten, dessen Willkür die zornige Anklage von Schubarts 'Fürstengruft' herausgefordert hatte, nicht überflüssig viel Staat zu machen.

Es ist darum höchst bezeichnend, daß der junge Schiller, als er den stolzgeschwellten Gesängen von Friedrichs literarischen Paladinen etwas Schwäbisches gegenüberstellen wollte, seinen Helden in der Vergangenheit suchen und in seinem schwäbischen 'Grenadierlied' den Grafen Eberhard von Württemberg besingen mußte:

Ihr ihr dort außen in der Welt,
Die Nasen eingespannt!
Auch manchen Mann, auch manchen Held,
Im Frieden gut und stark im Feld,
Gebar das Schwabenland!

Mit diesem Lied, das in glücklicher Nachahmung Klopstock-Gleims Melodie und Stil aufnimmt, ist zum erstenmal der Ton angeschlagen, der dann — und fast stets mit dem gleichen Einschlag von halb heiterem, halb grimmigem Humor — bei den Schwaben immer wieder zu hören gewesen ist, bis hin zu Vischers

1) Belege auch bei A. Wohlwill, Weltbürgertum und Vaterlandsliebe der Schwaben, Hamburg 1875, S. 71/4. Die für vorliegendes Thema in Betracht kommenden Teile von Ws. Schrift sind selbstverständlich benützt worden; doch habe ich darauf Bedacht genommen, fast durchgängig neues Belegmaterial beizubringen.

Sagt statt deutsch nicht immer preußisch:
Dies erscheint uns fast karthäusisch —
Wie wenn einer für die Welt
Seinen Klosterorden hält.

Aber auch im Protest liegt eine Art Anerkennung — und Schiller hätte nicht einmal 'dort außen in der Welt' zu suchen brauchen, um begeisterte Bewunderer Friedrichs zu finden; es gab unter seinen Landsleuten deren nicht wenige: so Huber, der charaktervolle Beamte, der seinen Widerstand gegen herzogliche Gewaltmaßnahmen auf dem Asperg büßen mußte; so der junge Wieland[1]); und ein nicht minder feuriger Jüngling als er selber, C. F. D. Schubart, hatte schon 1757 als Schüler in Nürnberg voller Begeisterung über die vor der Stadt liegenden Preußen Soldatenlieder verfertigt, die 'allgemein bekannt und gesungen wurden' — was ihm von einem salzburgischen Soldaten schwere Mißhandlung zuzog.

Eben dieser letztere Vorgang zeigt nun freilich auch, wie scharf mitunter die Gegensätze aufeinanderstoßen konnten, insbesondere da, wo die Stellungnahme der Regierenden die Würfel für die Untertanen geworfen hatte; und daß vollends in den katholischen Gegenden Oberdeutschlands der Feinde des Voltairianers auf dem Thron nicht wenige waren, ist selbstverständlich. Aber von der Masse ist hier nicht die Rede; auch nicht von den unmittelbar Interessierten; sondern von solchen Führern der öffentlichen Meinung, die politisch interessiert und doch infolge des Nichtvorhandenseins irgendwelcher nationaler Bindungen innerlich unabhängig genug waren, um die Wirkung der großen Ereignisse rein zu empfangen; und eben das ist das Interessante, zu sehen, wie sich Männer dieser Art zu Friedrich stellten, der, in Werk und Wesen klar und rätselvoll zugleich, durch Taten bald und bald durch Meinungsäußerungen die Menschen überraschte, erregte, verwirrte. —

Eine solche Betrachtung wird besonders dann fruchtbar sein, wenn es sich um Persönlichkeiten handelt, die, grundverschieden in ihrem menschlichen und geistigen Wesen, gewissermaßen alle Möglichkeiten der Stellungnahme zwischen sich begreifen. Von dieser Art aber sind die beiden bedeutendsten und einflußreichsten oberdeutschen Publizisten ihrer Zeit, die Schwaben *Schubart* und *Wekhrlin*, deren Stellung zu Friedrich dem Großen hier näher untersucht werden soll. Um ihr Urteil richtig werten zu können, ist es notwendig, sich ihres Persönlichkeitsbildes kurz wieder zu versichern.

'Wenn schöpferische Imagination, lebendige Darstellungsgabe, Fülle des Herzens und inniges Gefühl für Schönheit, Wahrheit und Größe charakteristische Kennzeichen des Genies sind: so war Schubart gewiß ein Genie!' sagt G. F. Stäudlin, der später so unglücklich endende Nachfolger Schubarts in der Herausgabe von dessen 'Chronik', in seinem Nachruf auf den am 10. Oktober 1791 Verstorbenen; 'Feuer war das Grundelement dieses Geistes', so bezeichnet der Sohn das zuinnerst Lebendige in ihm, das sich entbinden muß, soll er sich ganz als der zeigen, der er ist. Er hat Stunden der Indolenz, und dann liegt das Materiale seines Wesens

1) Vgl. A. Wohlwill aO. S. 12ff., 75.

unbelebt und ungeformt zutage; aber wenn er warm wird, bei dionysischem Zechen, in kongenialer Gesellschaft, am Flügel, an der Orgel: wenn das Blut schneller kreist und rauschende Bewegung die Seele faßt und trägt: dann schmelzen im Feuer die Elemente zusammen, dann erst wird sein Wesen wirklich gegenwärtig, dann reißt er die Hörer hinein in den Sturm seiner musikalischen Phantasien, dann strömen ihm alle Quellen lebengesättigter Sprache, dann spielen in 'hochschallender' Heiterkeit alle Geister bakchischer Laune, dann trägt er im brausenden Schwung die Genossen der Lust hinaus auf das wogende Meer klopstockischer Gefühlserhebungen; und da erst, im Pathos des Musikalischen und Religiösen, gewinnt seine Seele den Raum, in dem sie sich in ihrer vollen Kraft und ganzen Weite erlebt. Das ist die eine, die musikalische Seite seines Wesens; und sie macht ihn zum begeisterten Kündiger des Ruhms Klopstocks in Oberdeutschland, des Messiassängers sowohl als des Barden. Mit dem Dichter der Herrmannsbardiete schwärmt er für die Zeit, da Teuts Söhne die Telyn aufhingen im Eichenhain — mit ihm später auch für die in Frankreich aufdämmernde Morgenröte bürgerlicher Freiheit. Man wird nicht sagen können, daß von da aus eine unmittelbare Verbindung hinüberführe zu dem französierenden Philosophen von Sanssouci, zu dem Verfasser eines Antimachiavell, der sein kleines Land auf der Bahn des rücksichtslosen Machtkampfs über die Trümmer des Reichs hinweg zur politischen Größe führte. Klopstock selbst, der 1749 den König begeistert besungen hatte — in der Melodie, die später Gleims Liedern den festen Schritt und Tritt gab —, hatte sich ja später, in seinem Selbstgefühl und in seinen Idealen gekränkt, grollend von Friedrich abgewandt und alle seine Hoffnungen auf Joseph gesetzt. Indes — Schubart, ohnehin kein blinder Verehrer, folgte dem Meister hierin nicht.

Aber das Klopstockische, das Feuer, die Begeisterung, die Bewegtheit bezeichnen das Wesen des schwäbischen Chronisten keineswegs ganz.

Das andere Grundelement dieses Wesens ist die Aufgeschlossenheit für das Lebensvolle, Lebendige, für das, was Goethe eine 'Natur' nennt; und es hängt mit jenem ersten insofern zusammen, als eben die Berührung mit dem voll Lebendigen Schubart am sichersten ins Feuer bringt. Er braucht die Menschen; 'der Mangel an Umgang bei einem zur Geselligkeit gestimmten Herzen war für mich eine der größten Qualen' seufzt er im Kerker auf dem Asperg; er atmet auf 'wie ein Auferstandener', 'als ich zum erstenmal den weiten schönen Himmel und — ach! meine lieben Menschen wieder sah. Der bloße Anblick meiner Brüder ... stärkte mich mehr, als alle Arzneien der Welt vermocht hätten. Nie habe ich die Liebe zu den Menschen und ihren unaussprechlichen Wert tiefer empfunden als in diesen seligen Augenblicken ...' 'Meine lieben Menschen': das ist der ganze Schubart. Aber es müssen natürliche, unverbogene Menschen sein; darum fühlt er sich so wohl beim 'gemeinen' Mann. Schon der Rektor Thilo tadelt die Neigung des Nördlinger Schülers zum Umgang mit Handwerksburschen; der Augsburger Journalist verkehrt mit Vorliebe in der Herberge der Weber mit ihrer 'urdeutschen Biederherzlichkeit' und bekennt, daß er 'als Dichter unter den niederen Ständen mehr gelernt hat als unter den höheren; denn jene stehen näher am Quell der Natur'. Der zeremoniösen Steifheit der Ulmer Patrizier hält er öfter den satirischen

Spiegel vor, und der beste Freund des nach dem Asperg rasch Alternden ist ein Schieferdecker, 'ein Falstaff der äußeren Natur nach, ein Nathanael aber in seinem inneren Menschen; rauher Sitte, derb, zynisch — aber gerade, bieder, religiös, tolerant, dienstfertig, barmherzig, gastfrei, voll Naturgefühls des Wahren, Schönen, selbst des Großen ... und er war — nur ein Schieferdecker'. Das ist das vollsaftig Irdische, das erdkräftig Sinnliche, das urwüchsig Derbe an Schubart. 'Wohin, Kerl?' fragt er sich an einem Wendepunkt seines Lebens, im Ton der Stürmer und Dränger, und mit ihnen verachtet er alles sich Zierende, Förmliche, auf gesellschaftliche Konvention Bedachte; diese Seite seines Wesens macht ihn zum volkstümlichsten und volksmäßigsten der Chronikschreiber; sie ist aber auch der Grund, warum 'diesem trefflichen Geist das Siegel einer vollendeten Bildung und eines geläuterten Geschmacks fehlt', wie schon Stäudlin und nach ihm namentlich D. F. Strauß tadeln zu müssen glaubten; auch Goethe vermißte ja 'Geschmack und Würde' an Schubarts Chronikstil.[1]) Aber der Chronikschreiber war eben eine 'Natur'; ganz und gar kein Mensch der Form, der geordneten, zusammenhängenden Tätigkeit, des klaren, systematischen Denkens — so reich sein Wissen, so lebhaft sein Geist, so tief sein Gemüt war.

Aber — auch von dieser Seite seines Wesens waren nicht leicht Brücken zu schlagen zu dem einsamen Menschenverächter, dem fast dämonischen Arbeiter auf dem Thron von Preußen, der die Rückständigkeit der deutschen Schriftsteller in allen Dingen der feineren Bildung beklagte und die Franzosen ebensosehr schätzte wie sie Schubart — der des Französischen nicht einmal mächtig war — haßte; der überdies gerade vom politischen Schriftsteller Schubartscher Art eine mehr als geringe Meinung hegte, denn ihm, der in der Substanz der Geschichte arbeitete, erschienen die Publizisten, die dieses Arbeiten mit ihren unmaßgeblichen und, wie ihm schien, anmaßenden Urteilen begleiteten, nur als unangenehme Dreinschwätzer.[2]) Schubart gehört in keinem Betracht zu den Dichtern oder Schriftstellern, die, hätte er sie gekannt, des Königs Urteil über die deutsche Literatur irgend verbessert hätten.

Gerade Schubart nun aber ist der glühendste Bewunderer Friedrichs. Dieser und Klopstock — das sind, alles andere überstrahlend, die hellsten Sterne an seinem Himmel. Er bewundert auch die anderen Großen der Zeit, Katharina, Joseph; für keinen schlägt sein Herz so feurig wie für Friedrich 'den Einzigen'. Die Begeisterung, die der Held des Siebenjährigen Kriegs in das Herz des Jünglings geworfen hatte, begleitet mit niemals verminderter Kraft den Mann durch alle Wechselfälle seines Lebens sowohl als der großen Politik hindurch bis an sein Grab:

Als ich ein Knabe noch war
Und Friedrichs Tatenruf
Über den Erdkreis scholl:
Da weint' ich vor Freude über die Größe des Mannes,
Und die schimmernde Träne galt für Gesang.

1) An Schiller 10. 1. 1798.
2) Vgl. z. B. das Vorwort zur 'Geschichte meiner Zeit'.

Als ich ein Jüngling ward
Und Friedrichs Tatenruf
Über den Erdkreis immer mächtiger scholl!
Da nahm ich ungestüm die goldne Harfe,
Dreinzustürmen Friedrichs Lob.

. . . . . . . . . . . . . .

Von meines Berges Donnerhöhe
Ström' auf gesteinten Rücken hinunter
Du, meines Hymnus Feuerstrom!
Er stäub' und donnr' im Tale,
Meines Hymnus Feuerstrom,
Daß es hören die Wälder umher!

. . . . . . . . . . . . . .

'Sowie einer dieser Namen — Luther, Bach, Klopstock, Friedrich — in Gesellschaft genannt wurde, geriet er, selbst wenn er nicht bei Laune war, sogleich in volle Bewegung; wußte das ganze Leben dieser Männer auswendig und war unerschöpflich in Anekdoten von ihnen — so daß bald alles um ihn herum schwieg und Tischgenossen und Aufwärter mit süßer Verwunderung seiner Rede lauschten. Während des Siebenjährigen Krieges hing er mit einer Art Abgötterei an Friedrich, verschlang alles, was er irgend von ihm auftreiben konnte; ... betete, wie mir seine Universitätsfreunde erzählten, in den kritischen Jahren 1760, 1761 öfters bei Nacht, kniend und mit glühender Inbrunst für den großen König.. Mir schrieb er vom Asperg aus, als ich ihn auf Preußens Helden gebracht hatte, in die Akademie: Wenn Friedrich wüßte, wie heiß ich ihn liebe und wie viele Menschen ich schon mit Liebe für ihn entzündet habe, so machte er mich gewiß frei — und sollt' er Truppen für mich marschieren lassen': so schildert der Sohn diese Lebensliebe des Vaters. Und wie unverrückbar mußte sich vollends diese Liebe im Herzen des Dichters verankern, als in der Tat Friedrich ihn frei machte! Er brauchte freilich keine Truppen marschieren zu lassen: der Glanz seines Namens, der nach seinem Tode noch so lange strahlend auf Preußen lag, genügte, um die Aspergfesseln zu sprengen, als die preußische Regierung sich für den Sänger Friedrichs verwandte.

Nach dem Tode des Verehrten verfolgt er eifrig die Literatur über den König und ärgert sich über ihre Unzulänglichkeit und Verkleinerungssucht: '... Da erscheint Friedrich, der Geisteskoloß, oft gar klein, mürrisch und undankbar gegen seine Helden, rachsüchtig, zerstörend, oft ein Gottes- und Menschenfeind ... Noch ist der große Mann lange nicht so dargestellt, wie er war. Die Rauchwolken von Lob und Tadel sind zu dickgewölkt — beide stinken.' Die Polemik gegen die detrectatores kleidet er gerne in die poetisch nicht gerade glücklich, aber volksmäßig um so wirksamer behandelte Form des Totengesprächs, in dem er Plutarch, Lukian, Herrmann, Luther und sogar Maria Theresia als Gesprächspartner auftreten läßt! '... Ein Professor auf deiner Hochschul Halle', sagt da etwa Luther, 'schrieb dein Leben so matt, so herzlos, so falsch und undeutsch, daß du mich dauerst, in diesem Bettelgewand auftreten zu müssen ... Ja, Fritze, einen Wurf

hast du ins Zeitenmeer getan, dessen Kreise sich tausendfältig bilden und noch an die Ufer der Ewigkeit schlagen werden'; und echt schubartisch äußert sich der König selbst dem Merkur gegenüber, der über Mirabeaus dem Chronikschreiber ganz besonders ärgerliche Schrift und über eine mißgünstige Biographie rapportiert hat: 'Schweig, Merkur! Daß alles eitel sei, selbst der Nachruhm des Helden, hab ich ja oft gesagt; und — muß es nicht selbst Jupiter leiden, wenn Buben an seiner Bildsäule — die Hosen umkehren?'

Schubarts Liebe ist so stark, daß er sie nach dem Tode seines Helden auf Preußen überträgt; sein Sohn soll 'andere Dienste als preußische . . . durchaus nicht annehmen'; und man wird an ihm 'einen jungen, aufglühenden Patrioten finden, dem das Wort Preußen so hoch auftönt, als das Wört Römer einem weiland unverdorbenen römischen Jüngling ins Ohr scholl'. Bei Gelegenheit der preußisch-österreichischen Spannung von 1790 dichtet er in der Melodie der Grenadierlieder ein 'Preußenlied' — ein eigenartiges Gegenstück zu Schillers Schwabenlied:

So zieht denn hin ins Ehrenfeld,
Den alten Preußen gleich!
Fritz schaut aus seiner Sonnenwelt
Herab und segnet euch! . . .

Und nicht nur Preußen und seine historische Mission, sondern sogar die Person des Nachfolgers des großen Königs wird mit der gleichen Liebe betrachtet; und es ist rührend zu sehen, wie Schubart an dieser Einstellung festzuhalten sucht, trotzdem die aus Berlin kommenden Nachrichten es ihm zusehends schwerer machen. Er hatte das Bischoffswerder-Wöllnersche Regiment anfangs sogar begrüßt — es erschien ihm als ein gewisser Ausgleich für die irreligiöse Grundhaltung seines Helden, die ihn auch schon vor seiner Asperger Hinwendung zu stark betonter Frömmigkeit immer ein wenig gestört hatte[1]); aber schließlich wird er doch ein wenig irre; und es ist tragisch, daß ein böser Handel mit der preußischen Zensur — er hatte auf Grund einer falschen Nachricht von Bischoffswerders Entlassung seinem Unwillen über die Kamarilla drastischen Ausdruck gegeben — die

1) In der Ode auf Friedrichs Tod läßt er den vor dem 'Thron des Allherrschers' Niedergesunkenen sagen:

Vor einem Erdengott, aus Leim geknetet,
Hab' ich mich nie gebeugt. Doch Dir — der Größe
Ewiges, einziges Urbild,
Küss' ich den Saum des Gewandes . . .

Etwas schärfer gewendet heißt es einige Jahre später: 'Welches Staunen wird die Seele Friedrichs ergriffen haben, als ihm Christus in seiner Herrlichkeit zurief: ich bin es doch, was du nicht glaubtest — der Herrscher über alles im Himmel und auf Erden!' 'Friedrichs Gleichgültigkeit gegen alle Religion ist gewiß der einzige finstere Fleck in seinem Lichtbild. Dies wage ich zu sagen, weil mich eine lange, beinahe an Idolatrie grenzende Ehrfurcht für diesen größten deutschen Mann zu dieser Aufrichtigkeit berechtigt.' Vor seiner 'Bekehrung' hätte Schubart das wohl nicht so betont; aber es gehört mit zum Gesamtbild; denn es geht nicht an, Schubart nach dieser Bekehrung nicht mehr so recht ernst zu nehmen, wie das wohl manchmal geschehen ist.

letzten Tage dieses wärmsten unter allen Preußenfreunden Oberdeutschlands verbittert hat.[1])

Wenn die Äußerungen Schubarts aus der nachaspergischen Zeit naturgemäß von dem Gefühl der Dankbarkeit für die Befreiung mitbestimmt sind, so hat dieses Gefühl doch nur die immer schon vorhandene Gesinnung bestätigt und verbreitert; und die beiden auf dem Asperg verfaßten großen Oden — die eine, bedeutendere, ein halbes Jahr vor, die andere unmittelbar nach dem Tode des Königs gedichtet[2]) — fassen die ganz unmittelbar erlebte, ganz große und ganz reine Liebe eines Lebens in so mächtig-prächtiger Form zusammen, daß man sagen kann, daß keiner von Friedrichs Barden seinem Helden ein großartigeres Denkmal gesetzt habe als der schwäbische Sänger der 'Fürstengruft' in dem 'Hymnus', dessen Eingangsstrophen wir oben zitiert haben. Und wenn der Gefangene des württembergischen Herzogs jenem Gedicht, in dem er allem, was die schwersten ersten Jahre der Haft an Erbitterung in ihm angehäuft hatten, Luft machte, die versöhnenden Schlußstrophen über die guten Fürsten angehängt hat, so war das nicht etwa nur eine — übrigens nutzlose — vorsichtige Rückendeckung dem Peiniger gegenüber, sondern das Gegenbild gibt einem tiefen Gefühl Schubarts Ausdruck: neben das Bild des schlechten Fürsten, der die ihm von seinem königlichen Erzieher gegebenen Lehren so schlecht und so spät verfolgte, treten im Geist des Dichters die verehrten und verklärten Gestalten Friedrichs und Josephs; und es ist wohl kein Zufall, daß der Gedanke der letzten Strophe der 'Fürstengruft'

> Wie wird's euch sein, wenn ihr vom Sonnenthrone
> Des Richters Stimme wandeln hört:
> Ihr Brüder, nehmt auf ewig hin die Krone,
> Ihr seid zu herrschen wert.

in der Ode auf Friedrichs Tod wieder aufgenommen wird:

> ... Der Allgroße lächelt ihm Gnade.
> 'Du dachtest nicht König — nur tätig zu sein?
> Erst lohn' ich deine Demut;
> Dann deinen Tatendurst.
> Sei ewig König und herrsche!
> Ich habe weite Räume
> Für Geister deines Gleichen.'

Gleichwohl aber bleibt die Frage zu beantworten, wie Schubart diese seine Liebe hegen und nähren konnte trotz der mancherlei Züge im Bilde des Königs, die ihn an und für sich auch zu einer Auffassung hätten bringen können, wie sie

1) 'Man darf es keck sagen, daß diese Geschichte sehr viel zu seinem Tod beigetragen hat' sagt der Sohn. — Zu der ganzen Angelegenheit vgl. Schairer, Schubart als politischer Journalist, Tübingen 1914, S. 121 ff.

2) Die Arbeit an einer Ode auf Friedrich ist zwar schon in einem Brief vom Dezember 1783 erwähnt; doch schreibt er noch am 1. Oktober 1785 an den Sohn: 'Wenn ich doch Gesundheit und Laune genug hätte, ein Gedicht aus meiner Seele zu schreiben, welches schon viele Jahre darin wogt! Friedrich der Große!' Es war also bis dahin nichts zustande gekommen.

heute nicht selten ist, nämlich, daß er die Größe zwar anerkannt, aber als unheimlich empfunden hätte. Er kennt diese Züge; aber während sie auch schon vielen der Zeitgenossen die volle Bejahung der großen Erscheinung unmöglich machen, verschwinden sie für Schubart immer wieder im Strahlenglanz des Gesamtbildes.

Es ist ein Dreifaches, was seine Grundhaltung so unbedingt positiv macht.

Einmal die Tatsache, daß er das große Erlebnis als Jüngling empfangen hat, in der Epoche des Lebens also, die nach dem großen Führer verlangt und zu völliger Hingabe an ihn bereit ist. In dem Helden des Siebenjährigen Krieges erlebt die nach dem Weiten und Großen verlangende Seele des jungen Schubart das Heldische schlechtweg, und dieses Erlebnis ist so mächtig, daß es die Überführung seines Gegenstandes aus dem Raum romantischer Idealität in den der geschichtlichen Wirklichkeit ohne wesentliche Abschwächung zu überstehen vermochte.

Aber dem schärfer blickenden Auge des Mannes Schubart enthüllen sich im Bilde des Helden seiner Jünglingsjahre neue Züge, die die Bewunderung und Verehrung nur noch tiefer gründen, Friedrich ist nicht nur der Held, er ist gleichzeitig der große, vorbildliche Herrscher. Der Volksmann Schubart, der für Recht und Freiheit des Bürgers streitet, der durch Beobachtung und Erfahrung die Willkürherrschaft der demokratischen und monarchischen kleinen Tyrannen kennengelernt hat, erlebt wie eine Befreiung die die bisherigen Zustände revolutionierenden Maßnahmen eines Friedrich, eines Joseph, zur Überwindung geistiger Unfreiheit, zur Gewährleistung bürgerlicher Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit. Für ihn ist Friedrich der Hort der Gedankenfreiheit und Toleranz, der Herrscherweisheit und des Rechts:

Wie der wolkensammelnde Zeus
Saß er auf dem Thron und schüttelte Blitze.
Da floh die Dummheit und der Unsinn
Und Barbarei, die Nachtgefährtin.
Er selbst war das Urbild der Weisen;
Riß dir, Macchiavell, die Larve vom Antlitz,
Und predigte Fürsten die Herrscherkunst . . .

War er Szepterträger allein? Völkerzähmer allein?
Weinen wir nur den Großgeist in ihm?
Nein, seliger Schatten, wir weinen in dir
Den Vater! . . .

Und endlich ist für Schubart, in dessen Seele kein Gefühl stärker war als das der Sehnsucht nach Herausführung des deutschen Volkes aus Zersplitterung und stagnierender Ohnmacht zu neuer nationaler Geschlossenheit und politischer Geltung, der Schöpfer des Fürstenbundes der Begründer einer großen deutschen Zukunft:

Er wog im Verborgenen die Rechte der Fürsten.
Auch hängt' er furchtlos die Wagschal' ans Schwert.
Da drängten sich Teutoniens Fürsten

In Friedrichs Felsenburg, wo der Riese
Sinnt auf dem eisernen Lager.
Sie boten ihm die Hand und nannten ihn
Den Schützer ihrer grauen Rechte, sprachen:
'Sei unser Führer, Friedrich Herrmann!'
Er wollt's. Da ward der deutsche Bund . . .

Er wußte ja, was es hieß, kein Vaterland zu haben: 'Ich war nicht Bürger in Ulm, nicht in Aalen, nicht in Geislingen . . ., ich liebte mein Vaterland so herzlich und fand doch so wenig Schatten unter den Flügeln seines Adlers' seufzt er auf dem Asperg; und dies Vaterland ist für ihn das ganze Deutschland; und Preußen, dessen 'Adler noch die Sonne begrüßen soll, wenn sie das letztemal über dem Erdkreis aufgeht', wird die Macht sein, die die große Zeit des Vaterlands heraufführt.[1])

Man wird den Einfluß einer mit so warmer Herzlichkeit immer wieder vorgetragenen Überzeugung von der Größe Friedrichs und seines Werks auf die öffentliche Meinung in Oberdeutschland nicht gering anschlagen, wenn man bedenkt, daß Schubarts publizistische Unternehmung einen ungewöhnlich großen Leserkreis und eine solche Volkstümlichkeit besaß, daß, wie der Sohn des Chronisten erzählt, Leute aus dem Volk ganze Stücke aus der Chronik auswendig wußten.

Und die Chronik war nicht die einzige Tribüne, von der aus in Oberdeutschland die Bedeutung Friedrichs des Einzigen verkündet wurde. Die vielgelesenen und einflußreichen Wochenschriften des geistvollen *W. L. Wekhrlin*, die 'Chronologen', das 'Graue Ungeheur', die 'Hyperboreischen Briefe', die 'Paragrafen', vertraten die gleiche Überzeugung. Freilich, und eben das ist das Wichtigste, in gänzlich anderer Weise. Redete Schubart aus der Fülle eines begeisterten Herzens heraus, so sprach Wekhrlin als philosophischer und politischer Denker. Bei ihm ist es darum auch wichtiger, die Denkweise kennen zu lernen, als die menschliche Persönlichkeit zu kennzeichnen.

Wekhrlin ist völlig vergessen.[2]) Dem Journalisten flicht die Nachwelt keine Kränze. Er verändert nicht das Antlitz der Welt wie die Könige der Tat; er verbreitert nicht den geistigen und technischen Besitz der Welt wie der Forscher; er vergrößert nicht den Bestand an Lebendigem wie der Künstler. Er kann den Handelnden, den Forschenden, den Schaffenden an Geist übertreffen; er kann sich im Kampf für Wahrheit und Freiheit und Recht als wackerer Streiter erweisen, er kann den Zeitgenossen als eine der wirkenden Kräfte erscheinen, die die Zukunft bauen — ja, nicht nur scheinen, sondern in seinem Bereich auch wirklich sein: und doch wird er vergessen. Denn eines schafft er nicht: das Werk, das besteht durch sich selbst, und das weiterwirkt durch sich selbst. Auch Schubart hat

1) Vgl. zu der ganzen Frage noch E. Schairer, a. a. O. In dieser ausgezeichneten Arbeit ist alles auf Schubarts politische Gesinnung Bezügliche, soweit es sich aus der 'Chronik' entnehmen läßt, zusammengetragen. Die vorliegende Arbeit entnimmt der Chronik eine Reihe neuer Belege und ergänzt sie aus den übrigen Schriften Schubarts.

2) Zum Biographischen vgl. G. Boehm, L. W., München 1893; eine Auswahl aus den Schriften — freilich ungenügend — bei F. Ebeling, W. L. W., Berlin 1869.

ein solches Werk nicht erschaffen; und wir würden wenig genug von ihm wissen, hätte sich nicht sein ungewöhnliches Schicksal dem Gedächtnis der Nation eingeprägt und die Schillerbiographie seinen Namen immer wieder zu nennen gehabt.

Und doch ist Wilhelm Ludwig Wekhrlin, der Pfarrersohn aus Botnang bei Stuttgart, als Publizist hauptsächlich in Nördlingen und im Öttingisch-Wallersteinischen lebend und 1792 in Ansbach gestorben, für die Zeitgenossen eine so bedeutende Erscheinung gewesen, daß noch nach seinem Tode die Titel seiner Zeitschriften mit Erfolg für neue publizistische Unternehmungen verwendet wurden. Und auch heute noch ist es ein Genuß, die witzigen, geistreichen, nicht selten mit genialem Blick Gedanken und Entwicklungen des XIX. Jahrhunderts vorwegnehmenden kleinen Abhandlungen zu lesen, zumal da, der stilistischen Haltung nach, Kabinettstücke des Stils des französischen XVIII. Jahrhunderts darunter sind — jenes Stils der vollendeten gesellschaftlichen Form, der geistreich weltmännischen Konversation, in der sich philosophische Feinheit, welterfahrene Überlegenheit und durchsichtige Klarheit der Gedankenführung zu einem formvollen Ganzen verbinden.

Schubart kennzeichnet treffsicher das Wesentliche in der schriftstellerischen Erscheinung des Berufsgenossen, wenn er von ihm sagt: '»Das Ungeheur« hat ziemlich französisch gelebt, gedacht, geschrieben. Hätte Wekhrlin seinen deutschen Sinn und Sprache besser aufgebaut, er wär ein markvoller, origineller Schriftsteller geworden. Aber das Rennen und Laufen und Keuchen nach den auf den Morästen hüpfenden Irrwischen der französischen Paradoxie hat ihn oft irre geführt. Schade indes für den geist- und herzvollen Mann.' Eben das aber, was Schubart hier rügt, ist Wekhrlins Stolz. Wenn jener, immer und überall eifernd für Wert und Größe des Vaterlandes, den beginnenden geistigen Aufstieg der Nation mit leidenschaftlicher Teilnahme verfolgt, jedes neue Werk Klopstocks, Goethes, Schillers seinen Lesern begeistert ankündigt: so nimmt Wekhrlin von Klopstock, von Sturm und Drang, vom jungen Goethe kaum Notiz; er nennt Lessing mit Achtung, aber nur Wieland ist sein 'mignon'. Wieland, der französischem literarischem Wesen nah Verwandte: denn Frankreich, das ist Wekhrlins geistige Heimat. 'Ich sah in den Tempel der gallischen Muse. Vielleicht trat keiner meiner Zeitverwandten unter den deutschen Schriftstellern so weit hinein', und

Nur in der Schule von Voltaire,
Von Raynal, Mercier, Piron,
Von Gresset, Dorat und Chapelle,
Von Lafontaine, Fontenelle,
Von Chaulieu und Pavillon,
Von Bernard und von Colardeau,
Und von Corneille, von Despréaux,
Von Diderot und Crébillon,
Lernt' ich der Dichtkunst Reize kennen . . .

Wekhrlin lebt völlig im geistigen Raum der französischen Aufklärung und fühlt sich als ihr Vertreter in Deutschland. Voltaire ist ihm höchstes Ideal und Vorbild; wenn er diesen Namen nennt, wird er, der Herzenskühle, warm. Wie

Voltaire nimmt er sich leidenschaftlich aller 'Fälle' an, in denen kirchliche oder politische Intoleranz und Dunkelmännerei ein Opfer fordert[1]); und kein Pfeil ist ihm zu giftig, wenn es vernunftwidrigen Dogmatismus, zelotischen Fanatismus, Priesterherrschaft, Mönchtum und Klosterwesen zu treffen gilt; denn

Der schwärzeste, giftvollste Höllensohn
Des Name ist: die Pfaffenreligion!

Wie alle Aufklärer will er mit dem kalten Haß seines *écrasez l'infâme* freilich nicht die 'wahre' Religion angegriffen haben, sondern eben die 'Pfaffenreligion'; sein Glaubensbekenntnis ist: '... ich bin fest überzeugt, daß es weniger gottlos ist, gar keinen Gott zu glauben, als einen theologischen, das ist einen leidenschaftlichen, einen schwachen, einen Mörder der Schöpfung — kurz, einen Gott, der den Menschen ähnlich ist ... soll ich einen Gott glauben, der nur Heuchler oder heilige Verbrecher macht? Mein Gott ist der Gott Aristids, der Gott Sokrats, der Gott Jesus Christs und seines würdigsten Jüngers Ganganelli.[2]) Ob ich weiß, wie er aussieht? Wo er wohnt? Was er denkt? Das gehört nicht zu meiner Religion. Die Theologen mögen es wissen. Genug für mein Glück, daß er weder wohnt, noch denkt, noch aussiehet, wie ich und meine Brüder.' Die eigentliche Gottheit ist ihm, wie so vielen, eben im letzten Grunde die philosophische Erkenntnis, und die unablässige Bemühung um das Herausschälen der Wahrheit aus den entstellenden Hüllen des Allzumenschlichen das Ethos seines Wesens und Wirkens. Darum interessiert ihn auch die Wirklichkeit nicht in erster Linie in ihrem einmaligen Sein, sondern insofern sie ein kostbares Erfahrungsmaterial darstellt zur Gewinnung philosophischer Einsichten in das Wesen des Menschlichen und des Lebens. Aus diesen Einsichten heraus müssen dann die zur vernünftigen Gestaltung des Lebens notwendigen Maximen entwickelt werden, und eben in der Erörterung und Verbreitung solcher Grundsätze und programmatischer Forderungen sieht er die hohe Aufgabe des politischen Schriftstellers.

Aber dieser Rationalist ist weit davon entfernt, aus seinen aufklärerischen Grundsätzen optimistisch-liberale politische Folgerungen zu ziehen. Denn hinsichtlich der Grundauffassung vom Wesen des Menschen ist er schärfster Pessimist. Er sieht klar, daß es sich bei den Unvollkommenheiten der menschlichen Zustände weniger um erworbene und daher durch geeignete Maßnahmen korrigierbare, als um solche Mißstände handelt, die aus der ewig gleichen Menschennatur mit Notwendigkeit immer wieder hervorgetrieben werden; so daß die eigentlich schwierige Frage die ist, wie die im Sinne der Vernunft verbesserten Zustände der Menschen gegen eben diese Menschen gesichert werden können. Und worin

1) Er ist z. B. für eine Reihe gemaßregelter Geistlicher eingetreten, hat sich durch seine Ausführungen über einen angeblichen Hexenprozeß in Glarus in erhebliche Schwierigkeiten mit diesem Kanton verwickelt, hat den in Bayern aufs schärfste verfolgten Freimaurern und Illuminaten die Spalten seiner Blätter geöffnet (aber auch die andere Seite zu Wort kommen lassen); er erhielt auch, wahrscheinlich vom Verfasser selbst, die Rechtfertigungsschrift G. A. Bürgers über seine Amtsführung in Gelliehausen zum ersten Abdruck.

2) Papst Clemens XIV., der den Jesuitenorden aufhob! Ihm hat übrigens, aus dem gleichen Grunde, Schubart hohes Lob gespendet und sogar eine Lebensbeschreibung gewidmet.



anders hätte ein Zeitgenosse Friedrichs, Katharinas, Josephs die Lösung dieses Problems sehen sollen als im aufgeklärten Despotismus?

So will denn Wekhrlin Fragen wie die der Toleranz, der Pressefreiheit, der Rechtspflege, der staatlichen Finanz- und Steuerwirtschaft vom Standpunkt der philosophisch geschulten Vernunft aus geregelt wissen; aber andererseits sollen diejenigen Elemente z. B. der Gesellschaftsordnung unbedingt erhalten bleiben, in denen der Philosoph notwendige Strukturformen der in der Geschichte sich entfaltenden menschlichen Natur erkennt — weshalb er sich etwa zum Erstaunen vieler seiner Leser wiederholt lebhaft für die Erhaltung des Adels einsetzt; und endlich soll diese konservativ-fortschrittliche Ordnung des staatlichen Lebens durch eine starke Hand garantiert werden; denn 'die Furcht, einem Mächtigen heimzufallen' gehört zu den törichten Vorurteilen, die bekämpft werden müssen. Die Gefahren des aufgeklärten Despotismus entgehen dem scharfblickenden Beobachter natürlich nicht, und in seinen tiefdringenden Analysen der Ursachen der französischen Revolution stellt er die Sünden der führenden Persönlichkeiten und Schichten unbarmherzig an den Pranger. Einen Augenblick lang ist dann auch er fasziniert von dem ungeheuren Anlauf des französischen Volks zu einer grundsätzlich neuen Lösung der Frage der Gestaltung des politischen Daseins einer Nation; aber sehr bald erkennt er die Anfänge der tragischen Selbstzersetzung der Revolution. Ein abschließendes Urteil hat ihm der Tod versagt; aber man kann sich denken, wie er sich entschieden hätte: er, der nach Friedrichs und Josephs Tod auch auf das alte Europa keine großen Hoffnungen mehr setzte — wie hätte der Voltairianer z. B. das Preußen der Wöllner und Bischoffswerder mit günstigem Auge betrachten sollen! — hätte Napoleon als die letzte Rettung aus dem Zusammenbruch alter Zustände und Denkweisen begrüßt. Schubart hätte mit Arndt und Jahn die Jünglinge zu neuer Herrmannschlacht aufgerufen.

Die beiden Männer stellen eben bei mannigfacher Ähnlichkeit ihres äußeren Lebensganges einen äußersten Gegensatz der Anlage und der Bildung dar. Neben dem herzlichen, gläubigen, biederen, volkstümlichen Schubart ist Wekhrlin der kühle Skeptiker, der im Geistigen heimische Intellektuelle; Aristokrat des Geistes und ein Verächter der Menschen; nicht der Mann der impulsiven Erfülltheit, der aus dem Herzen stürmenden Zornrede und des ebenso herzlichen derben Humors; sondern der durchaus Unpathetische, der Meister des Witzes, der spitzigen, geschliffenen Satire. Diese Verschiedenheit wirkt sich bis in die Behandlung der literarischen Formen hinein aus: wenn sie z. B. beide gern die Vortragsform des Dialogs wählen, so tut es Wekhrlin, weil er so am besten die verschiedenen möglichen Standpunkte klar und abgewogen auseinandertreten lassen kann; Schubart aber, weil er, zu seinen Lesern redend, sie immer persönlich *anreden* will, weil er als der geborene Volksredner alles Abstrakte, Theoretische, Berichtende umformen muß in konkret gegenwärtige Aktion. Schubarts, des Mannes des bewegten Gefühls, Element ist die in der Fülle der Register mächtig brausende Orgel; Wekhrlins verstandeskühle Art steht näher bei der graziösen Klarheit der friderizianischen Flöte.

Und in der Tat: wenn wir Schubarts Wesen von dem des Königs durchaus

verschieden fanden, so zeigt die ganze geistige Haltung Wekhrlins überraschende Ähnlichkeiten mit derjenigen Friedrichs. Dilthey hat es einmal beklagt, daß ein neidisches Geschick Friedrich und Lessing bei so hoher Wesensverwandtschaft doch nicht hat zu fruchtbarem Wirken zusammentreten lassen: Wekhrlins geistige Art und Bildung ist der des Königs vielleicht noch näher verwandt als die Lessings, und im Kreis der Voltairianer in Sanssouci hätte er keine schlechte Figur gemacht. Aber freilich: wenn Lessing auf dem Gebiet, auf dem er seine Schlachten schlug und seine Siege gewann, eine Leistung vollbrachte, die in ihrer Art der *politischen* Friedrichs ebenbürtig war, und wenn er eben darum dem König geistig etwas zu geben gehabt hätte, so reicht Wekhrlin, neben Lessing letzten Endes doch nur der Literat neben dem schöpferischen Geist, nur in die Nähe der *philosophisch-literarischen* Bemühungen des Philosophen von Sanssouci, und das will zwar gewiß nicht wenig, aber auch nicht überragend viel besagen. Aber das ist gewiß, daß Friedrich der Große, wäre es ihm darum zu tun gewesen, keinen kongenialeren publizistischen Vertreter seiner Gesinnung und seiner Politik, seiner philosophischen und literarischen Meinungen hätte finden können als eben Wekhrlin — der seinerseits fünf Jahre nach des Königs Tod vergebens in eine offiziöse Verbindung mit Hardenberg zu kommen suchte, zu einer Zeit also, wo Friedrichs Geist und Kraft keine Stätte mehr hatte in Preußen.

Wenn Wekhrlin Friedrich bewundert, so deshalb, weil er in ihm den Menschen gleicher Grundhaltung in den ihm wichtigsten Lebensfragen erkennt. Der König ist ihm der Mann, der es wagte und wagen konnte, die von der Aufklärungsphilosophie aufgestellten politischen Grundsätze im Bereich des Möglichen zu verwirklichen; und die ironisch-verächtliche Behandlung der Kirche durch Friedrich, die der spätere Schubart immer erst verwinden muß, ehe er der Unbedingtheit seiner Verehrung wieder gewiß werden kann, eben das macht den König, 'bis zu dessen hervorstrahlender Periode der furor religiosus währte', einem Wekhrlin, dem geschworenen Feind alles Pfäffischen, besonders teuer.

Der '*Agitator* der Aufklärung', wie ihn R. Krauß in seiner schwäbischen Literaturgeschichte treffend genannt hat, verehrt in Friedrich dem Einzigen den *Diktator* der philosophisch abgeklärten Politik. Dem Dahingegangenen ruft er nach:

> Wie Phoebus, wenn er nun am Abend seine Reise
> Vollendet hat, mit mildrem Glanze sich
> Der Welt entzieht: so wich aus seinem Wirkungskreise
> Der sie erleuchten half, Europens Friederich.

Er preist sein eigenes Schicksal, daß es ihn Zeitgenosse des Weisen von Ferney und Friedrichs des Einzigen sein ließ; und wenn es, wie er in einem Gedicht ausführt, nicht so ganz sicher ist, ob jener nach seinem Tod in den Himmel oder in die Hölle gekommen ist, so mag sich der Philosoph selbst im schlimmen Falle trösten:

> Ward ihm nicht schon Vergötterung im Leben —
> Ward Friederich ihm nicht zum Freund gegeben?

Daß dieser königliche Vorkämpfer der Aufklärung zugleich absoluter Herrscher ist; daß sein Werk offensichtlich erst durch diese seine Machtstellung möglich

wurde; daß auch in Petersburg, in Wien und an manchem kleineren Ort nur das entschlossene Einsetzen fürstlicher Macht den neuen Ideen Bahn zu brechen imstande ist: das macht Wekhrlin zum überzeugten Monarchisten; denn die Demokratien der Reichsstädte, jener 'Zunftherrschaften, die wie Spinngewebe in der deutschen Monarchie hangen, . . . die die odiose Anarchie des Reichssystems am meisten unterhalten', sind seiner Meinung nach der schlechteste Boden für eine freie Entwicklung, weil sie in sich selbst der Stagnation und kurzsichtigen Beschränktheit verfallen sind und durch ihre Vielheit jede durchgreifende Reform von vornherein unmöglich machen. In den Stadtregimenten und an manchem der kleineren Höfe sah sein scharfer Blick nur Nutznießer der Gewalt sitzen: der große König aber hatte sich als den ersten Diener seines Volks bezeichnet und danach gehandelt. Auf einen solchen Herrscher, 'dem sein Jahrhundert einhellig den Namen des Einzigen — in der Kunst zu regieren, eingeräumt hat', ist er stolz nicht nur als Philosoph, sondern auch als Deutscher; und mit ausdrücklich ausgesprochenem patriotischem Hochgefühl druckt er aus Raynals 'Histoire philosophique et politique . . .' den Abschnitt über Friedrich den Großen ab, der mit den Worten beginnt: 'Friedrich II. ist unter den politischen Phänomenen dieses Jahrhunderts das größte.'

Die Wirkung einer so gleichbleibenden Stellungnahme wird man auch bei Wekhrlin nicht gering anschlagen, und sie ergänzte diejenige Schubarts in der glücklichsten Weise; denn wenn dieser mit seiner in der lebendigsten Berührung mit dem Volke selbst entstandenen Chronik gerade auch die breite Masse, den gemeinen Mann, erreichte, dessen Sprache er so herzlich und kräftig zu reden verstand, so hatte Wekhrlin seine Leser naturgemäß vorwiegend unter den Gebildeten, und dieser Leserkreis war nicht klein.

Eine letzte Frage, interessant genug, darf in diesem Gesamtzusammenhang nicht umgangen werden: wie haben sich Schubart und Wekhrlin, beide Vertreter des deutschen Schrifttums, zu der vielberufenen Schrift Friedrichs über die literarischen Zustände in Deutschland gestellt?

Daß Schubart, überzeugt wie er war von den Fähigkeiten der Deutschen gerade auch auf geistigem Gebiet, und in dieser Überzeugung mächtig gestärkt durch das von ihm so enthusiastisch begrüßte Aufblühen der deutschen Literatur, durch die von dem königlichen praeceptor Germaniae der deutschen Dichtung erteilte schlechte Zensur schmerzlich betroffen sein mußte, ist klar. Er verzeichnet denn auch in der Lebensbeschreibung ein mit dem Kurfürsten Karl Theodor geführtes Gespräch, bei dem er diesem gesagt habe: 'Unsere Schriftsteller sind groß geworden, ohne Auguste und Ludwige zu Protektoren zu haben. Sie ließen sich von den Großen geduldig Roßköpfe und Barbaren nennen und arbeiteten indessen Werke aus, die von den Ausländern nachgeahmt, übersetzt, bewundert und nachgeahmt wurden. D'Alembert hat Recht, der den Beifall der Fürsten nicht immer für das einzige Beet hält, aus dem die Blume des Genies hervorkeimt'; und wenn vielleicht schon an der Formulierung dieser Worte der Eindruck von Friedrichs Schrift rückwirkend teilhat, so stellt Schubart in einer Anmerkung zu der angeführten Stelle diese Beziehung ausdrücklich her: 'vom Kaiser Karl V. bis auf

Friedrich den Einzigen; und noch gibt es Fürsten, die voll vom Auslandswahne ihr eigenes köstliches Landgut verkennen.'[1])

Ganz anders steht die Sache bei Wekhrlin. Er setzt sich nirgends ausdrücklich mit Friedrichs Urteil auseinander; aber — die Abhandlung über die deutsche Literatur hätte er selbst schreiben können; mit besserer Belesenheit freilich, aber mit der gleichen Gesamtbeurteilung.

Im Unterschied zu Schubart sind Wekhrlins ästhetische Interessen schon an und für sich geringer als seine philosophischen und politischen; er steht den schönen Künsten, mit Ausnahme der Musik, 'der einzigen Kunst, welche das Gemüt nicht verdirbt', ziemlich kühl gegenüber und spöttelt z. B. über die, 'so von der Religion der Schaubühne sind und vorgeben, sie sei eine Art von moralischer Predigt'; was er aber an der Literatur wirklich kennt und schätzt, das ist mit wenigen Ausnahmen eben das französische XVIII. Jahrhundert; für das große Neue, für Klopstock, Goethe, Schiller, interessiert er sich, wie schon erwähnt, nur mäßig, und gegen Herder hat er wiederholt heftig polemisiert. Das wirklich Wertvolle scheint ihm durchaus von Frankreich abhängig, das nicht von Frankreich Abhängige aber weniger wertvoll zu sein. 'Ich mißkenne die trefflichen Schriftsteller unseres Vaterlandes nicht, Philaster; aber sieh zu, ob nicht die besten teils im Schoß des Auslandes, teils durch steten Umgang mit griechischen, italischen und hesperischen Musen sich gebildet haben. Von dort her kam ihnen das schöne Feuer, welches ihre Seelen erwärmt und ihren Produkten Farbe und Leben gab: Winkelmann, Lessing, Wieland, Heinse, Jagemann, Reinhardt, Bertuch usw. usw.'; noch schärfer in einer Abhandlung über den 'Herostratismus unserer Literatur': 'Wißt eure Geschichte, ihr Verächter der Franzosen! Die französische Nation hatte längst ihre Corneille, ihre Arnaud und Bossuet, als jene noch Thesen, Konkordanzen, Kommentare und Systeme schrieben. Deutschland war am längsten das Reich der Schulfüchse, der Silbenstecher und Mückentöter . . . Die Begierde, mit der ihr alles verschlangt, was aus Frankreich kam, bewies die Armut eures Geistes und den Hunger eurer Seele . . . Alles was ihr dachtet und schriebt, hatte französischen Schimmer. So sehr ihr aber eure Werke mit französischem Flitter verbrämtet, so verrieten sie doch niemals anderes als den Charakter ängstlicher Nachahmung . . . Diese Periode der Knechtschaft dauerte bis zum Alter der Literaturbriefe, der Lessing, Klopstock, Bodmer, Wieland usw. Hier bildet sich eine Art von Nationalgeistesform. Noch ist sie aber nicht original, noch ist sie eine Verschmelzung von französischem, englischem, griechischem Geschmack . . . Die besten Werke sind aus den Ideen der Franzosen und anderer fremder Nationen entstanden . . . Wielands Musarion trägt ein Gewand halb griechischen, halb gallischen Stoffs . . . Die Berliner Literaturbriefe, die mit so vielem Geräusch in Deutschland herrschen und eine Art Epoche des deutschen Geistes bezeichnen,

---

1) Die Lebensbeschreibung ist kurz vor Bekanntwerden der Abhandlung Friedrichs abgeschlossen worden (1779); zum Druck fertig gemacht wurde sie aber viel später, und aus dieser Zeit stammen auch die Anmerkungen. Das Erscheinen von Friedrichs Schriften, das er mit freudiger Hoffnung erwartete und das ihm Gelegenheit gegeben hätte, die Frage eingehender zu erörtern, hat Schubart nicht mehr erlebt.

sind nichts als eine Nachahmung des 'Année littéraire' oder vielmehr der 'Lettres sur quelques écrits de ce tems' des Fréron ... Die Iris und der Deutsche Merkur sind, so wie das ganze Geschlecht der Journale, Bibliotheken und Gelehrtenzeitungen von französischem Geblüt ... So wahr und wahrhaftig ist es, daß, wenn die Franzosen der deutschen Muse alles wieder abnehmen sollten, was sie von ihnen geborgt hat, sie dastehen würde wie die Krähe des Äsop ... Ihr wollt eine Nation unterschätzen, der ihr alles schuldig seid? Ihr, die ihr noch nicht einmal eine Nationalsprache habt, wie euch schon Möser vorgehalten? ...' In einer Unterhaltung zwischen Tacitus und dem Magister Schönfleck läßt Wekhrlin den Magister jenen fragen: 'Sind sie begierig, eine Probe von dem neusten Geschmack des heutigen Jahrhunderts zu vernehmen?' Worauf aus dem Götz, 'einem der berühmtesten Schauspiele der Nation', die bekannte derbe Aufforderung zitiert wird. Tacitus entsetzt sich: 'Ist's möglich! Man kann nicht sittenloser schreiben. So war der Geschmack der römischen Senftenträger!' Von sich selber aber sagt Wekhrlin, als er wegen seiner Vorliebe für Fremdwörter angegriffen wird: 'Ich bin zu einer Zeit geboren, wo es in Deutschland noch sehr dunkel war, und in einem Lande, das auf der Bahn des Lichts eines der spätesten ist. Meine Erziehung war nicht die zum Schriftsteller. Eine frühe und geraume Entfernung von meinem Vaterland machte mich mit dem Gang seiner Literatur und selbst mit meiner Muttersprache unbekannt.'[1]) Diese letzte, sehr stark übertreibende Äußerung stammt aus dem Todesjahr des Königs; die erste aus dem Jahr 1789; die beiden anderen aber sind ein Jahr vor dem Bekanntwerden der Abhandlung über die deutsche Literatur geschrieben!

Die auffallende Übereinstimmung des Standpunkts des schwäbischen Publizisten und des preußischen Königs wäre lediglich ein historisches Kuriosum, wenn es sich bei der ganzen Einstellung nur um eine Folge eines bestimmten Bildungsganges handeln würde, der in beiden Fällen das Verständnis für den neuen Aufstieg der deutschen Literatur unterbunden hätte. Aber wenn das auch sicher richtig ist, so geht es insbesondere dem König doch auch um grundsätzliche Fragen — freilich auch sie mit dem besonderen Bildungsgang zusammenhängend —, in denen er auch bei besserer Kenntnis der Tatsachen sein Urteil nicht geändert hätte; und gerade des besser unterrichteten Wekhrlin Beispiel zeigt dies deutlich. Das Peinliche an Friedrichs Schrift liegt ja auch viel weniger in ihrer grundsätzlichen Haltung, als darin, daß der Verfasser mit lehrhafter Sicherheit über konkrete Verhältnisse redet, die er nicht genügend kennt. Man merkt das schon am Stil; denn wenn z. B. in den Staatsschriften und auch in manchen Teilen der Literaturabhandlung die sprachliche Form mit außerordentlicher innerer und äußerer Festigkeit das Wesentliche in gültige Erscheinung treten läßt, so verschiebt sich an anderen Stellen der Schwerpunkt nach der Seite des nur noch Rhetorischen — eine Erscheinung, die bezeichnenderweise auch in vielen Humanistenbriefen begegnet; denn gerade hier sind die romanischen Sprachen vor anderen gefährlich: wenn das Deutsche für den Schriftsteller allenfalls dichtet

1) W. ist 1739 geboren; ob er, wie er glauben machen will, wirklich längere Zeit in Paris war, ist bis jetzt nicht mit Sicherheit zu ermitteln gewesen; vgl. Boehm S. 18/21.

und denkt, so vermögen jene für ihn in unübertrefflicher Weise auch zu klingen und zu sagen. In der Literaturabhandlung sind nun freilich eine Reihe solcher Stellen, in denen der hohle Ton einer leicht gespreizten Rhetorik die Unsicherheit in der Sache verrät; aber die anderen, in denen ein klar durchdachter Gehalt sich eine überzeugende Form erschafft, überwiegen. Und zwar deshalb, weil da aus voller Überzeugung der ästhetischen Grundhaltung von Klopstock und von Sturm und Drang die zuchtvolle Geformtheit einer großen künstlerischen Tradition entgegengehalten wird; aus einer Überzeugung heraus, die in Veranlagung sowohl als Lebenserfahrung wurzelt — einer Veranlagung allerdings, die in Deutschland immer viel seltener ist als jene andere, die von Götz und von den Räubern im Innersten berührt wurde und wird, und einer Lebenserfah ung, die in Frankreich selbstverständlichere Geltung hat als bei uns. Wenn gleichwohl von dieser grundsätzlichen Stellungnahme keinerlei fruchtbare Wirkungen — die sie wohl hätte haben können — ausgegangen sind, so lag das an der historisch und psychologisch falschen Begründung, deren herausfordernde Irrtümer nur zu leicht zu widerlegen waren; und auch das schließlich doch mehr nur rhetorische Schlußwort des Königs konnte darüber nicht hinweghelfen.

Auch Wekhrlin, der unbekannte Parteigänger der königlichen Literaturpolemik, ist über das Unzulängliche dieser Position nie hinausgekommen; aber auch dadurch erweist er sich als den ausgesprochensten Vertreter friderizianischen Geistes im deutschen Süden. Aber — Friedrichs *Geistiges*, das ist nicht der *ganze* Friedrich; und indem ihn Wekhrlin nur als einen bedeutenden Vertreter des neuen Zeitgeistes nahm, den er, ähnlich dem König, als ein Höchstes begriff, reichte er nicht auf, das 'Dämonische' der großen Gestalt zu fassen. Eben dies letztere hat Schubarts reine und starke Liebe vermocht; sie ist zu allererst überwältigt gerade von dem Irrationalen, Einmaligen, Unerklärbaren, nur durch Dasein und Werk sich Bezeugenden der unerhörten Erscheinung; und alles andere, für Wekhrlin das Primäre und auch Schubart wichtig genug, ist für diesen schließlich doch nur sekundär: Feststellung des im bewußten Sehen beglückend sich bestätigenden Gefühls.

Diese Einstellung, wertvoll, weil sich hier ein *bedeutendes* Subjekt eines bedeutenden Objekts bemächtigt, macht nun auch Schubart zu einer völlig einzigartigen Erscheinung unter seinen Landsleuten.

Schon innerhalb der eigentlichen Publizistik, mit der wir es hier zu tun haben. Sehen wir von denjenigen ab, die, wie Wieland und Schlözer, außer Landes gegangen waren und daher für unsere Betrachtung ausscheiden, so ist bei der übrigen Tagesschriftstellerei Schwabens eine ähnliche vorsichtige Zurückhaltung zu beobachten, wie sonst in Deutschland auch.[1]) Vorab bei den Tageszeitungen, die nach allen Seiten Rücksicht zu nehmen hatten — das 'Ulmische Intelligenzblatt' z. B. konnte nicht einmal die *un*politische Mitarbeiterschaft Schubarts vertragen und schränkte sie nach dem ersten Anlauf stark ein; aber auch Organe wie Balthasar Haugs 'Schwäbisches Magazin' suchten jeglichen Anstoß zu vermeiden, und wenn

1) Vgl. auch Schairer aO. S. 9ff.

ja einmal von Friedrich die Rede sein muß, so ist er nicht etwa 'Friedrich der Einzige', sondern 'Seine königliche Majestät in Preußen'. Wohl ist Württemberg, wie E. Seidel dargetan hat[1]), durch seine besonderen verfassungsrechtlichen Verhältnisse geradezu zu einer Pflanzschule für die politische Publizistik Deutschlands geworden, indem sich gerade hier, im ständigen Kleinkrieg gegen die Willkürherrschaft vor allem Karl Eugens das politische Denken frühe schulte; aber die Chronik des Aspergs zeigte jedermann unmißverständlich, daß es geratener war, solche Talente außerhalb der Landesgrenzen zu verwerten. So gingen viele ins 'Ausland'; Schubart aber und Wekhrlin blieben, in einigermaßen sicherer Entfernung von des Herzogs Machtbereich, zurück und sind eben dadurch von so hoher Bedeutung für die öffentliche Meinung Schwabens und Oberdeutschlands geworden.

Aber auch unter den nicht unmittelbar publizistisch tätigen Schriftstellern in Schwaben, die zu politischen Fragen Stellung nahmen, nimmt Schubart mit der Unbedingtheit seiner Friedrichsverehrung eine Sonderstellung ein. Kaum einer unter ihnen freilich, der nicht dem König Bewunderung gezollt hätte; aber auch keiner, der nicht Vorbehalte machte.[2]) In Friedrichs *Regenten*tätigkeit sahen sie das meiste von dem verwirklicht, was sie im näheren Bereich schmerzlich vermißten; in dem *Soldaten* und *Eroberer* aber sahen sie diejenige Fürstenleidenschaft, die ihnen von allen die gefährlichste dünkte, ins Unheimliche gesteigert. Auch Schubart ist im Innersten erschüttert, wenn er an die Greuel des Krieges denkt; er weiß auch, wie oft Kriege fürstlicher Willkür entspringen, und er verschweigt seinen Zorn darüber nicht; aber er weiß nicht minder, daß der Krieg ein Schicksal sein kann, dem gegenüber der Mensch verstummen muß. Und Friedrich ist sein Held, weil er ein solches Schicksal kühn herausgefordert und weil er sich in diesem Schicksal höchst königlich bewährt hat.

Schubart ist der einzige, der den König im Mittelpunkt seiner historischen Größe und als Ganzes erfaßt und bejaht hat.

---

# DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT IM LICHTE NEUESTER FORSCHUNG

Von Hermann Reuther[3])

Das Problem der Willensfreiheit gehört zu den philosophischen Fragen, die weit über den Kreis der Fachphilosophie hinaus die lebhafteste Teilnahme aller derer erregen, die um eine selbständige Weltanschauung ringen. Von dem Augenblicke an, wo wir das Problem zum ersten Male in seiner ganzen Tiefe und Tragweite erfassen, hält es uns im Bann und zwingt uns zu immer erneutem Nach-

---

1) E. Seidel, Politik und Literatur in Württemberg von der Mitte des 18. Jahrh. bis zu Schillers Jugenddramen. Württ. Jahrbücher 1910.

2) Belege bei Seidel aO.

3) Vortrag, gehalten am 25. September 1926 auf der Tagung des Sächsischen Philologenvereins in Dresden.

denken. Und das ist begreiflich genug. Ist doch die Antwort, die wir auf diese Frage finden, entscheidend für unsere Auffassung vom Sinn und Wert unseres Lebens.

Nicht immer stand das Problem so wie jetzt im Mittelpunkte philosophischer Interessen. Der Philosophie des Altertums ist es zwar nicht unbekannt, aber zum vollen Bewußtsein seiner unermeßlichen Schwierigkeit und hohen Bedeutung ist sie offenbar nicht gelangt. Sie steht ihm gleichsam noch mit naivem Realismus gegenüber. Ein gewisses Maß von Freiheit pflegt dem Menschen als selbstverständliche Voraussetzung sittlichen Handelns zugestanden zu werden. Am Ende des Altertums aber ändert sich die Lage. Namentlich in der christlichen Gedankenwelt gewinnt das Problem der Freiheit große Bedeutung, z. B. bei Augustinus. Wir finden es bei ihm bereits in der für ein Jahrtausend maßgebenden Form als die Frage: Wie steht der Mensch zu dem allmächtigen Gott? Wie ist angesichts der göttlichen Allmacht, Vorsehung und Vorherbestimmung eine Freiheit des Menschen möglich? In dieser Form beschäftigt das Problem noch die Reformatoren und auch die Religionsphilosophie, Metaphysik, Theologie und theologisch orientierte Ethik der Gegenwart.

Aber allmählich erhält die Frage nach der menschlichen Freiheit noch einen anderen Sinn. Seit dem Ende des Mittelalters beginnt der gewaltige Siegeszug der exakten Naturwissenschaft und der auf sie gegründeten neuen Philosophie. Ein neues Weltbild entsteht. Mehr und mehr wird die Welt aufgefaßt als ein großer, von einheitlichen Gesetzen beherrschter Mechanismus, dem auch der Mensch eingegliedert ist. So tritt zu der Frage: Wie steht der Mensch zu dem allmächtigen Gott? die andere: Wie steht der Mensch zu den allbeherrschenden, unverbrüchlichen Naturgesetzen? Kann ihnen gegenüber noch von einer Freiheit des Menschen die Rede sein? Je stärker die Stellung der Naturwissenschaft wird, um so mehr ist die Freiheit bedroht. Aber die Frage der Willensfreiheit berührt so tief das Innerste des Menschen, daß er sich gegen einen völligen Verzicht auf Freiheit immer wieder auflehnt und immer von neuem sie zu retten sucht. Am denkwürdigsten ist der Versuch Kants, Naturkausalität und Freiheit, Determinismus und Indeterminismus miteinander in Einklang zu bringen. Wie er auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie bemüht ist, Empirismus mit Rationalismus zu einer höheren Einheit zu verbinden, so sucht er auch in der Lehre von der Willensfreiheit zwei einander scheinbar ausschließende Anschauungen zu versöhnen. Als empirisches Wesen ist der Mensch völlig unfrei. Aber er ist nicht nur empirisches Wesen. Er gehört nicht nur der vom Gesetze der Kausalität beherrschten Erscheinungswelt an. Mit einem Teile seines Wesens ragt er hinein in die intelligible Welt, die Sphäre der Freiheit, und insofern ist er selbst frei. Aber auch Kant bringt keine endgültige Lösung der Frage. Das XIX. Jahrhundert ringt weiter um das Problem. Je nach der herrschenden geistigen Gesamtrichtung ist bald der Indeterminismus, bald der Determinismus im Übergewicht. Als gegen Ende des Jahrhunderts der Materialismus eine fast unbestrittene Herrschaft über das Geistesleben erringt, scheint die Sache der Freiheit verloren. Aber seit der Wende des Jahrhunderts beginnt eine allmähliche Abkehr vom Materialismus. In diesem

Zusammenhang erwacht auch die Frage der Willensfreiheit zu neuem Leben. Sie ist heute eines der am meisten behandelten philosophischen Probleme.

Die folgenden Ausführungen sollen einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Frage gewähren. Zu diesem Zwecke will ich kurz die Ansichten dreier Forscher darstellen, wie sie in jüngst erschienenen Schriften niedergelegt sind. Folgende Werke sollen herangezogen werden: *Hans Driesch, Grundprobleme der Psychologie*[1]); *Nicolai Hartmann, Ethik*[2]); *Fritz Medicus, Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen.*[3]) Selbstverständlich ist es in dem engen Rahmen eines Vortrags unmöglich, die Gedankengänge der Forscher in ihrem vollen Umfange wiederzugeben. Nur einige Hauptpunkte können kurz berührt werden.

An den Anfang gestellt sei die Behandlung des Problems durch *Driesch.*[4]) Daß in einem den Problemen der Psychologie gewidmeten Werke von der Willensfreiheit gehandelt wird, ist keineswegs an sich selbstverständlich. Beispielsweise würde man in *Wundts* bekanntem Grundriß der Psychologie vergeblich nach einer Erörterung dieser Frage suchen. Im Register dieses Werkes kommt das Wort Freiheit überhaupt nicht vor. Dagegen spielt die Frage der Freiheit in Drieschs Psychologie eine bedeutende Rolle. Wie ist das zu erklären? Driesch ist bekanntlich einer der Schöpfer und Hauptvertreter des Neovitalismus. Durch seine biologischen Forschungen ist er zu der Überzeugung gelangt, daß eine rein mechanische Naturauffassung nicht ausreicht, um die Lebensvorgänge zu erklären. So kommt er dazu, nicht mechanisch wirkende Entelechien als Träger des Lebens anzunehmen. Zu den Lebensvorgängen gehört auch das Seelenleben. Insofern die Entelechie das Seelenleben hervorruft, ist sie identisch mit der Seele. Diese Auffassung des Seelenlebens steht im schroffsten Widerspruch zu der weitverbreiteten Annahme des psycho-physischen Parallelismus, der eine untrennbare, wechselseitige Verknüpfung des körperlichen und seelischen Geschehens lehrt. Da aber die körperlichen Vorgänge durchaus vom Mechanismus beherrscht sind, so erhält, nach der Lehre des Parallelismus, auch das mit ihnen aufs engste verbundene Seelenleben das Gepräge eines rein mechanisch sich vollziehenden Ablaufs. Eine von diesem Ablauf verschiedene, selbständige Seele gibt es nicht. Die Lehre des psycho-physischen Parallelismus ist eine Psychologie ohne 'Seele'. Auf diesem Standpunkte ist die Annahme der Freiheit völlig unmöglich. Dagegen erlaubt es die Lehre von den Entelechien, nach der das Seelenleben dem bloßen Mechanismus entrückt ist, eine Freiheit für möglich zu halten. Damit ist natürlich ihr wirkliches Vorhandensein durchaus noch nicht bewiesen.

Um weiter zu kommen, muß man sich vor allem darüber Klarheit verschaffen, was überhaupt unter Freiheit zu verstehen ist. Driesch unterscheidet drei an sich denkmögliche Formen der Freiheit. Er nennt sie: radikale Freiheit, partielle

---

1) Emmanuel Reinicke, Leipzig 1926.

2) Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1926.

3) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926.

4) Driesch hat das Freiheitsproblem schon früher wiederholt behandelt: Das Problem der Freiheit, Berlin 1920; Wirklichkeitslehre², Leipzig 1922, S. 103ff; Metaphysik, Breslau 1924, S. 40ff. Hier ist nur die letzte Behandlung der Frage in der Psychologie berücksichtigt.

Soseinsfreiheit, Zulassungsfreiheit. Was bedeuten diese drei Ausdrücke? Radikale Freiheit würde der Mensch besitzen, wenn er in der Lage wäre, unabhängig von allen äußeren und inneren Bedingungen völlig frei schöpferisch tätig zu sein. Die geringste Überlegung zeigt, daß eine solche Freiheit nicht in Frage kommt. Sie ist auch nie ernstlich dem Menschen zugeschrieben worden und kann infolgedessen aus den weiteren Betrachtungen ausscheiden. Der Sinn der beiden Begriffe partielle Soseinsfreiheit und Zulassungsfreiheit aber läßt sich am besten durch ein einfach gewähltes praktisches Beispiel verdeutlichen. Ich hebe das vor mir auf dem Pulte liegende Buch in die Höhe. Was ist in meiner Seele vorgegangen, bevor ich diese Handlung ausführte? Zwei Möglichkeiten sind denkbar. Erstens: meine Seele erzeugt durch freie Tätigkeit vermöge der ihr verliehenen schöpferischen Kraft die Willensvorstellung: Aufheben des Buches. Der Wille bejaht gleichsam diese Vorstellung und bewirkt ihre Umsetzung in die Tat, d. h. er veranlaßt das betreffende Sosein. Dieser Vorgang ist insofern frei, als die entscheidende Willensvorstellung durch die in der Seele liegende schöpferische, freie Kraft hervorgerufen ist. Aber die Freiheit, die hier in die Erscheinung tritt, ist nicht unbeschränkt, sondern partiell. Denn das Zustandekommen der von meinem Willen bewirkten Handlung ist geknüpft an zahllose Bedingungen, auf deren Erfüllung mein Wille keinen Einfluß hat, z. B. das Vorhandensein des Buches und des Pultes, auf dem es liegt usw. Das Aufheben des Buches läßt sich aber auch in anderer Weise erklären. Die entscheidende Willensvorstellung kann ungewollt, ohne mein Zutun in meinem Bewußtsein auftauchen. Dann würde meine Freiheit nur darin bestehen, daß mein Wille die betreffende Vorstellung entweder bejaht oder verneint, d. h., daß er ihre Umsetzung in die sichtbare Wirklichkeit 'zuläßt' oder verhindert. In diesem Falle würde das Aufheben des Buches durch Zulassungsfreiheit bewirkt. Während also bei partieller Soseinsfreiheit der Wille innerhalb bestimmter Grenzen schöpferisch tätig ist, bleibt bei der Zulassungsfreiheit seine Wirksamkeit darauf beschränkt, Vorstellungen, die ihm ohne sein Zutun gleichsam zur Begutachtung geliefert werden, zu bestätigen oder zu verwerfen.

Welche dieser beiden Formen der Freiheit kommt nun für den Menschen, falls er überhaupt Freiheit besitzt, in Frage? Nach Drieschs Auffassung kann es nur die Zulassungsfreiheit sein. Denn nach seiner psychologischen Grundansicht spielt sich der eigentlich schöpferische Teil des Seelenlebens, das Entstehen der Gefühle, Empfindungen, Vorstellungen, Willensregungen, das Denken usw., im Bereiche des Unbewußten ab. Dagegen ist das Bewußtsein eine Oberflächenerscheinung, der keine schöpferische Kraft zukommt. Es ist ein rein passives Haben von Inhalten, die ihm aus dem Unbewußten zuströmen. Nun ist Freiheit notwendig an das Bewußtsein geknüpft. Ein unbewußtes freies Handeln ist undenkbar. Da aber das Bewußtsein nicht schöpferisch ist, kann es auch die mit ihm verbundene Freiheit nicht sein. Also scheidet auch die partielle Soseinsfreiheit aus. Als einzige für den Menschen mögliche Form der Freiheit bleibt die Zulassungsfreiheit.

Aber auch mit dieser Feststellung ist die Wirklichkeit der Freiheit noch nicht erwiesen. Läßt sich ein solcher Beweis erbringen? Driesch verneint diese Frage.

Er ist der Meinung, daß sich das Vorhandensein von Freiheit weder beweisen noch widerlegen läßt. Die Aufgabe, die der Wissenschaft diesem Problem gegenüber obliegt, kann lediglich darin bestehen, das Für und Wider möglichst sorgfältig abzuwägen. Vielleicht läßt sich auf diese Weise wenigstens ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit erreichen.

Folgende Gründe sprechen, nach Drieschs Meinung, *für* die Annahme der Willensfreiheit:

1. Der starke Gefühlston, von dem die sittlichen Handlungen begleitet zu sein pflegen. Die Gefühle der Befriedigung, Reue, Schuld sind verständlich nur unter der Voraussetzung, daß ich auch anders hätte handeln können, als ich es getan habe, daß ich also bei meinem Handeln frei war.

2. Die Tatsache, daß ohne Freiheit das Bewußtsein als Weltenluxus erschiene. Für das Gesamtgebiet des Lebenden und deshalb auch für das Seelenleben gilt nach Driesch der Grundsatz der durchgängigen Bedeutung der Einzeleinrichtung für das Ganze. Eine solche Einzeleinrichtung ist die Tatsache, daß es Bewußtsein gibt. Es erschiene als widersinnig anzunehmen, daß diese Einrichtung ohne Bedeutung für das Weltganze ist, daß also der Weltlauf der gleiche wäre, auch wenn es kein Bewußtsein gäbe. Nun vollzieht sich, wie wir sahen, das eigentlich schöpferische Seelenleben durch die unbewußte Dynamik der Seele, die u. a. dem Bewußtsein auch die Willensvorstellungen liefert. Erfolgte nun auch die Umsetzung der Willensvorstellungen in die Tat völlig automatisch, so wäre ihr Bewußtwerden gänzlich überflüssig. Einen erkennbaren Sinn erhält es erst, wenn wir die Bewußtseinsinhalte auffassen als Material für einen freien Willen, der die Umsetzung von Willensvorstellungen in die Tat zuläßt oder verhindert.

3. Die Tatsache, daß der Begriff des Experiments sinnlos wird bei völliger Unfreiheit. Denn die Beliebigkeit fiele weg, die notwendig zum Wesen des Experiments gehört.

*Gegen* die Annahme der Willensfreiheit aber lassen sich folgende Gründe anführen:

1. Die stoische Lehre von der angeborenen Güte des Menschen. Ist das sittlich Gute schon in der Naturanlage des Menschen begründet, so bedarf es zum sittlich guten Handeln nicht der freien Tat.

2. Die Tatsache der posthypnotischen oder Terminsuggestion. Es ist möglich, eine in hypnotischem Zustande befindliche Versuchsperson in der Weise zu beeinflussen, daß sie zu einem bestimmten Zeitpunkte nach beendeter Suggestion eine bestimmte, während der Hypnose ihr anbefohlene Handlung ausführt. Die Ausführung dieses Befehls unterscheidet sich in nichts von einer gewöhnlichen Handlung, obwohl das Bewußtsein der Freiheit in *diesem* Falle sicher eine Selbsttäuschung ist. Wir wissen nicht, ob wir nicht immer dieser Selbsttäuschung unterliegen.

3. Die Prophetie. Die Tatsache der Voraussagung künftiger Ereignisse steht nicht vollkommen fest. Sicher ist nur, daß sie mit Freiheit unvereinbar ist, Denn bei dem durchgehenden ursächlichen Verbundensein alles Weltgeschehens erstrecken sich die Folgen jeder einzelnen Handlung mittelbar auf den gesamten

Weltlauf. Das gilt auch für freie Handlungen. Da sich aber naturgemäß eine freie Handlung jeder Voraussage entzieht, lassen sich auch ihre Folgen und damit der ganze weitere Verlauf des Weltgeschehens in keiner Weise voraussagen. Darin liegt, daß eine einzige freie Handlung jede Prophetie unmöglich machen würde.

4. Die völlige Unfaßbarkeit des Begriffs eines frei handelnden Menschen. Denn könnten wir sein Wesen wirklich fassen, so wäre er eben nicht der, den wir suchen, d. h. er wäre *nicht* frei.

Driesch betrachtet es als das Ergebnis seiner Untersuchungen, daß eine große Wahrscheinlichkeit für die Annahme einer gewissen Freiheit besteht, und zwar vor allem deshalb, weil ohne diese Annahme die Tatsache des Bewußtseins gänzlich unverständlich bliebe.

Ich wende mich nun zu den Darlegungen *Nicolai Hartmanns*. Seine Ansichten über die Willensfreiheit sind nur verständlich im Rahmen seines gesamten Weltbildes, dessen Umrisse also kurz angedeutet werden müssen.

Dem *religiösen Denken* erscheint Gott einerseits als Schöpfer und Erhalter der Welt und allmächtiger Beherrscher und Lenker alles Weltgeschehens, andererseits als Träger der sittlichen Weltordnung. Die *Wissenschaft*, der ja Gott niemals Objekt unmittelbarer Erkenntnis sein kann, sucht die beiden Sphären der Wirklichkeit, das Reich des Seienden und das Reich des Seinsollenden, d. h. die Werte, in ihrer eigenen immanenten Gesetzmäßigkeit zu ergründen und zu begreifen. Nach der Verschiedenheit ihrer Objekte kann man die Wissenschaften einteilen in ontologische oder Seinswissenschaften und axiologische oder Wertwissenschaften.

Den ontologischen Wissenschaften, insbesondere der exakten Naturwissenschaft, schwebt im allgemeinen als höchstes Ziel vor, das gesamte Weltgeschehen gleichsam auf einen Hauptnenner zu bringen, die Welt als eine von einheitlichen Gesetzen beherrschte, allumfassende, große Einheit zu begreifen. Ein Monismus, der an sich kein materialistischer zu sein braucht, pflegt ihr Ideal zu sein. Hartmanns Weltbild steht im schroffen Gegensatze zu allem Monismus. Ihm erscheint die Welt als ein 'Schichtungsgefüge', dessen einzelne übereinander gelagerte Schichten von besonderen, ihnen eigentümlichen Gesetzen beherrscht werden. Die unterste Schicht, die des Seienden schlechthin, ist uns ihrem Wesen nach unfaßbar. Über ihr zunächst gelagert ist die Sphäre des Logischen, die von den logischen Grundgesetzen, dem der Identität, des Widerspruchs usw., beherrscht ist. Die dann folgende Schicht ist der Bereich der mathematischen Gesetze, über dem sich die Sphäre der mechanischen, die unorganische Natur beherrschenden Kausalität erhebt. Darüber wieder folgen die Schichten des physischen Lebens und des Seelenlebens, endlich, als höchste uns kenntliche Stufe, das Geistesleben, das nur im Menschen zutage tritt. In dieser Sphäre taucht das Problem der Freiheit auf. Der Mensch hat das Bewußtsein persönlicher Freiheit. Ist dieses Bewußtsein Ausdruck und Widerschein von etwas wirklich Vorhandenem? Kann es in dem Schichtungsgefüge, das die Welt darstellt, persönliche Freiheit geben? Diese Frage ist in Wahrheit nur ein Sonderfall des umfassenderen Problems: In welchem Verhältnis steht die jeweils höhere Seinsschicht zu den unter ihr liegenden Schichten? An der Hand eines Beispiels wird es am leichtesten möglich sein, diese Frage

zu beantworten. Die Sphäre des physischen Lebens ist gegenüber der unorganischen, von der mechanischen Kausalität beherrschten Natur die nächsthöhere Seinsschicht. Sie hat die unbelebte Natur zur notwendigen Grundlage. Auch wo Leben ist, haben die Naturgesetze unbedingte Gültigkeit. Dieselben Stoffe verwenden die unbelebte und die belebte Natur. Und doch enthält die belebte Natur der unbelebten gegenüber ein Neues, irgendein Mehr, eben jenes unfaßbare Etwas, das wir Leben nennen, das sich der von der unbelebten Natur gelieferten Stoffe und der in ihr geltenden Gesetze wie eines Materials bedient und mit ihnen nach eigenen Gesetzen schaltet und waltet. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Leben der unbelebten Natur gegenüber frei ist. Das gleiche Verhältnis nun wie zwischen belebter und unbelebter Natur besteht zwischen je zwei aufeinander folgenden Seinsschichten. Immer setzt die höhere die niedere als Grundlage ihres Seins voraus und ist an sie gebunden. Andrerseits aber ist sie ihr gegenüber frei, insofern sie zu der in der niederen herrschenden Gesetzmäßigkeit eine eigene, höhere hinzubringt. So stellt das Geistesleben, innerhalb dessen das Bewußtsein persönlicher Freiheit auftritt, eine gegenüber allen übrigen uns bekannten Seinsschichten höhere Schicht mit eigener Gesetzlichkeit dar. Aus dem Gesagten aber ergibt sich zugleich das Wesen der persönlichen Freiheit. Sie ist nicht Gesetzlosigkeit, Undeterminiertheit, sondern im Verhältnis zur Naturkausalität eine höhere Form von Gesetzmäßigkeit, ein Plus an Determination, eine Freiheit, um mit Kant zu reden, nicht im negativen, sondern im positiven Verstande. Die Form aber, in der diese freie Gesetzmäßigkeit wirksam wird, ist Zwecktätigkeit, Teleologie. Worin aber besteht das Wesen der Zwecktätigkeit? Auch hier mag ein einfaches Beispiel aus dem praktischen Leben uns zur Antwort verhelfen. Ich nehme mir zu Beginn eines neuen Jahres vor, im Sommer eine Reise nach den Alpen zu machen. Auf welche Weise wird dieser Plan Wirklichkeit? In drei Phasen vollzieht sich zwecktätiges Handeln. Das erste, was ich tue, ist das Setzen des Zweckes, d. h. in diesem Falle, ich nehme mir für einen bestimmten Zeitpunkt eine Reise vor. Dabei überspringe ich in Gedanken die Zeitstrecke, die den Augenblick, wo ich den Zweck setze, von seiner geplanten Ausführung trennt. Der zweite Schritt besteht darin, daß ich von dem gesetzten Zwecke aus rückschauend die Mittel erwäge, die zu seiner Verwirklichung dienen können. Der dritte endlich ist dann die tatsächliche Ausführung des Planes. Von diesen drei Teilen der Gesamthandlung gehört der dritte, die äußere Vorbereitung und die Ausführung der Reise selbst, durchaus der sichtbaren Welt an und ist daher völlig von der Naturkausalität beherrscht; sie ist selbst rein kausales Geschehen. Dagegen verläuft das Erwägen der Mittel in einem dem kausalen Geschehen entgegengesetzten Sinne. Der Endzweck aber, dessen Setzung durch Überspringen der Zeit zustande kommt, ist zwar seiner äußeren Verwirklichung nach das zeitlich letzte Glied der Handlung, in Wahrheit aber der eigentlich beherrschende Faktor, der das äußere Geschehen gleichsam an sich heranzieht. Auch das steht in absolutem Gegensatze zu allem rein kausalen Geschehen, wo immer das der Zeit nach frühere Glied die Ursache, das spätere die Folge ist. Insofern also der Mensch die Fähigkeit hat, zwecktätig zu handeln, ist er imstande, in gewissen Grenzen den Naturlauf, ohne

im mindesten seine Gesetze zu durchbrechen, nach bestimmten, von seinem eigenen Willen abhängigen Zielen zu lenken, d. h. er ist der Natur gegenüber frei. So ergibt sich, daß Freiheit in einem bestimmten Sinne und in einem gewissen Umfang auch in einer durchaus determinierten Welt möglich ist.

Aber mit dieser Erkenntnis ist die Frage, ob Freiheit wirklich vorhanden ist, noch nicht gelöst. Sie bedarf der Untersuchung noch von einer anderen Seite her. Neben der Sphäre des Seienden steht die des Seinsollenden. So tritt zu der Abhängigkeit des Menschen vom Naturlaufe seine Bindung an die Werte, zu denen auch die sittlichen Normen, das Sittengesetz, gehören. Ist der Mensch dem Sittengesetze gegenüber frei?

Zwei einander entgegengesetzte Grundansichten über Wesen und Herkunft der Sittlichkeit gibt es. Nach der einen gelangt der Mensch durch Erfahrung zur Kenntnis der sittlichen Normen. Diese selbst sind ein durch allmähliche Entwicklung zustande kommendes, dauerndem Wandel unterworfenes Erzeugnis menschlicher Lebensgemeinschaften. Sie haben keine allgemeine Gültigkeit für alle Menschen, Zeiten und Kulturen, sondern gelten unmittelbar nur für den Lebenskreis, dem sie entstammen. Durch die Worte Empirismus, Evolutionismus, Relativismus läßt sich diese Grundanschauung kurz kennzeichnen. Den Gegensatz zu ihr bildet eine Richtung der Ethik, die man sittlichen Apriorismus oder Absolutismus zu benennen pflegt. Ihr zufolge ist das Sittengesetz dem Menschen angeboren, a priori vor aller Erfahrung gegeben. Durch Vernunfteinsicht, durch unmittelbare innere Anschauung wird es uns offenbar. Es ist für alle Menschen das gleiche und hat absolute Gültigkeit. Eben deshalb aber kann es inhaltlich nicht näher bestimmt sein, sondern muß sich darauf beschränken, die allgemeine Form sittlichen Handelns anzugeben. Die berühmteste Formulierung dieses Standpunkts ist Kants kategorischer Imperativ. Die Ansicht Hartmanns stellt eine Vereinigung dieser beiden Grundanschauungen dar. Er ist Vertreter einer materialen Wertethik. Es gibt seiner Auffassung nach nicht nur ein einziges Sittengesetz rein formalen Charakters, wie es der kategorische Imperativ Kants sein will, sondern eine unermeßliche Fülle material, d. h. inhaltlich bestimmter sittlicher Werte, ein Wertreich. Die Einzelmenschen und die menschlichen Lebensgemeinschaften gelangen durch Erfahrung zur Kenntnis der sittlichen Werte. Die sittliche Entwicklung der Menschheit ist gleichsam die allmähliche Eroberung des Wertreiches durch die Menschen. Dabei fallen nicht immer die gleichen und niemals sämtliche Werte zur selben Zeit in den Gesichtskreis der einzelnen Menschen und Völker, die infolgedessen immer nur den ihnen bekannten Teil der Werte als sittliche Normen anerkennen. Insofern hat der ethische Empirismus, Evolutionismus und Relativismus recht. Aber er irrt, wenn er die sittlichen Werte für Erzeugnisse der menschlichen Lebensgemeinschaften hält. Die Werte sind vielmehr ideale Wesenheiten, Normen von unbedingter Gültigkeit. Sie sind Gesetze des menschlichen Handelns, deren Geltung vollkommen unabhängig davon besteht, ob sie von den Menschen erkannt und anerkannt werden. Insofern sind sie vergleichbar den logischen, mathematischen und Naturgesetzen. Die mathematische Gesetzmäßigkeit z. B., die wir durch den pythagoreischen Lehrsatz aus-

zudrücken pflegen, hatte Gültigkeit, längst bevor der Satz den Menschen bekannt war. Und doch besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den sittlichen Normen und den logischen, mathematischen und Naturgesetzen. Denn diese bedeuten einen unbedingten Zwang, ein *Müssen,* sie sind Ausdruck einer Seinsgesetzlichkeit. Die sittlichen Normen dagegen drücken nicht ein Müssen, sondern ein *Sollen,* eine Sollensgesetzlichkeit aus. Sie sind Imperative, Gebote, die auch übertreten werden können. Darin liegt, daß sie ihrem eigensten Wesen nach nicht selbst verwirklicht sind, sondern eines Vermittlers bedürfen, um die in ihnen enthaltenen Werte aus der idealen Sphäre in den Bereich der Wirklichkeit übergehen zu lassen. Dieser Vermittler ist der Mensch. Ihm ist die Aufgabe gestellt, die als gültig erschauten und erkannten sittlichen Werte durch sein Handeln zu verwirklichen. Ganz wird dieses Ziel nie erreicht werden. Denn die Werte sind eben Ideale, die ihrem Wesen nach immer nur näherungsweise, in mehr oder minder vollkommenem Maße, verwirklicht werden können. Was aber macht den Menschen geeignet, die Mittlerrolle zwischen Wert und Wirklichkeit zu übernehmen? An welches geistige Vermögen des Menschen wenden sich die sittlichen Imperative? Es ist der freie Wille, der es dem Menschen ermöglicht, sich für oder wider den als gültig erkannten Wert zu entscheiden, das sittliche Gebot zu befolgen oder zu übertreten. Der freie Wille des Menschen ist also die notwendige Ergänzung zu dem seinem Wesen nach unvollendeten Seinsollenden, das die sittlichen Werte darstellen.

So ergibt sich, daß die Willensfreiheit von ontologischem Standpunkte aus als möglich, von axiologischem Standpunkte aus als notwendig erscheint. Haben wir daraufhin ein Recht, ihr wirkliches Vorhandensein anzunehmen? Welche Erfahrungstatsachen veranlassen uns, daß wir uns als frei fühlen? Es ist das Gefühl der Selbstbestimmung, das all unser bewußtes Tun begleitet, die Verantwortung und Zurechnung, die wir uns selbst und unseren Mitmenschen zuschreiben und die uns deutlich zwischen verantwortlichem und unverantwortlichem Handeln unterscheiden lassen, ferner das Schuld- und Reuegefühl, das sich unser bemächtigt, wenn wir einem als gültig erkannten Werte entgegengehandelt haben, endlich der Widerstreit zwischen Sollen und Wollen, also die Tatsache sittlicher Konflikte, die wir so oft in uns erleben. Reichen diese Tatsachen hin, die Willensfreiheit zu beweisen? Können wir dessen gewiß sein, daß all diese Phänomene seelischen Erlebens auf einer wirklich vorhandenen Freiheit beruhen? Ist es nicht denkbar, daß sie nichts sind als Schein und Selbstbetrug, daß wir zwar glauben, frei zu sein, in Wahrheit aber einem unentrinnbaren Zwang unterliegen? Bleibt eine derartige Skepsis rein negativ, beschränkt sie sich darauf, das Vorhandensein der Freiheit anzuzweifeln oder zu bestreiten, so ist sie unwiderlegbar. Sucht sie aber, über bloßen Zweifel sich erhebend, die Leugnung der Freiheit zu begründen und ihre Unmöglichkeit darzutun, so fällt ihr die volle Beweislast für ihre Behauptungen zu. Dann hat sie die Aufgabe zu zeigen, wie und warum in einer völlig unfreien Welt diese fundamentale Selbsttäuschung, die der Glaube an Freiheit darstellt, entstehen kann. Diese Aufgabe ist absolut unlösbar. So gewinnt die Annahme der Willensfreiheit einen hohen, ja, den denkbar höchsten

Grad von Wahrscheinlichkeit. Mehr läßt sich nicht sagen. Einen zwingenden Beweis für ihr Dasein zu führen, ist unmöglich, schon deshalb, weil uns ihr tiefstes Wesen immer unverständlich bleiben muß.

Während Driesch von der Psychologie, Hartmann von der Ethik aus zum Problem der Willensfreiheit gelangen, sucht *Fritz Medicus*, dem ich mich nunmehr zuwende, die Freiheitsfrage in Verbindung zu bringen mit den neuesten Ergebnissen der exakten Naturwissenschaften, insbesondere der Physik.

Es ist eines der bleibenden Verdienste Kants, den Grundsatz der durchgehenden Naturkausalität, auf dem die gesamte moderne Naturanschauung beruht, als eine Denknotwendigkeit nachgewiesen zu haben. Alles in Raum und Zeit sich vollziehende Weltgeschehen ist durchweg kausal bedingt. Jedes einzelne Ereignis ist die Folge einer unendlichen Reihe von Ursachen und selbst Ursache einer unendlichen Reihe von Folgen. Die schärfste Formulierung hat Laplace diesem Grundsatze der geschlossenen Naturkausalität gegeben, indem er lehrte, daß ein Geist, der das gesamte Weltgeschehen überschaute und Kenntnis aller Naturgesetze hätte, in der Lage wäre, von jedem beliebigen Punkte der Weltentwicklung aus alles vergangene Geschehen zu rekonstruieren und alles zukünftige vorauszuberechnen. Aber neben diesem Geschmiedetsein an die eiserne Kette der Kausalität erleben wir in uns den Drang nach Freiheit, ein ewiges Ungenügen, ein Unbefriedigtsein mit uns selbst und dem jeweils von uns erreichten Grade der Entwicklung, ein Sehnen nach Verwirklichung hoher geistiger Werte, ein Streben, das seinen tiefsten und reinsten Ausdruck in dem nie gestillten Triebe nach Wahrheit findet. Dieser schroffe Gegensatz zwischen unbedingter Bindung an das Kausalgesetz und dem dauernden Streben über uns selbst hinaus ist eine der zahlreichen Formen, in denen das Problem der Freiheit uns entgegentritt. Gibt es eine Lösung dieser Antinomie zwischen absoluter Gebundenheit und dem Streben über sie hinaus zur Freiheit? Bis vor kurzem schien es, als müsse vom Standpunkte exakter Naturforschung aus diese Frage durchaus zuungunsten der Freiheit entschieden werden. Alle Freiheit mußte als Illusion erscheinen. Da ist es die moderne Naturwissenschaft selbst, die eine Änderung der Lage herbeigeführt hat und einen Weg zur Versöhnung zwischen Kausalität und Freiheit zu zeigen scheint.

Es sind namentlich zwei Ergebnisse der neuesten Forschung, denen eine hohe Bedeutung für das Freiheitsproblem zukommt. Nach der bisher üblichen Auffassung wurde den Naturgesetzen strengste, ausnahmslose Gültigkeit zugesprochen. Sie trugen ein absolut starres Gepräge. Gerade das aber war es, was jede Freiheit auszuschließen schien. Diese Starrheit hat sich zu lockern begonnen. Mehr und mehr werden die Naturgesetze aufgefaßt als statistische Regeln. Sie stellen Mittelwerte dar, die dazu dienen, eine hinter ihnen sich verbergende unendliche Mannigfaltigkeit individuellen Geschehens in einer kurzen Formel zusammenzufassen und dadurch exakter Forschung zugänglich zu machen. Zu dieser veränderten, freieren Auffassung der Naturgesetzlichkeit tritt eine neue Ansicht vom Wesen der Materie. Diese galt bisher im allgemeinen als ein raumerfüllendes, passives Substrat, in letzte unteilbare Einheiten, Atome oder wie man sie sonst

nennen mochte, zerfallend. Die neue Physik ist über diese Anschauung hinausgeschritten. Sie erblickt als tiefsten Kern der Materie fast oder gänzlich unkörperliche Kraftzentren, die um sich her ein räumlich ausgedehntes Kraftfeld erzeugen und auf diese Weise das hervorrufen, was wir als körperliches Geschehen wahrnehmen. Man kann sich das verdeutlichen durch das Wirken der Seele auf ihren Körper. Auch sie ist selbst unkörperlich und ist doch Ausgangspunkt aller der Wirkungen, die unser körperliches Leben darstellen. Also nicht totes, passives Sein, sondern Kraft, schöpferisches Leben ist der Kern aller Wirklichkeit, die ausgedehnte sichtbare Materie und das an ihr sich vollziehende körperliche Geschehen ist demgegenüber sekundär. Diese neue Auffassung der Materie bedeutet in gewissem Sinne eine Bestätigung der Leibnizschen Metaphysik durch exakte Naturforschung. Wenn aber der Kern aller Wirklichkeit schöpferisches Leben, ihre letzten Einheiten unkörperliche Kraftzentren sind, so wird damit die tiefste Schicht des Seienden der räumlich ausgedehnten Welt und dem in ihr herrschenden Kausalitätsgesetz entrückt. Freilich hört sie in demselben Augenblicke auf, für uns Gegenstand wissenschaftlicher, verstandesmäßiger Erkenntnis zu sein, sie versinkt im Irrationalen. Das bedeutet aber durchaus nicht, daß sie deshalb unwirklich wird. Nur steht sie uns nicht mehr gegenüber als ein berechenbares Objekt, als ein 'Es', sondern als ein unserem eigenen innersten Wesen Verwandtes, ein'Du'. Auf diese Weise ist eine Brücke geschlagen zwischen Kausalität und Freiheit. Die Kausalität behält ihre uneingeschränkte Gültigkeit für das im Raum sich vollziehende Geschehen. Aber wir wissen jetzt, daß wir in diesem nicht das Letzte, Tiefste zu erblicken haben. Ihm zugrunde liegt schöpferisches Leben, dasselbe, das auch den Kern alles Menschenwesens ausmacht. Und doch trennt eine tiefe Kluft den Menschen von der untermenschlichen Natur. Auch diese kennt den Drang über sich selbst hinaus. Aber dieser Drang wird nie wirklich befriedigt. Trotz alles Strebens und Sehnens bleibt es bei einer ewigen Rückkehr zu sich selbst. Der Kreislauf der Elektronen um ihren Atomkern ist dafür ebenso ein Sinnbild wie die Pflanze, deren höchstes Ziel das Hervorbringen von Samen ist, damit der Kreislauf des Lebens von neuem beginnen kann. So ist Gebundenheit das Kennzeichen der außermenschlichen Natur. Nie führt der auch hier vorhandene dumpfe Drang nach Freiheit zur Sprengung der Fesseln. Nur der Mensch wird sich der Naturgebundenheit klar bewußt. Dadurch erhält er allein von allen Wesen die Fähigkeit, die Naturgebundenheit zwar nicht völlig zu durchbrechen, aber sich die Natur dienstbar zu machen, den naturgegebenen Zustand zu überwinden und damit zum Kern alles Seienden denkend und handelnd vorzudringen, d. h. schöpferisches, freies Leben durch sich zu verwirklichen.

Ich habe mich in meinen Ausführungen darauf beschränkt, einige der Hauptgedanken der drei Forscher in gedrängter Kürze darzulegen und, soweit es nötig schien, zu erläutern, habe es aber durchaus vermieden, selbst irgendwie Stellung zu nehmen. Wenn ich das nunmehr am Schluß mit ein paar ganz kurzen Worten tue, so geschieht es nicht in der Absicht, Kritik zu üben. Denn es erschiene mir als leichtfertig und anmaßend, in wenigen zur Verfügung stehenden Minuten Ansichten zu kritisieren, die in unlösbarem Zusammenhang mit der gesamten Welt-

anschauung der drei Denker stehen. Ich will vielmehr noch einmal kurz das zusammenstellen, was mir in besonders hohem Maße als positiver Gewinn ihrer tiefdringenden Untersuchungen erscheint. Dazu rechne ich vor allem diejenigen ihrer Ergebnisse, in denen sie, trotz völliger Verschiedenheit des Ausgangspunktes und des Ganges ihrer Untersuchungen, miteinander übereinstimmen.

Als ersten Punkt nenne ich die Tatsache, daß bei ihnen allen die große, ja entscheidende Bedeutung, die das Problem der Willensfreiheit für unsere Lebens- und Weltanschauung hat, voll zur Geltung kommt. Dazu betonen namentlich Hartmann und Medicus mit Recht aufs allerschärfste, daß wirkliche Sittlichkeit ohne ein gewisses Maß von Freiheit schlechterdings ausgeschlossen ist. Dadurch unterscheiden sich ihre Darlegungen sehr zu ihrem Vorteil von zahlreichen Behandlungen des gleichen Problems, in denen die Freiheit geleugnet und trotzdem von sittlichen Zielen und Forderungen geredet wird, welche die Menschen verwirklichen sollen. Besonders Hartmann hat mit zwingender Logik gezeigt, daß es hier nur ein Entweder—Oder gibt. Entweder ist der Mensch in gewissem Sinne frei oder all sein sittliches Streben, Handeln und Verantwortlichkeitsgefühl ist nichts als ein großer Selbstbetrug.

Ein gemeinsamer Zug, der sich in den drei Untersuchungen findet, ist ferner der Gedanke, daß Freiheit und Bewußtsein in engster Beziehung zueinander stehen. Eine tiefe metaphysische Bezogenheit scheint sie wechselseitig zu verbinden, insofern als erst durch die Freiheit das Bewußtsein zu voller Auswirkung im Ganzen des Weltgeschehens gelangt.

Übereinstimmend ist schließlich auch das Endergebnis, zu dem die drei Forscher in ihren Untersuchungen gelangen. Sie halten das Vorhandensein der Willensfreiheit für wahrscheinlich, aber für unbeweisbar, und zwar vor allem deshalb, weil das Wesen der Freiheit für uns Menschen unbegreiflich, irrational ist. Dieses Ergebnis scheint auf den ersten Blick mehr negativ als positiv zu sein. Und doch ist das nicht der Fall. Immer mehr beginnt die Wissenschaft einzusehen, daß überall das Gebiet verstandesmäßigen Erkennens vom Irrationalen umgrenzt ist, ja, daß Irrationales bis tief hinein in das Gebiet des Rationalen sich erstreckt. Nicht bloß transzendente Begriffe wie Gott und Unsterblichkeit sind irrational, sondern auch scheinbar selbstverständliche Phänomene des alltäglichen Lebens, z. B. alle psycho-physischen Vorgänge, wie etwa das Sehen, d. h. der Übergang der Ätherschwingungen in Licht- und Farbenempfindungen. Ja, wir können uns der Einsicht nicht verschließen, daß alle Begriffe wie Werden und Vergehen, Entwicklung, Kausalität, auf denen unsere gesamte Naturerkenntnis beruht, uns ihrem wirklichen Wesen nach unbegreiflich sind. Um sich dessen klar bewußt zu werden, braucht man nur etwa die tiefdringenden Erörterungen zu lesen, die Erich Becher in seiner Naturphilosophie diesen Problemen gewidmet hat.[1]) Von allergrößter Bedeutung aber ist, daß die moderne Naturwissenschaft ein Irrationales als letzte Grundlage der gesamten materiellen Welt nachgewiesen hat. Wenn uns also auch die Freiheit des Willens für immer unbegreiflich bleiben

1) In Hinnebergs Kultur der Gegenwart, III. Teil, 7. Abt., 1. Bd., Leipzig 1914; vgl. bes. S. 37ff.

muß, so hat diese Irrationalität das Befremdende für uns verloren. Im Gegenteil, gerade weil Freiheit irrational ist, dürfen wir dessen gewiß sein, daß mit ihr etwas Metaphysisches in unser Leben hineinragt, dessen Unbegreiflichkeit durchaus kein Beweis seiner Unwirklichkeit ist. Denn 'die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht[1]'.)

In diesem Zusammenhang betrachtet bedeutet der Nachweis, daß das Vorhandensein der Freiheit möglich und wahrscheinlich ist, einen großen positiven Gewinn. Vom Standpunkte des Materialismus und psycho-physischen Parallelismus aus mußte die Annahme der Freiheit als absolut denkwidrig erscheinen. Jetzt wissen wir, daß der Glaube an Freiheit und Verantwortlichkeit, zu dem unser Innerstes uns drängt, trotz seiner grundsätzlichen Unbeweisbarkeit nicht im Widerspruch zu unserer wissenschaftlichen Weltanschauung zu stehen braucht. Das ist ein unermeßlicher Gewinn auch für unser praktisches Leben. Wir können uns der Zuversicht hingeben, daß unser sittliches Streben mehr ist als ein leerer Wahn. Dem Gewissen aber, das in uns spricht und uns Kunde bringt von der Welt der Freiheit, dürfen wir uns anvertrauen als dem sichersten Führer durch unser Leben, so wie es uns Goethe in seinem 'Vermächtnis' gelehrt hat:

Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.

---

# HISTORISMUS?

VON PAUL WAGNER (Kassel)

Ich empfinde fast ein grawen,
dass ich, Plato, für und für
bin gesessen vber dir;
es ist zeit hienauss zue schawen
vnd sich bei den frischen quellen
in dem grünen zue ergehn . . .
Martin Opitz.

Der Streit um die Deutschkunde wird neuerdings immer lebhafter, gelegentlich geradezu mit Leidenschaft geführt. Dies hat seinen natürlichen Grund in der Tatsache, daß es hier um Größeres geht: das ganze Werk der preußischen Schulreform ist in seiner 'Mittelpunktstellung' angegriffen, ja in seinen innersten Grundlagen bedroht. Das ergibt sich mit vollster Deutlichkeit aus einer neueren Arbeit von Ulrich Peters. 'Vom Historismus der Deutschkunde'[2]) lautet ihre Überschrift, aber sie greift über dies Thema hinaus. Wiederholt treten 'die Richtlinien und die Deutschkunde' als schicksalverbundenes Paar wie selbstverständlich nebeneinander, und es ist die ausgesprochene Absicht des Verfassers, 'die

1) Nietzsche, Also sprach Zarathustra III 332.
2) Monatschrift für höhere Schulen 1927, 1. Heft, S. 1ff.

Richtlinien als schulmäßigen Ausdruck der Geistesbewegung aufzuzeigen, aus der sie erwachsen sind', offenbar, weil nach seiner Überzeugung der Deutschkunde die wirksamste Hilfe geleistet ist, wenn man den Nachweis führt, daß die Richtlinien auf festgefügten und richtig angelegten geistigen Grundlagen ruhen. Der Aufsatz ist also von grundsätzlicher Bedeutung.

Schon sein Anfang verheißt Besonderes. Peters kann sich des Gefühls nicht erwehren, 'als käme die Verständigung (über die Schulreform) nur deshalb nicht voran, weil jede Rednergruppe ihre eigenen, nur ihr inhaltlich klar faßbaren Begriffe gebraucht und die Worte der Gegner vornehmlich deswegen mißversteht, weil die gleichen Begriffe hier einen anderen Sinngehalt haben, als sie ihn in ihnen zu suchen gewohnt ist'. Klärung der Begriffe schaffen und so für Verständigung wirken, das scheint es demnach zu sein, was Peters beabsichtigt. Ein ungemein verdienstliches Vorhaben. Leider wird man enttäuscht. Denn er selbst verfällt sogleich dem eben von ihm gerügten Fehler der Begriffsvertauschung. Seine Beurteilung von Martin Havensteins Aufsatz 'Das Erlebnis in der Schule' (Philologenblatt 1926 Nr. 21/22) arbeitet mit einem ganz anderen Erlebnisbegriff als dem von Havenstein ausführlich und klar entwickelten. Auch sonst fehlt es der kämpferischen Einleitung der Arbeit nicht an begrifflichen Unklarheiten. Dies im einzelnen nachzuweisen wäre leicht, aber wenig förderlich. Wer Verständigung will, muß jedenfalls bei der Bekämpfung der Gegner gründlicher verfahren, als Peters es hier tut.

Daß er äußerst gründlich sein kann, beweist das Hauptstück seiner Arbeit. Er will sich hier nicht streitend mit den zahllosen kleinen Aufsätzen der Gegner über den Historismus der Richtlinien auseinandersetzen, er will vielmehr 'in positiver Weise aufzeigen, in welchem Sinne man von einer geschichtlichen oder besser geschichtsphilosophischen Einstellung der Richtlinien und der Deutschkunde sprechen kann'.

Die nun folgende Kennzeichnung der Strukturforschung ist eine Leistung des Gelehrten Peters, ein Zeugnis weitreichender Belesenheit, die sich in mancherlei Rück- und Seitenblicken mit zahlreichen Einzelbelegen eindrucksvoll entfaltet. Wir vielzuvielen minder Lesekräftigen fühlen uns solch verdienstlicher Überschau dankbar verpflichtet.

Wenn man es nicht schon wüßte, hier würde es klar: Peters ist innerlichst erfüllt von der neuen Lehre, sie ist sein Bildungserlebnis. Mehr noch, sie ist ihm, dem ganz — oder doch überwiegend — wissenschaftlich gerichteten Menschen zum Urerlebnis geworden. Die Entwicklung unseres geistigen Lebens zu reineren, edleren Formen hängt ihm daran. Ja, auch das Herz des deutschen Menschen Ulrich Peters schlägt höher in der heiligen Gewißheit, daß eine wahrhaft deutsche Bildung keinen anderen Weg beschreiten kann als den von dieser Lehre vorgezeichneten. Und die gleiche heilige Überzeugung bestimmt natürlich den Schulmann Peters.

Wir verstehen diese Begeisterung. Lagarde und der Rembrandtdeutsche und Nietzsche, die Peters anderwärts als geistige Väter der Reform rühmend nennt und ausgiebig zu Wort kommen läßt, sind sie uns fremd? Befanden wir uns ganz

in Übereinstimmung mit dem 'positivistischen' Zeitalter, dessen Kinder wir sind? Wußten und empfanden wir nichts von der Öde hamsternden Spezialistentums? Sind wir taub gewesen für den Ruf nach 'Synthese', für den Sehnsuchtsschrei nach Leben? Ach nein, gewiß nicht. Und so ist auch uns der neue Geist als ein Fortschritt erschienen.

Aber wir haben auch — sollen wir sagen: leider? — erlebend lernen müssen, daß es um den sogenannten Fortschritt ein eigen Ding ist. Glücklich, wem diese Erkenntnis erspart bleibt; er mag nach seiner Art weiterwirken. Aber er mag uns nicht verargen, daß wir sie haben. Und so sehen wir an der Strukturforschung nicht nur den Nutzen, sondern auch den Nachteil. Hat es Zweck, mit dem Begeisterten hierüber zu verhandeln? Es scheint nicht so. Er glaubt uns nicht. Er sagt, wir entwürfen ein Zerrbild; er meint, unser Denken käme nicht los von der 'alten Wissenschaftsschule vor 1900'. Er sieht nur das Fragwürdige dieser alten Schule und begreift nicht, daß uns die neue kaum weniger fragwürdig erscheint.

In solcher Lage sieht man sich gern nach einem Bundesgenossen um, dessen Meinung gerade für den Gegner einiges Gewicht hat. Wir finden ihn in einem Manne, der als Wegbereiter der neuen Richtung bei Peters bedeutsam hervortritt, der also wohl gehört zu werden verdient, wenn er von ihrer Problematik spricht. Es ist Ernst Troeltsch. Kaum einer hätte überzeugender 'Die Krisis des Historismus'[1]) darstellen können. Troeltsch nimmt den Ausdruck in einem sachlichen Sinne: als 'Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfinden der geistigen Welt' und läßt deshalb auch das Wort 'Historie' dafür eintreten. So entwickelt er die 'innere Krise der Historie', d. h. die Krise, die 'aus dem inneren Gang und Wesen der Historie selbst, aus ihren eigenen Problemstellungen entspringt.' Zweierlei mag hier hervorgehoben sein.

Einer der tiefsten Gründe für die Krisis liegt in der Aufrollung 'der erkenntnistheoretisch-logischen Probleme der Historie'. Vornehmlich handelt es sich hier um die Frage: wie weit kann sie das reale Geschehen überhaupt erfassen und wiedergeben? Die unendliche Masse ihres Stoffes zwingt zu Auslese und Umformung. Dabei bietet schon die Feststellung der Einzeltatsache oft unlösbare Schwierigkeiten. Aber davon ganz abgesehen — was schließlich in die Darstellung eingeht, ist nur ein winziger Bruchteil der völlig unzählbaren tatsächlichen Vorgänge, und diese sind wiederum nichts Einfaches, sondern das Ergebnis des — gleichviel wie gearteten — Zusammenhangs unzählbarer psychischer Vorgänge mit dem Körperlichen. Für die Historie hat demnach die Einzeltatsache keine selbständige Bedeutung; sie dient nur als Hinweis auf die allgemeinen Bestrebungen, aus denen sie hervorgeht und die sie andrerseits mitbestimmt. Aber diese Allgemeinheiten sind 'überhaupt nicht exakt, sondern nur intuitiv und verstehend als Sinneinheiten faßbar, unbegrenzbar verschieden und stets individuell gefärbt'. Selbst bei 'ungeheurer Empfänglichkeit und Kongenialität, Lebens- und Sachkenntnis' des Historikers, der an die Darstellung großer Zusammen-

1) Die Neue Rundschau 1922, 6. Heft, S. 572 ff. Die Abhandlung kündigt das große Werk über den Historismus an und ist kurz vor seinem Erscheinen geschrieben. Sie faßt das, worauf es hier ankommt, besonders klar und eindringlich zusammen.

hänge herangeht, entsteht 'die peinigende Frage nach der Objektivität solcher Historie, nach ihrer Entsprechung mit dem wirklichen Verlauf'. So ist der Historiker zumeist der Synthese abhold, da er sich über ihre Schwierigkeiten klar ist; er überläßt sie dem Dilettanten. 'Seit der Polemik des Rembrandtdeutschen gegen die Fachhistorie ist die große synthetische Dilettantenhistorie immer weiter und weiter angewachsen, zum Teil geistvolle und glänzende Werke wie die Nietzsches und Spenglers, zum Teil und vor allem ein Haufen besserer und schlechterer Journalistik.'

'Das Zweite ist die Einführung des soziologischen Elementes in die historische Forschung.' Die Soziologie mag noch so unfertig sein, sie hat doch eine neue Betrachtungsweise gebracht, deren Berechtigung nicht abzustreiten ist. Der Historie ist die neue Aufgabe gestellt, das Wechselspiel zwischen ökonomisch-sozialem, geistig-kulturellem und politisch-rechtlichem Leben zu erforschen. 'Damit werden alle historischen Probleme noch ganz ungeheuer viel komplizierter.' So lange man sich im Bereich der geistigen Erscheinungen allein, also innerhalb eines Elementes bewegte, war die Möglichkeit rein gedanklichen Fortspinnens eines Entwicklungszusammenhanges gegeben. Sobald aber das ökonomische und soziale Element als mitbestimmend hinzutritt, fällt diese Möglichkeit fort; denn hierfür eine logisch-dialektische Entwicklung anzunehmen ist nichts als 'marxistische Illusion'. 'Damit aber entfallen im weitesten Umfange die Konstruktionsmöglichkeiten für die großen Synthesen. Der Horizont ist erweitert, aber aus dieser Erweiterung entstehen erst recht lauter ganz spezialistische Problemstellungen.'

Den Ausweg aus diesen Schwierigkeiten sieht Troeltsch in einer 'neuen Berührung von Historie und Philosophie'. Es gilt, 'das schwere Problem des Historismus' 'mit Nachdruck zu stellen', seine Bearbeitung neu in Angriff zu nehmen. So urteilt er im Jahre 1922.

Ist heute, fünf Jahre später, die Lösung gefunden? Der Begeisterte ist davon überzeugt. Er belehrt uns, daß die von Troeltsch dargestellte Krisis der Vergangenheit angehört, daß dies der Zustand gewesen ist, zu dem die Geschichtsauffassung des XIX. Jahrh. notwendig führen mußte; es galt nur, mit dieser Auffassung zu brechen und eine neue an ihre Stelle zu setzen. Das ist geschehen, und damit ist auch die Krisis überwunden; die alten Probleme sind gelöst. Der Unbegeisterte fragt jedoch: Gibt es überhaupt eine Lösung? Eine theoretische? Es mag sein, daß ein Geschlecht sich mit einer Theorie beruhigt, das kommende wird sie über den Haufen werfen und unbefriedigt nach neuer Beruhigung suchen. Was allein möglich ist und aller Theorie spottet, das ist die praktische Lösung. Nicht der Gedanke, die Tat ist die wahre Überwinderin des Zweifels.

Ranke, Jakob Burckhardt, Mommsen haben ihrer Zeit zum Trotz klassische Meisterwerke der Synthese geschaffen. Mehr als Erkenntnis ist Wille und Können. Glaubt man wirklich, es genüge, recht inbrünstig von Struktur, Ganzheit, Sinneinheit und Sinnverstehen zu sprechen, um die Menschen zu schaffen, die das schwere Problem der Historie praktisch lösen? Glaubt man wirklich, durch ein neues geschichtswissenschaftliches Denken 'ungeheure Empfänglichkeit, Kon-

genialität, Lebens- und Sachkenntnis' in Reihenherstellung erzeugen zu können? Natürlich erklärt man diese Frage für eine törichte Unterstellung; aber der ungemessene Strukturjubel läßt sie vollkommen berechtigt erscheinen. Die Zeit des Spezialistentums gab wenigstens dem Kärrner die Möglichkeit, nach seinen bescheidenen Kräften Bausteine für den Gesamtbau der Wissenschaft heranzufahren. Ihr Fehler und hassenswerter Irrtum war nur, daß sie den Kärrner schließlich als König ausgab. Die neue Zeit der Nurnochsynthese kommt auf einem anderen Wege ziemlich zu demselben Ergebnis. Sie sagt dem Kärrner: Du hast aufgehört zu sein, was du bist; von jetzt an bist du König. Du brauchst nicht mehr zu karren, du kannst bauen. Du kannst, denn du sollst. Der kategorische Imperativ der neuen Geschichtsphilosophie. Und nun — o Fülle der Zeit — ist die synthetische Dilettantenhistorie hinweggefegt zusamt dem Haufen 'besserer und schlechterer Journalistik', nun reiht sich Struktur an Struktur, Gesamtschau an Gesamtschau, durchpulst von blutwarmem Leben und Erleben.

* * *

> **Der Gelehrte ist sehr oft kein gebildeter Mann.**
> **Eduard Spranger.**

Ein Zerrbild, sagt der Begeisterte. Jeder große Gedanke stellt uns vor eine unendliche Aufgabe, deren vollkommene Lösung an den tausend Hemmnissen unserer Endlichkeit scheitert. Wer weiß das nicht? Aber wem das Vollkommene nicht als Ziel vorschwebt, der erreicht auch nicht das Mögliche.

Gut denn. Die Forderung der neuen Geschichtsauffassung hat als ideale Forderung ihr volles Recht. Als eine Besinnung der Wissenschaft auf ein höheres, vielleicht ihr höchstes Ziel kann man sie begrüßen. Mag denn also die Wissenschaft all ihre Kräfte strukturierend regen, wir verfolgen ihr Schaffen mit demütigem Anteil und hoffen in einen oder den anderen ihrer neuen, weitgespannten Riesenbogenbauten wundernden Auges eintreten zu können.

Aber ein anderes ist es, die ideale Forderung denken und als Ziel vor Augen haben, ein anderes, sie — wie Ibsen sagt — 'einkassieren'. Und dies geschieht, wenn die Wissenschaft erobernd ihre Grenzen überschreiten, wenn sie z. B. die Schule ihrem Reiche einverleiben will. Erst hier sind wir bei der Kernfrage angelangt, um die sich der Streit eigentlich dreht. Das Verhältnis von Wissenschaft und Schule steht zur Erörterung. Es ist ungemein kennzeichnend, daß Ulrich Peters hier keine Frage hört, die ihn ernstlich bewegte. Ihm ist es selbstverständlich, daß der Unterricht an unseren höheren Schulen 'wissenschaftlicher Unterricht im Sinne der Wissenschaft unserer Zeit' zu sein hat. Wohl übersieht auch er nicht, daß hier Hindernisse zu überwinden sind, aber damit findet er sich schnell, in einer Fußnote, ab: 'Daß die neuen Arbeitsformen bei der Übertragung in die Welt der Schule vergröbert werden, ist Schulmeisterschicksal. Ich wüßte nicht, daß das jemals bei einer wissenschaftlichen Arbeitsweise anders gewesen wäre.' Das ist vollkommen richtig und — vollkommen unzureichend. Gerade an diesem Punkte gilt es etwas tiefer zu gehen.

Es ist klar, daß die höhere Schule stets in einem natürlichen Abhängigkeitsverhältnis zur Wissenschaft ihrer Zeit steht. Aber die in den angeführten Worten liegende Forderung sagt etwas ganz anderes. Sie verlangt, daß die Schule die selbstverständliche, unabweisliche Pflicht habe, die Wissenschaft ihrer Zeit in sich aufzunehmen; nicht bloß von einem naturgegebenen Zusammenhang, sondern von einem bewußten Streben ist hier die Rede. Denkt man diese Forderung klar und entschlossen durch, so bedeutet sie eine volle Herrschaft der Wissenschaft über die Schule. Der Lehrer des positivistischen Zeitalters hatte danach nicht bloß das Schicksal, sondern die Pflicht, im Sinne der Wissenschaft seiner Zeit Unterricht zu erteilen. Der Lehrer des Strukturforschungszeitalters ist ebenso der neuen Betrachtungsweise verhaftet. Wer das Glück hat, aus einem Zeitalter in das andere hinüberzuleben, der muß sich umstellen. In der Tat wird der strenge Wissenschaftsverehrer — man denkt sich etwa Ulrich Peters —, der einer syntheselosen, schrecklichen Zeit angehört, die just herrschende Wissenschaft wahrscheinlich mit voller Überzeugung auf die Schule übertragen. Wer dagegen nicht vorwiegend Gelehrter, sondern Lehrer ist, der wird zu allen Zeiten der Wissenschaft die Berechtigung abstreiten, über die Schule zu herrschen. Er wird die Wissenschaft seiner Zeit mit dem Auge des Pädagogen prüfend mustern, denn er betrachtet sich zuvörderst als Diener der Jugend. Er fragt also nicht: Wie genügt die Schule den Forderungen der Wissenschaft? nein, er kehrt das Verhältnis um und stellt die Frage so: Wieweit ist die Wissenschaft meiner Zeit fähig, der Jugendbildung zu dienen? Er tritt ihr demnach mit einem bestimmten Wertmaßstab gegenüber, er hält es für seine Pflicht und nimmt sich das Recht, sie seinen Zwecken dienstbar zu machen, ja sie im einzelnen und sogar im ganzen abzulehnen; er scheut sich nicht, unzeitgemäß zu sein. Solch unzeitgemäßes Verhalten — das gerade Gegenteil von Rückständigkeit und Bequemlichkeit, denn es ist anstrengend und unvorteilhaft, gegen den Strom zu schwimmen —, solche kritische Haltung hat natürlich den vollen Beifall des heutigen Vertreters der Kulturkunde, wenn sie in der positivistischen Vergangenheit angenommen wurde. Die Folgerung für unsere Zeit zu ziehen ist einfach. So einfach, daß man es unterläßt.

Wir sind so unzeitgemäß, uns dem 'Einkassieren' der kulturkundlichen Forderungen entgegenzustellen. Wir lehnen 'die synthetisch-geisteswissenschaftliche Arbeitsweise, der alles Besondere eingebettet ist in den großen Strom des Allgemeinen und Volkhaften und deren letztes Ziel es ist, alle Kultur eines Zeitalters im Sinne Herders als Ausdruck eines Seelentums zu begreifen' — wir lehnen dies für die Schule entschieden ab. Wir tun das deshalb, weil diese Arbeitsweise schon für die Wissenschaft eine Forderung stellt, deren Erfüllung in jedem Zeitalter nur wenigen hervorragenden Geistern und immer nur annähernd gelingt. Was aber der Wissenschaft als letztes, selten erreichtes Ziel vorschwebt, das auf die Schule zu übertragen erscheint uns als wunderliche und gefährliche Verwirrung und Verirrung.

* * *

**Wenn schon der wahre Idealismus in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der falsche in den seinigen schrecklich.**
**Schiller.**

Wer weiß nicht, daß die Reform vom Geiste des gepriesenen 'großen Kulturkritikers' Lagarde erfüllt ist? Auch wir greifen mit innigem Vergnügen wieder einmal zu den 'Deutschen Schriften' (3. Abdruck 1892) und lesen, was er 1878 'Zum Unterrichtsgesetze' zu sagen hat. Er erfreut uns da gleich zu Anfang mit einer kleinen Sammlung von Aufsatzthemen, die an den preußischen höheren Schulen seinerzeit bearbeitet worden sind, und fällt folgendes Urteil: 'Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß ein Unterrichtswesen, welches Knaben und unbärtigen Jünglingen Arbeiten wie die eben verzeichneten zumutet, nichts anderes bewirken kann, als daß die Jugend unserer höheren Stände sich gewöhnt, Anmut und Würde, naive und sentimentale Poesie und alle übrigen ihr zum Beschwatzen vorgeworfenen guten und bösen Dinge nur als Rechenpfennige anzusehen, deren sie nach nicht allzulanger Zeit müde wird: ich bin der Ansicht, daß es mehr tauge, aus der Kenntnis der Sachen das Wort für die Sachen zu finden, als durch die Kenntnis des Wortes das Verständnis der Sache einzubüßen' (S. 169). Man mustere nun einmal die angeführten Themen. Sie sind zumeist von einem hohen philosophischen Schwung getragen, und hier und da umwittert einen gar so etwas wie ein geistesgeschichtlicher Hauch.

Was würde der 'große Kulturkritiker' heute sagen, wenn er vernähme, wie unsere 'unbärtigen Jünglinge' 'alles Besondere in den großen Strom des Allgemeinen und Volkhaften einbetten und alle Kultur als Ausdruck eines Seelentums begreifen'? Was würde er sagen, wenn er sie den Geist der Gotik und die Seele des Barock beschw—ören hörte? Was würde er sagen, wenn er einer unserer Reifeprüfungen beiwohnte und in fünf Minuten über 'die Entwicklung des kolonialen Gedankens in England' (natürlich auf englisch) aufgeklärt würde, in weiteren fünf 'Richard Wagners Verhältnis zum mittelhochdeutschen Kulturkreis' (so!) aufgehellt sähe? Was würde er sagen, wenn er folgendes läse: '... als unmittelbar lebendige, in die Zukunft weisende und tragende Geschichte des deutschen Volksorganismus tritt dem Schüler in einer vom Geiste Diltheys erfüllten Geschichtsstunde die deutsche Kultur gegenüber als geschlossene Lebenseinheit, in der sein — des Schülers — eigenes deutsches Sein mitlebt'?

Ja was? Vermutlich würde er begeistert aufjauchzen. Denn was will man mehr? Die deutsche Kultur als geschlossene Lebenseinheit in einer Stunde. Nicht doch. In einer vom Geiste Diltheys erfüllten Stunde. Wer merkt nicht, wo der Ton liegt? 'In einer — d. h. natürlich in jeder solchen Stunde. In jeder die geschlossene deutsche Kultur, den 'Kulturkreis'. Wie gewinnend schlicht.

O mächtiger Brahma,
Ach laß dir das Lallen
der Unschuld gefallen,
das Lallen, das Lallen —

Doch der 'große Kulturkritiker' hat uns noch mehr zu sagen. Kein anderer als er ist es, der den bereits hervorgehobenen Unterschied zwischen dem Lehrer und dem Gelehrten macht. Wie entschieden das klingt: 'Schulen und Universitäten sind nicht dazu da, um Gelehrte zu ernähren. Lehrer an Schulen und Universitäten sollen lehren, Gelehrte sollen Material für wissenschaftliche Untersuchungen zusammentragen und wissenschaftliche Untersuchungen selbst in die Hand nehmen ... Nun soll sicherlich ... derjenige, welcher lehren will, in irgendeiner Weise selbst wissenschaftlich tätig sein. Er wird dies aber nur in ganz beschränkter Weise vermögen, ... er wird es erst recht nicht vermögen, wenn er Schüler zu ziehen, das heißt mit ihnen umzugehen und sie zu üben für seine Pflicht ansieht. *Stelle man sich um alles in der Welt die Sache nur einmal praktisch vor.* Es mag vorkommen, daß große Gelehrte auch gute Lehrer sind: rechnen wird kein Staatsmann auf so außerordentliche Fälle' (S. 175/176). — Selbst den Hochschullehrer also will dieser merkwürdige Mann vom Gelehrten unterscheiden.

* * *

Die Musen tanzen, der Professor doziert.
Der Rembrandtdeutsche.

Das alles trifft uns nicht, sagt der Freund der Kulturkunde. Es ist leicht, uns mit übertreibenden Allgemeinheiten zu bekämpfen, leicht, unsere programmatischen Äußerungen zu verzerren. Man suche uns bei der praktischen Arbeit auf, und man wird sehen, daß wir das Richtige wollen und, was wir wollen, auch können.

Einer der führenden Geister der Deutschkunde mag denn also unsere müßigen Zweifel zerstreuen. J. G. Sprengel hat kürzlich (Philologenblatt 1927, Nr. 11) ein Beispiel kulturkundlicher Betrachtungsweise geben wollen. Man liest mit Spannung, was er über die Zusammenstellung der drei Lustspiele 'Minna von Barnhelm', 'Die Journalisten', 'Der Biberpelz' zu sagen hat. Am Ende aber fragt man erstaunt: Was tut ihr Sonderliches? Sprengel erklärt im wesentlichen jedes der drei Dramen aus sich selbst (besonders bei 'Minna von Barnhelm' ist das deutlich); wie er denn auch ausdrücklich betont: 'Auf das Erlebnis der Dichtung an und für sich kommt es in erster Linie entscheidend an.' Was er an Zeitgeschichtlichem hinzutut, läßt von einem Streben nach Sinnverstehen aus seelisch-geistiger Ganzheit nichts verspüren. Man könnte seine Betrachtungsweise im einzelnen gelten lassen, wenn nicht das Ganze, die Zusammenstellung an sich, auf die es ihm gerade ankommt, Bedenken erregte. Benutzt man nämlich wie er die Dramen dazu, um zu zeigen, 'wie sich deutsche Lebensform im Verhältnis von Einzelgeschick und Gesamtheit wandelt', und stellt dies als das eigentlich Wertvolle der Zusammenstellung, als das erstrebenswerte Ziel der ganzen Behandlung hin, so werden die Dichtungen letztlich Mittel zu einem Zweck, der völlig außerhalb des dichterischen Kunstwerks liegt. Ganz abgesehen davon, daß hier ein Versuch mit untauglichen Mitteln gemacht wird, bei dem wieder einmal zutage tritt, wie leicht das kulturkundliche Bestreben zu sachlich anfechtbaren, erzwungenen Klitterungen führt. Denn es ist ja gar nicht so, daß die 'Dar-

stellung des Verhältnisses zwischen Einzelgeschick und Gesamtheit' das Wesen der drei Dramen ausmachte, daß also ein 'gesamtheitliches' Verstehen gewonnen würde, das nun wieder die Wesenheit des einzelnen aufhellte. Doch mag Sprengel sachlich immerhin recht haben, jedenfalls gibt er kein Beispiel wirklicher Kulturkunde.

Da ist es hochwillkommen, daß Ulrich Peters auf ein Beispiel geistesgeschichtlicher Arbeitsform aufmerksam macht, das er als 'wahrhaft glänzend' rühmt, und das 'jedem Gegner der kulturkundlichen Betrachtungsweise doch zu denken geben sollte'. Es ist die Arbeit von Paul Merker (Zeitschrift für Deutschkunde 1926, Heft 4, S. 260ff.) 'Höltys Elegie auf ein Landmädchen', mit dem Untertitel: 'Die vier Wege des Literarhistorikers'. Schon dieser Zusatz macht uns freilich stutzen. Mit einem 'Schulbeispiel' haben wir es nicht zu tun. Doch gleichviel, wenn wir wirklich daraus lernen, daß die geistesgeschichtliche Methode allein fähig ist, die Wesenheit der Dichtung aufzuhellen, daß sie es ist, die 'am tiefsten in das Gedicht hineinführt', dann müssen wir sie ja wohl — so gut oder so schlecht wir es vermögen — für die Arbeit der Schule nutzbar machen.

Merkers Abhandlung ist in ihrer Art ganz vortrefflich. Mit sicherem Führerschritt, mit 'bewundernswerter Objektivität' geht er die vier Wege: den philologischen, den ästhetischen, den psychologisch-biographischen und den geistesgeschichtlichen. Wie sieht der vierte aus und wohin führt er?

Es ist hier nicht möglich, ihn Schritt für Schritt nachzugehen. Das 'gesamtseelische Erleben' der Zeit zieht da an uns vorüber. Abwendung vom Rationalismus zum Gefühlsmäßigen, von optimistischer Diesseitigkeit zu Jenseits- und Todesgedanken; Hinwendung zur Natur, zum Ursprünglich-Einfachen bäuerlichen Lebens; die Schäferdichtung, der Einfluß des Volksliedes, die Betonung des Vaterländischen — das sind einige Hauptpunkte des Weges. Blair und Gray, Young, Klopstock und die wichtigsten Glieder des Hainbundes, Haller, Rousseau, Goethe, Nicolai — die weniger bekannten mit den nötigen Jahreszahlen —, sie alle treten auf.

Tiefe Gelehrsamkeit des Inhalts vereinigt sich mit hoher Klarheit der Form. Peters hat recht, es gibt uns zu denken. Aber das gerade Gegenteil von dem, was er denkt. Uns führt dies alles nicht 'am tiefsten in das Gedicht hinein', sondern weit, weit davon hinweg. Der Adlerflug der Kulturkunde hat uns reißend emporgetragen, hoch, höher — überwältigend, wie weit der Blick jetzt reicht. Aber wir sehen nichts Einzelnes mehr, und Höltys Elegie verschwimmt uns irgendwo — wo war es doch? — als Pünktchen im Wesenlosen. Denn der Adler ist ein seltenes Geflügel, und wir — es ist nicht zu leugnen — wir gehören dem hochfliegenden Geschlechte nicht an. Uns fehlen die Adleraugen, uns fehlt auch die Adlerlunge. Die dünne Luft der Abstraktion, in die man uns geistesmächtig gehoben hat, macht uns Atemnot. Rationalismus und Pietismus, Barock und Rokoko, dekadente Naturschwärmerei und Ursprünglichkeitsstreben, das alles sind uns weite, trockene begriffliche Sammelbecken, die wir erst mit der belebenden Feuchte der Anschauung füllen müssen. An den Einzeltatsachen aber führt man uns im Fluge vorüber. Der schottische Geistliche Robert Blair (1699—1746)

schreibt 1730 sein Nachtstück 'The Grave', veröffentlicht es 1743; bei ihm erinnert noch vieles an die ältere klassizistische Kunst (ein kleiner Sammelbegriff); die berühmte Kirchhofselegie (1745) des englischen Odendichters und Literaturgeschichtsprofessors Thomas Gray (1716—1771) ist bereits ganz Ausdruck der neuen Seelenstimmung (dächten wir nicht an Hölty, so wäre uns die ein bloßes Abstraktum). Die von Blair und Gray ausgehende Grabes- und Kirchhofsdichtung läßt sich bis zur Romantik durch die ganze europäische Literatur verfolgen (wer kennt nicht die ganze europäische Literatur von 1730 bis zur Romantik?). Nicht minder groß ist die literarische Wirkung der weithin berühmten 'Nachtgedanken' (1742—1743) des englischen Geistlichen Edward Young (1681—1765). Und nun im Vorbeigehen schnell noch Klopstock, F. v. Stolberg, Miller, Claudius, Voß, Bürger. Von Haller und der idyllischen Dichtung der ausgehenden Aufklärungsepoche zu schweigen.

Ach ja, Paul Merker hat das alles anschaulich gegenwärtig. Uns aber ist es eine gestaltlose Stoffmasse. Soll uns das Ganze Leben gewinnen, so müssen wir erst den hundert Einzeldingen Odem einhauchen, und so türmt sich vor uns ein Bücherhauf; wir lesen, lesen, lesen ... Und Höltys Elegie ...?

Verzerrung, sagt der Begeisterte. Nun ja, um ehrlich zu sein, ganz so schlimm ist es nicht. Auch wir haben zu Zeiten schrecklich viel gelesen, so ist uns hier in der Tat nicht alles tot, und manche Abstraktionen sind uns schon so geläufig, daß wir es nicht mehr nötig haben, uns etwas Bestimmtes dabei zu denken. Aber um wen handelt es sich denn? Doch wohl um die 'Knaben und unbärtigen Jünglinge'. Für sie aber gilt die eben angestellte Betrachtung in vollstem Umfange. Wer den eben beschriebenen Weg des Literarhistorikers für schlechthin vorbildlich hält und auch als Lehrer in der Schule beschreitet, der muß des Glaubens leben, man könne eine Unbekannte durch ein Dutzend neue erklären, der begräbt das lebendige Einzelwesen unter einem Schwall von Historie. Denn es ist ja nie und nimmer wahr, daß die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise das einzelne in seiner Wesenheit erfassen lasse und zu lebendigem Verstehen führe. Sie tut das Gegenteil. Ihr ist das einzelne nichts als der Tropfen, der den Eimer füllen hilft, und der naturgemäß in der gesammelten Wassermasse sein Wesen als Tropfen einbüßt. Wer aber junge Pflänzchen begießen will, schüttet das Wasser nicht mit Kübeln aus, sondern läßt es in feinen Strahlen langsam und vorsichtig darüber hingehen.

* * *

**Bildung ist das Erfülltsein mit Lebenswerten.**
**Ulrich Peters.**

Die in den verschiedensten Wendungen immer wieder ausgesprochene Behauptung, die Strukturforschung sei urlebendig und lebenweckend, hat Theodor Litt mit der Feststellung zurückgewiesen, sie setze an die Stelle einer Lebensfülle, 'die über jede erdenkliche Fassung in Begriffen überströmte, ein verkürzendes, zusammendrängendes, durch Vereinfachung und Weglassung gewonnenes Schema, ein Unendliches wird eingefangen in einem Fachwerk endlicher Formeln'. Peters

führt diesen Einwand an, meint aber, er treffe für die Strukturbetrachtung Diltheyscher Art nicht zu. Denn hier, wo 'das Erlebnis die Voraussetzung der Sinndeutung' sei, stecke 'in jedem Begrifflichen das blutwarme Bild des Erlebten'. Das mag in der Tat richtig sein. Man kann ohne weiteres zugeben, daß Merker, bevor er seine geisteswissenschaftliche Betrachtung schrieb, 'The Grave' und die 'Nachtgedanken' und sämtliche Grab- und Kirchhofsdichtungen der ganzen europäischen Literatur bis zur Romantik hin, die gesamte Barock- und Rokokokunst und alles, alles andere 'blutwarm' erlebt hat, daß also dies blutwarme Erleben in seiner Überschau tatsächlich steckt. Aber ist das Erleben damit auch auf den Leser oder Hörer übertragen, vor dem es in gänzlich veränderter Gestalt, nämlich in Begriffe gefaßt, vorüberzieht; Begriffe, deren Inhalt er zumeist ganz und gar nicht erlebt hat? Für ihn bleiben sie also, was sie sind — eben Begriffe, und diese werden als solche nicht erlebt, sondern — gedacht. Der fromme Glaube, die Darstellung eines strukturell geschauten Ganzen brauche nur aus echtem Einzelerleben hervorzuwachsen, um dies gleiche Erleben jederzeit weiterzutragen, ist ein schwer begreiflicher Wahn.

Allgemeinheiten und Zusammenhänge werden nie 'erlebt', denn lebendig ist nur das einzelne. Mit innigem Vergnügen schlagen wir den von Peters gern angerufenen Rembrandtdeutschen auf: '... Das Bild ist viel, ohne Rahmen; und der Rahmen ist nichts, ohne Bild ... wenn jemand die Wahl hätte, ein eigenhändiges Gemälde Raffaels oder alles zu besitzen, was je über Raffaels Gemälde geschrieben wurde; wer würde bei solcher Wahl zweifeln? ... Dichtungen, nicht Kommentare; Bilder, nicht Bücher; Menschen, nicht Gelehrte ... Die Musen tanzen, der Professor doziert. Am Dozieren hat die deutsche Bildung von jeher gelitten; denn der Deutsche ist nun einmal zum Übertreiben geneigt, ... und dies ist der barbarische Zug in seinem Charakter.'

Es ist eine der erheiterndsten und zugleich betrüblichsten Erscheinungen, zu beobachten, wie man künstlerische Gebilde auf dem Wege der Strukturbetrachtung lebendig machen will. Es ist eine vergnügliche Tatsache, daß man aus Langbehns Buch nur den Kampfruf nach Synthese vernimmt, aber schon am Titel des Ganzen vorbeisieht. Rembrandt als Erzieher: d. h. der Künstler als Erzieher. Peters zitiert gelegentlich aus dem ersten Absatz, zum zweiten gelangt er nicht. Der trägt die Überschrift: 'Wendung zur Kunst', und der dritte heißt dann folgerichtig: 'Individualismus'. Denn der Künstler ist allezeit Individualist, und das echte Kunstwerk stets eine Welt für sich, ein 'Unteilbares'. Wohl sieht der Künstler auch das Allgemeine, aber er sieht es in der anschaulich gegebenen Einzelerscheinung; diese zuvörderst ganz zu fassen, in der ganzen lebendigen Fülle ihrer Daseinsäußerungen festzuhalten, ist sein vornehmstes Bestreben. Erst so vermag dann auch das einzelne zu einem Zeichen dessen zu werden, wie es ums Allgemeine steht. Fruchtloses Mühen, das Allgemeine als solches zu erhaschen und in greifbare Gestalt zu bannen.

So ist denn auch das wahre Verstehen des Kunstwerks in alle Ewigkeit unabhängig von allem Wissen um allgemeine Kulturzusammenhänge. Ein Werk, das wirklich lebt, ist eben da, gehört der Gegenwart und braucht aus keiner Ver-

gangenheit strukturell erklärt und verstanden zu werden. Gefühl ist alles, Struktur ist nichts. Ein Werk aber, das sein Leben eingebüßt hat, mag der Literarhistoriker mit kongenialer Versenkung in die Einzel- und Gesamtseele der Entstehungszeit an sein Strukturgerüst nageln — die Schule, die Jugend will es nicht. Für sie ist die herrlichste Struktur nicht das Wundermittel, das den Moderduft tilgt.

Wer mit dürren Worten sagt: 'Nicht die Eigengesetzlichkeit des Kunstwerks, sondern die historische Betrachtung soll uns maßgebend sein', um dessen Fähigkeit zu künstlerischem Nachempfinden muß es eigentümlich stehen. Musikalisch zum mindesten ist er nicht. Der musikalisch Empfängliche muß noch geboren werden, der da erklärt: 'Diese Kantate von Bach, diese Symphonie von Haydn, dieses Streichquartett von Beethoven, dies Lied von Schubert, diese Violinsonate von Brahms — es hat mich gepackt, erschüttert, durchwühlt, erhoben, beglückt, es erfüllt, begleitet, verfolgt mich'; aber seine Wesenheit verstanden habe ich doch erst, seit ich weiß, daß es 'eingeschmolzen in das Ganze und nur aus ihm heraus zu verstehen ist'. Nur der Geschichtskranke kann einer so offenkundigen Verkehrtheit verfallen. Das Verstehen aus dem Geiste der Zeit gilt für das zeitlich Bedingte, und dies ist das Durchschnittliche, Mittelmäßige, ja das Minderwertige; die großen, größten geistigen Schöpfungen dagegen stehen immerdar über ihrer Zeit und sind deshalb aus ihr gerade nicht zu verstehen. Braucht's der Beispiele? So sei an Bachs Matthäuspassion, Beethovens Neunte und Schuberts C-Dur-Symphonie erinnert — um nur ein paar allbekannte Fälle anzuführen. Der Geschichtskundige weiß das alles und noch viel, viel mehr, aber er bleibt dabei, daß Kunstverstehen seinem innersten Wesen nach an historisches Verstehen gebunden sei. Als der Versuch des amusischen Menschen, auf einem Schleichwege in das ihm verschlossene Gebiet einzudringen, in dem er Herrlichkeiten ahnt, die er irgendwie gewinnen möchte, als ein solcher rührender Versuch kann derartiges Beginnen zunächst mit dem Schweigen des Bedauerns hingenommen werden. Wenn aber der also Beflissene seinen vermeintlichen Weg zur Kunst mit der Miene der Überlegenheit als den wahren und einzig zum Ziele führenden immer wieder anpreist, dann wird der des wahren Weges Kundige je nach Gemütsart in ein helles Gelächter ausbrechen oder kräftige Worte der Abwehr finden.

* * *

Es kann einer sehr gebildet und doch historisch gar nicht gebildet sein.
Nietzsche.

Es ist denn doch wohl nichts anderes als Historismus, wenn man nicht die Eigengesetzlichkeit, sondern die historische Betrachtung für die Erkenntnis von Kunst, Staat, Wirtschaft, Recht und Sprache maßgebend sein läßt. Dabei verstehen wir unter Historismus genau das, was Nietzsche meint, wenn er von dem Übermaß an Historie, von der historischen Krankheit spricht. Nun klärt uns freilich Ulrich Peters darüber auf, daß die Geschichtswissenschaft, gegen die sich Nietzsche gewendet habe, etwas völlig anderes gewesen sei als die strukturwissenschaftlich gerichtete Forschung unserer Zeit. Ja, er will uns glauben machen, Nietzsche habe eigentlich gar nicht so sehr an den Nachteil wie an den Nutzen

der Historie für das Leben geglaubt. Als ein Beispiel dafür, wohin eine gefühls- und willensbetonte Zwangsvorstellung führen kann, ist die letzte Behauptung lehrreich. An der ersten ist soviel richtig: wir haben nicht mehr den Historismus des XIX. Jahrh., wir haben einen neuen; das alte Spezialistentum stirbt demnächst aus, aber nur, um einem neuen Platz zu machen. Das alte Geschlecht war bieder und plump, das neue ist verschmitzt, leichtgliedrig. Es kriecht nicht mehr, es frißt nicht mehr 'mit Lust den Staub bibliographischer Quisquilien', es klettert behende und schwindelfrei auf schwindelnd hohen Strukturgerüsten umher, behauptet aber, mit beiden Füßen auf der Erde zu stehen, und ruft mit vollen Brusttönen: 'Kommt alle herauf, nur hier ist Leben!' Wer hört da nicht Nietzsche erleichtert ausrufen: 'Herrlich, endlich dient die Historie dem Leben!'

* * *

**'Ein Lot Praxis ist mehr wert als ein Zentner Theorie' verkündigt ein altbewährtes Sprichwort.**
**Der Rembrandtdeutsche.**

Peters ist der Meinung, die Verständigung käme nur deshalb nicht voran, 'weil jede Rednergruppe ihre eigenen, nur ihr inhaltlich klar faßbaren Begriffe gebraucht' ... Daß die Vertreter der Deutschkunde die Worte ihrer Gegner mißverstehen können, erscheint danach nicht ausgeschlossen. Aber Peters beschäftigt sich naturgemäß nur mit dem umgekehrten Fall. Versuchen wir uns möglichst klar zu machen, was er uns sagen will, und wie weit die von ihm erstrebte Verständigung reicht.

Er will 'die Richtlinien als schulmäßigen Ausdruck der Geistesbewegung aufzeigen, aus der sie erwachsen sind', und damit feststellen, 'in welchem Sinne man von einer geschichtlichen oder besser geschichtsphilosophischen Einstellung der Richtlinien und der Deutschkunde sprechen kann'. Die Geistesbewegung oder richtiger die wissenschaftliche Betrachtungs- und Arbeitsweise, von der er dann ein Bild entwirft, ist die 'Strukturforschung'. Wenn er sich also bemüht, uns das Wesen dieser Forschungsart aufzuhellen, so tut er das in der Meinung, daß wir davon bisher eine falsche oder vielleicht gar keine Vorstellung gehabt haben. Sein weiterer Gedankengang ist offenbar dieser: hat man die neue Richtung erst einmal wirklich verstanden, hat man ferner begriffen, daß die Richtlinien nichts anderes sind als ihr 'schulmäßiger Ausdruck', so muß man mit Richtlinien — und Deutschkunde — einverstanden sein.

Hierin liegt ein doppelter Irrtum. Erstens: wir haben, wie uns gerade seine eigene gründliche Darlegung zeigt, die Strukturlehre schon zuvor nicht mißverstanden. Zweitens: die bloße Feststellung: 'so etwa sieht die Betrachtungsweise aus, der die Richtlinien und die Deutschkunde verfallen sind', beweist uns nichts. Für Peters hört das Problem da auf, wo es für uns anfängt. Er glaubt genug getan zu haben, wenn er uns die Tatsache vorhält, daß es so ist. Wir aber fragen nun: mußte es so sein, und ist es so richtig?

Eine Verständigung hierüber wird sich durch grundsätzliche Erörterungen nicht erreichen lassen. Denn es handelt sich nicht nur um begriffliche Mißdeu-

tungen: ursprüngliche Wesensgegensätze sind im Spiel, die mit Worten nur festgestellt, nicht hinweggeräumt werden können. Das Leben hat zu entscheiden. Man steige in das fruchtbare Bathos der Schularbeit hinab, man zeige uns an immer neuen Schulbeispielen, wie es gemacht wird. Sprengel z. B. versichert, hundert für eins bereit zu haben. Auf denn! Vielleicht stellt sich dann zur Überraschung heraus, daß wir nicht soweit voneinander entfernt sind, wie es jetzt scheint. Klingt es nicht verheißungsvoll, wenn Peters von zweien seiner Gegner erklärt: 'Ich glaube beiden Herren gerne, daß sie ausgezeichnete Lehrer sind', und wenn Havenstein diese Anerkennung zurückgibt? Es scheint demnach, man braucht nicht 'Deutschkundler' zu sein, um als Lehrer, wenn auch nicht immer Ausgezeichnetes, so doch Brauchbares zu leisten. Die weiteren schönen Möglichkeiten, die sich hier auftun, mögen um der Verständigung willen unausgesprochen bleiben. Jedenfalls — worauf kommt es an? Doch wohl darauf, daß wir Lehrer sind. Verlassen wir also den Bereich der grundsätzlichen, ach so großen und schönen Worte, suchen wir uns auf dem Felde der Tat, der bescheidenen, ehrlichen Arbeit zu begegnen, die den deutschen Menschen von jeher ausgezeichnet hat und die ihm heute mehr denn je nottut.

---

## EINE NEUE GESCHICHTE DER ETHIK

Von Karl Weidel

Ottmar Dittrich hat die ersten drei Bände seiner 'Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart' (Felix Meiner, Leipzig 1926)[1]) erscheinen lassen, die den Entwicklungsgang der Ethik bis zum Vorabend der Reformation darstellen. Damit hat ein Unternehmen von einem solchen Ausmaß wissenschaftlicher und allgemein menschlicher Bedeutung und einer so erstaunlichen Gestaltungskraft verheißungsvoll begonnen, daß man nur wünschen kann, daß dem Verfasser die Kraft vergönnt sein möge, es zu vollenden. Es mag stillos erscheinen, einem streng wissenschaftlichen Werke gegenüber bei einer Besprechung panegyrische Töne anzuschlagen, aber hier sind sie durchaus am Platze. Denn man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: die ungeheure Belesenheit des Verfassers, die, abgesehen von den behandelten Quellen rund 1400 Werke über sie verarbeitet hat und in zahllosen Anmerkungen die nötigen Hinweise auf sie gibt, oder die philosophische Akribie und Gewissenhaftigkeit, mit der er auch die sprödeste Quelle zum Reden zu bringen versteht, oder die philosophische Fähigkeit der Wesensschau, die ihn mit sicherem Blick das Notwendige und Wesentliche von dem Zufälligen und Nebensächlichen sondern und die großen Linien der Entwicklung überall klar erkennen läßt, oder endlich die bewundernswerte Fähigkeit künstlerischer Gestaltung, die eine schier unübersehbare Fülle des Stoffs zu bewältigen, ihn übersichtlich zu ordnen und so lichtvoll und flüssig darzustellen weiß, daß man nicht nur dankbar ist für vielseitige Belehrung, sondern auch einen hohen ästhetischen Genuß beim Lesen empfindet. Was das bedeutet, kann nur der voll ermessen, der z. B. einmal versucht hat, sich in dem Urwaldsdickicht der mittelalterlichen ethischen Meinungen und Richtungen zurechtzufinden und der nun an der sicheren Hand Dittrichs auf einmal die verschlungenen und mannigfach sich kreuzenden

---

1) 1. Bd. VIII, 374 S. 15 *RM*. 2. Bd. VII, 311 S. 12 *RM*. 3. Bd. VIII, 510 S. 20 *RM*.

Pfade zu überschauen vermag. Dazu kommt die innere Wärme der Darstellung. Dittrich ist sich bewußt, daß es sich bei seiner Aufgabe gewiß zunächst um ein rein wissenschaftliches Unternehmen handelt, daß aber die Erforschung der Entwicklungsgeschichte der ethischen Systeme doch zugleich von außerordentlich praktischer Bedeutung ist, insofern ja die Grundfrage aller Ethik: 'Was sollen wir tun?' alle Menschen angeht und beschäftigt und ihre Beantwortung für unsere sittlich so vielfach wurzel- und haltlose Gegenwart eine Lebensfrage ist.

Gedacht war ja das Werk ursprünglich auch als historische Fundamentierung eines Systems der Moralphilosophie: aus den 'Systemen der Moral' sollte sich die 'Moral aller Systeme' ergeben. Der bei der Quellenforschung immer reicher sich aufdrängende wertvolle Stoff ließ es aber geraten erscheinen, den geschichtlichen Teil zu verselbständigen und von der systematischen Verarbeitung unabhängig zu machen. Die Riesenfülle des Stoffs zwang zugleich zu einer weisen Beschränkung auf die abendländische Ethik. Auch wenn man bezweifelt, daß die übrigen Völker keine ethischen Gedanken hervorgebracht haben, die nicht auch in der abendländischen Ethik gedacht oder in sie aufgenommen wären, wie Dittrich meint, so wäre ihre Berücksichtigung auf Grund primären Quellenstudiums weit über die Leistungsfähigkeit eines Menschen hinausgegangen. Die Beschränkung bot zugleich den unleugbaren Vorteil, auf dem Boden des Abendlandes einen geschlossenen Entwicklungsgang aufzuweisen, da das Abendland eben eine innere geistige Einheit bildet. Aber sie bringt doch auch ebenso unleugbar den Nachteil mit sich, daß sie zu der — neuerdings von Spengler mit guten Gründen verfochtenen — Anschauung verführt, als sei das Abendland die Welt und komme seiner Leistung gegenüber die der übrigen Kulturen nicht in Frage. Das dürfte gerade auf ethischem Gebiete zu einer nicht unbedenklichen Verkennung der inneren Abhängigkeit ethischer Wertungen und Forderungen von der Eigenart der verschiedenen Kulturen und ihrer schöpferischen ethischen Persönlichkeiten führen.

Für das Abendland beschränkt sich ja Dittrich auch durchaus nicht — und das ist ein besonderer Vorzug seines Werkes — auf die Darstellung der großen philosophischen Systeme. Sondern wie er sie aus den allgemeinen Kulturverhältnissen ihres Zeitalters heraus zu verstehen sucht, so würdigt er auch die allgemeinen und unsystematischen Lebensanschauungen der verschiedenen Zeiten, die dem geistigen Leben oft viel stärker als die philosophischen Systeme Struktur und Charakter verleihen, und Abschnitte wie z. B. die über Homer und die griechischen Tragiker gehören zu den Glanzstücken seines Werkes. Aber gerade darum ist es z. B. zu beklagen, daß er das Alte Testament mehr als stiefmütterlich behandelt hat. Denn abgesehen von einem kleinen Exkurs bei Paulus, wird eigentlich nur im Anschluß an Philon auf die Ethik des Judentums kurz eingegangen. Der so ungeheuer wichtige Prophetismus und der Mosaismus bleiben fast unberücksichtigt, und doch haben beide, nicht nur durch Vermittlung des Christentums, das ethische Leben ungeheuer stark beeinflußt. Wenigstens an diesem Punkte hätte die Beschränkung auf den abendländischen Kulturkreis aufgegeben werden müssen. Die Gelegenheit, auf die Ethik des Alten Testaments ausführlicher einzugehen, bietet sich ja noch bei der Darstellung der kalvinistischen Ethik, die ohne jene in ihren Grundlagen nicht voll zu begreifen ist.

Vielleicht hat hier der Systematiker in Dittrich, der den Hauptnachdruck auf die klare Herausstellung des allgemeinen ethischen Zusammenhangs, der harmonischen Auflösung aller Gegensätze in der strengen Folgerichtigkeit und Einheit des Systems legt, allzu sehr den Historiker zurückgedrängt, der den Wert des Lebens gerade in seiner persönlich bedingten Vielgestaltigkeit sieht. Aber so sehr wie jede in sich ge-

schlossene Weltanschauung aus den Tiefen der Persönlichkeit ihres Schöpfers hervorquillt und ohne ein Eingehen auf diese in ihrem Grundwesen nicht ganz zu verstehen ist, ist auch bei jeder Lebensanschauung die Berücksichtigung der Persönlichkeit ihres Schöpfers unentbehrlich. Die Ethik Jesu z. B., die Dittrich im 2. Bande ausführlich behandelt, gewinnt ein wesentlich anderes Gesicht, wenn man sie als Offenbarung der besonderen Struktur seines Charakters versteht (vgl. meine Schrift 'Jesu Persönlichkeit', 3. Aufl., Halle 1921, S. 40ff.). Es ist gewiß richtig, daß die meisten der Persönlichkeiten, deren ethische Anschauungen in diesen drei ersten Bänden dargestellt werden, für uns nicht recht greifbar sind, für die Schlußbände aber dürfte die Erfüllung des hier geäußerten Wunsches erfüllbar und unabweislich sein. Die Ethik Luthers, Zwinglis und Calvins, die der nächste Band ja behandeln wird, gewinnt doch nur vom Grunde ihrer wesenhaft verschiedenen Persönlichkeiten aus Leben und Farbe.

Auf Einzelheiten des Riesenwerkes einzugehen, fehlt hier der Raum, wäre auch einer Leistung gegenüber, die auf lange hinaus für alle historisch-ethische Forschung einen gesicherten Grund gelegt hat, wenig am Platze. Denn das Werk Dittrichs wird sich, abgesehen von seinem ungeheuer reichen Inhalt dadurch vor allem bald jedem Kulturhistoriker, Theologen und Philosophen als unentbehrlich erweisen, daß es in seinen sorgfältig gearbeiteten 'Nachschlagebehelfen' nicht nur alle behandelten ethischen und sonstigen Begriffe und Namen verzeichnet, sondern die Verweise in sich historisch ordnet, so daß damit zugleich eine Entwicklungsgeschichte der Begriffe auf knappstem Raume gegeben ist. Mit dieser Arbeit, die nur ein nicht ermüdender Fleiß bewältigen konnte, hat Dittrich eine Leistung vollbracht, für die jeder ihm von Herzen danken wird, der die geistige Entwicklung des Abendlandes aufzuhellen versucht.

---

## FRANZ VON ASSISI UND WALTHER VON DER VOGELWEIDE

### Zur Siebenhundertjahrfeier

Von Richard Wagner (Dresden)

In unserer jubiläumsfreudigen Zeit ist so manche Eintagsgröße zu einem kurzen Scheindasein auferweckt worden, um alsbald wieder in die Vergessenheit zurückzusinken. Anders ist es, wenn der Gedenktag eines der großen Dichter oder Denker, Künstler oder Staatsmänner wiederkehrt. Dann tritt, je weiter sein Wirken zurückliegt, um so klarer zutage, welche Ströme von Kraft von dem einen Manne ausgegangen sind. So hat Italien im Oktober des vorigen Jahres den siebenhundertsten Todestag des heiligen Franz von Assisi mit großem Gepränge begangen, und man muß es den Italienern lassen, daß sie mit einer fast rührenden Dankbarkeit das Andenken an ihre großen Männer pflegen und ihre Gedenkfeste aufs wirkungsvollste ausgestalten. Zweimal habe ich mich im Mai 1885 selbst davon überzeugen können: zuerst im Dom zu Salerno, in dem vor 800 Jahren Papst Gregor VII. die letzte Ruhestätte gefunden hat, und dann in Palermo, wo die Überlebenden der bereits zur Legende gewordenen Tausend von Marsala (1860), die alten Garibaldianer, sich versammelten.

Sollten wir nicht auch darin von unseren Gegnern lernen? Wenige Jahre, nachdem der Poverello in seiner, jetzt von einer stolzen Kuppel überwölbten, ärmlichen Zelle bei Assisi seine Seele ausgehaucht hatte, ist in Deutschland auf seinem kärglichen Lehen, das trotzdem seines Herzens Freude war, ein Mann still aus dem Leben geschieden, der 'wohl vierzig Jahre oder mehr' nicht bloß in seinen Liedern von Minne und Frühling gesungen, sondern auch als ein Rufer im Streit in die verworrenen

politischen Verhältnisse des deutschen Reiches und in den verhängnisvollen Kampf zwischen Kaiser und Papst durch seine Sprüche eingegriffen hatte: Herr Walther von der Vogelweide.

Mancherlei Berührungspunkte finden sich zwischen den beiden Zeitgenossen, so gewaltig auch der Gegensatz erscheint zwischen dem heiteren Minnesänger und dem asketischen Begründer des Bettelordens, der auf alle Freuden der Welt verzichtete. Allein wir erfahren, daß diesen auch Franz in seinen stürmischen Jugendjahren nicht abhold gewesen ist, ja, daß er noch in den einsamen Bergen des Subasio die Lieder von Roland und von Artus gesungen hat. Es sei daran erinnert, daß der Aufsatz, durch den vor hundert Jahren Görres die Aufmerksamkeit wieder auf den großen Heiligen hinlenkte, den Titel trug: Der heilige Franziskus von Assisi ein Troubadour. Durchdrungen von dem ritterlichen Geist der Kreuzzüge faßte er auch die Nachfolge Christi als einen Ritterdienst auf und bezeichnete sich selbst als den Herold und getreuen Dienstmann des großen Königs. Umgekehrt hat Walther in seinen letzten Jahren der Frau Welt, deren trügerischen Schein er durchschaut hatte, gänzlich abgesagt und das Heil seiner Seele in gläubiger Hingabe an Gott und in der Teilnahme an einem Kreuzzuge gesucht und gefunden. Beiden gemeinsam ist der Widerwille gegen die Verweltlichung der Kirche, der sich bei Franz gegen das Wohlleben und die Prunksucht der Geistlichkeit, bei Walther gegen die Herrschsucht, Doppelzüngigkeit und Habgier des Papstes richtete. Beiden gemeinsam ist auch die freilich aus ganz verschiedenen Quellen entspringende Freude an Gottes schöner Natur und die Liebe zu seinen Geschöpfen.

Für uns Deutsche bleibt Walther eine der ganz wenigen Gestalten aus dem hohen Mittelalter, die in ihrem Wesen und ihrer Persönlichkeit noch wirklich lebendig vor uns stehen, deren Stimme unmittelbar zu uns dringt und Geist und Leben jener fernen Vergangenheit uns wieder heraufführt, und die zugleich uns noch heute, und vielleicht gerade heute wieder, viel zu sagen haben. Gewiß berühren uns die Formen des höfischen Minnedienstes fremdartig; aber was Walther damals über diese Formen und über alle seine Sangesgenossen emporhob, war, abgesehen von seiner packenden Anschaulichkeit in Wort und Bild, eine echte, warme Menschlichkeit, die noch nach siebenhundert Jahren uns zum Herzen dringt — *homo sum, humani nil a me alienum puto.* Heitere Lebenslust und die Freude am Frühling und an schönen Frauen, die er so artig miteinander zu verbinden weiß, vereinigen sich bei ihm mit tiefem sittlichen Ernst:

*Wer sleht den lewen? wer sleht den risen?*
*Wer überwindet jenen und disen?*
*daz tuot jener, der sich selber twinget.*

Wie mancher von uns mag in den letzten Jahren in derselben nachdenksamen Stimmung und Stellung, in der Walther sich selbst schildert und in der die Liederhandschriften sein Bild festgehalten haben, sorgenvoll über die äußere und innere Not Deutschlands nachgesonnen und auch keinen Rat gefunden haben, wie es noch möglich sei,

*daz guot und wertlich êre*
*und gotes hulde mêre*
*zesamene in ein herze komen;*

denn *fride unde reht sint sêre wunt.* Walther aber bewahrte sich seinen frommen Christenglauben trotz der Gewissenlosigkeit des Oberhauptes der Kirche, das den Kaiser erst krönte und dann bannte, und das — nach seiner Meinung wenigstens — seinen Opferstock nur deshalb ins Land geschickt hat, damit seine Pfaffen Hühner

essen und Wein trinken können, während die . . . Deutschen fasten dürfen. In diesen flammenden Sprüchen, die, wirkungsvoller noch als heute die Leitartikel großer Zeitungen, durchs Land flogen, kam die allgemeine Stimmung gegen den Papst zum Ausdruck. Durch sie ist Walther der erste große politische Dichter in deutscher Zunge geworden. Und er schrieb nicht etwa bloß im Auftrage des Kaisers, sondern sein treues deutsches Herz trieb ihn, die Gewissensnot, die damals Tausende beschwerte, laut zu künden:

*daz was ein nôt vor aller nôt:*
*lîp unde sêle lac dâ tôt.*

Denn er war und blieb in einer von Streit und Parteisucht zerrissenen Zeit ein echter deutscher Mann, ein 'Alldeutscher', der auf seinen Fahrten durch ganz Deutschland und darüber hinaus Wert und Wesen seines Volkes erkannt hatte und mit warmer Liebe umfaßte, der, was bei unseren Volksgenossen schon damals keineswegs selbstverständlich war, sein Herz davor behütet und bewahrt hat, *daz im wol gevallen wolde fremeder site.* Nie soll es ihm vergessen werden, daß er lange vor Hoffmann von Fallersleben, tiefer und inniger als dieser, sein 'Deutschland, Deutschland über alles!' angestimmt hat:

*Tugent und reine minne,*
*swer die suochen wil,*
*der sol komen in unser lant: da ist wünne vil:*
*lange müeze ich leben dar inne!*

Mit welchen Gefühlen lesen wir diese Verse heute?! Auch daran darf erinnert werden, daß von den Bozenern jetzt ihr schönes Waltherstandbild Natters als teures Symbol ihres Deutschtums verehrt und verteidigt wird, seitdem es den Italienern ein Dorn im Auge geworden ist.

So erfüllen wir nicht bloß eine Pflicht der Dankbarkeit, wenn wir zu einer Siebenhundertjahrfeier für Walther aufrufen, sondern wir dürfen auch hoffen, wenn es wirklich gelingt, den alten Sänger zu neuem Leben unter uns zu erwecken, in ihm einen Helfer für die Selbsteinkehr und sittliche Erneuerung unseres Volkes zu gewinnen, welche die notwendige Vorbedingung für seinen Wiederaufstieg ist. Daß uns für Ort und Zeit solcher Feier keine so sicheren Anhaltspunkte wie bei Franz von Assisi zu Gebote stehen, kann kein Hinderungsgrund sein. In welchem der süddeutschen Länder Walther geboren ist, wissen wir nicht. In den siebziger Jahren begeisterte man sich für seine Abstammung aus Südtirol, und wer einmal von dem Vogelweidhof in Layen mit seinem alten Bildstöckl auf das Waidbrucker Tal herabgeschaut hat, könnte sich wohl vorstellen, daß in dieser herrlichen Alpenlandschaft (die man freilich damals noch nicht mit unseren Augen ansah) ein großer Dichter aufgewachsen sei. Aber es hat noch viele andere Vogelweidhöfe gegeben. Auf festen Boden stellt uns allein sein Selbstzeugnis: *Ze Ôsterrîche lernt ich singen unde sagen.* Aber dem ganzen Deutschland gehörte der Sangesmeister an, der so lange sein Vaterland durchzogen hat *von der Elbe unz an den Rîn und her wider unz an Ungerlant.* Begraben ist er, wenn man einer Angabe aus der Mitte des XIV. Jahrh. trauen darf — und es spricht kaum etwas dagegen — zu Würzburg im Kreuzgang der Neumünsterkirche, an der man ihm im vorigen Jahrhundert einen Denkstein mit einer 'Vogelweide' errichtet hat. Damit ist äußerlich ein Mittelpunkt für die Feier gegeben, die selbstverständlich im Frühling abzuhalten wäre, den Walther im kalten Winter immer so inbrünstig herbeisehnte. — Wann er gelebt, läßt sich, natürlich ohne bestimmte Jahresgrenzen, im allgemeinen feststellen. Als ihm, nach dem einzigen vorhandenen urkundlichen Zeugnis, Bischof Wolfger von

Passau am 12. November 1203 zu Zeisenmûre an der Donau 5 solidi zu einem Pelzrock schenkte, war er bereits ein berühmter Sänger. Nach seinen wechselnden Beziehungen zu Fürsten und Höfen, zu Kaiser und Reich sind viele seiner Sprüche zu datieren. Den letzten greifbaren Anhalt bieten seine beiden Kreuzlieder, die sich auf Friedrichs II. Kreuzzug von 1228 beziehen. Ob ihm selbst sein Herzenswunsch: *Möht ich die lieben reise gevaren über sê!* in Erfüllung gegangen ist oder nicht, ist eine umstrittene Frage. Auf jeden Fall aber ist er nicht lange danach gestorben.

So würde für eine alldeutsche Gedenkfeier eines der nächsten Jahre in Betracht kommen, am besten vielleicht 1930, zehn Jahre, nachdem Wolfram von Eschenbachs Andenken — übrigens auch ohne urkundliche Gewähr — erneuert worden ist. Die Hoffnung, die man damals wohl hegte, in weiten Kreisen des deutschen Volkes lebendige Teilnahme für die erste große Blütezeit unserer Dichtung neu zu erwecken, hat sich kaum erfüllt. Denn Wolfram ist zwar tiefer als Walther, aber auch schwer zu verstehen, und sein Werk ein gewaltiges Epos von mehr als 24000 Versen. Nur wenige von den zahllosen Verehrern des Parsifal werden es fertig gebracht haben, sich auch nur durch eine Übersetzung hindurchzuarbeiten. Jetzt bietet sich die erwünschte Gelegenheit, diesen Bestrebungen einen neuen kräftigen Antrieb zu geben. Denn bei Walther handelt es sich ja um kurze Einzellieder und Sprüche, die großenteils ohne weiteres verständlich und für jeden Leser genießbar sind, weil sie unmittelbar zum Herzen sprechen, und die außerdem wohl dazu angetan sind, ernste Gedanken und heilsame Vorsätze in uns zu erwecken oder zu stärken.

Diese Schätze dem ganzen deutschen Volke wieder so nahe wie irgend möglich zu bringen, ist ein verheißungsvolles Werk und die schönste Jubiläumsgabe. Und zwar am liebsten im Urtext; denn man weiß ja, wie schwer, ja unmöglich es ist, gerade die uns scheinbar so nahestehenden mittelhochdeutschen Dichtungen ganz nach Wunsch ins Neuhochdeutsche zu übertragen. Damit ist die Aufgabe vorgezeichnet: die wohlfeile Ausgabe einer nicht zu eng bemessenen Auswahl aus Walthers Gedichten mit danebenstehender Übersetzung, dazu zwei knappe Einleitungen, deren eine in die Zeitverhältnisse einführt, während die andere das Allernotwendigste über den Unterschied zwischen Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch mitteilt. Des Erfolges dürfen wir sicher sein. Denn wenn unsere Sekundaner sich rasch und ohne große Mühe, wohl aber mit großer Freude in den Urtext einlesen, so wird dies auch vielen anderen Volksgenossen leicht gelingen, und sie werden dem alten Hugo von Trimberg recht geben, dessen schlichter Spruch das Leitwort für jede Waltherfeier bleibt:

*Her Walther von der Vogelweide,*
*swer des vergæze, tæte mir leide.*

---

# BERICHTE

## DEUTSCHKUNDE: VOM XVIII. JAHRHUNDERT BIS ZUR GEGENWART

Von Wilhelm Lucke

Es spricht für den nachhaltigen Wert von H. Hettners 'Geschichte der deutschen Literatur des XVIII. Jahrhunderts'(1), daß sie in einer Zeit, wo der Markt von Erscheinungen gleicher Art überschwemmt wird, in einer Neuauflage herauskommt. Diese, die 7., ist von E. A. Boucke besorgt, der in einer kritischen Würdigung (I 379—441) die Bedeutung des klassischen Werkes zu ergründen sucht. — Den Aus-

gangspunkt Hettners haben die Probleme der Aufklärung gebildet. Seine Arbeit gehört zu denen, welche positivistisch die Ideen der Aufklärung erneuern und im eigenen Geiste umbilden. Wenn aber das Werk in der Verherrlichung des Idealismus gipfelt, so sind dafür andere Anschauungen maßgebend gewesen, vor allem die kunstgeschichtlichen Studien des Verf. Diesen entstammt die Dreistufentheorie und das auch seine Literaturauffassung bestimmende Dogma der klassischen Trinität Athen, Rom, Weimar. Vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus ist ihm die Aufklärung die Fortsetzung der Reformation, deren Werk sie eigenartig weiterbildet. Auch ihre Berührung mit den westeuropäischen Kulturen und ihr Eintreten für die politische Freiheit und die allgemeinen Menschenrechte zogen ihn an. Als Folge der Ausschaltung des Bürgers vom öffentlichen Leben erkennt er einen Widerspruch zwischen inneren und äußeren Daseinsformen, zwischen Phantasieerlebnis und Wirklichkeit. Diese Zwiespältigkeit, die einen Ausgleich nur im individualistischen Humanitätsideal finden konnte, bestimmt die Gesamtanlage der Literaturgeschichte, die systematische Durchführung zweier Antithesen: einerseits des Gegensatzes zwischen gelehrter oder höfischer Dichtung und realistischer volkstümlicher Kunst, andererseits des Zwiespalts zwischen einem hochgespannten Idealismus des Herzens und einer unzureichenden Wirklichkeit. Wie diese Antithesen im einzelnen der Darstellung zugrunde liegen, wird von Boucke eingehend erörtert, wobei auch die vorkommenden Einseitigkeiten, besonders Hettners Stellung zur Romantik, verständnisvoll kritisiert werden. Die Architektonik des Gesamtwerkes ist ein Kompromiß. Die ursprünglich geplante Geschichte der Aufklärungsideen hätte mit Lessing oder Kant schließen müssen. Die folgende Literatur bildet eine Welt für sich. Ihre Behandlung ergab sich aus Hettners Orientierung am klassischen Kunstideal. Vielfach folgt er den Gedankengängen, welche Schlosser in seiner Geschichte des XVIII. Jahrh. vorgezeichnet hatte, besonders auch in der Auswertung der 'Ideen', die ihn nicht als spekulative Werte, sondern als lebendige Kräfte interessieren. — Der Wert des schönen Werkes wird durch den bis auf die neueste Zeit fortgeführten bibliographischen Anhang noch beträchtlich erhöht.

Immer wieder freue ich mich, wenn ich in E. Ermatinger, 'Die deutsche Lyrik seit Herder'(3) lese und neben höchstem wissenschaftlichem Können mir das feine Nachempfinden und Einfühlen daraus entgegentritt. Ich weiß nicht, ob E. selber dichtet oder gedichtet hat, sicher aber, daß er ein Dichter ist. Denn nur ein solcher konnte dem gewaltigen Stoff, den das Werk umfaßt, in der Art gerecht werden, wie es hier geschehen ist. Man verfolge etwa die Analyse des Goetheschen 'An den Mond' oder die von 'Wanderers Sturmlied'. Man beachte, wie der Verf. nicht nur in die Stimmung eindringt, sondern wie hellhörig er auch für die Mittel ist, durch die eine Stimmung ausgedrückt werden kann, wenn es z. B. heißt: 'Wie stellen das Allumfassende des Himmelsgottes Jupiter die Verse dar:

Der du mich fassend deckst,
Jupiter Pluvius!

Die Silben «Der du mich» gleichen einer schmalen Leiter, über deren Sprossen der Geist emporeilt, um in der mächtig betonten Stammsilbe des «fassend» den Gipfelpunkt zu erreichen, von wo dem Blick die Silben «-end deckst» gleichsam eine unendliche Aussicht enthüllen.' Oder verfolgen wir das Kapiel 'Novalis' des zweiten Bandes mit dem feinsinnigen Vergleich Hardenberg—Hölderlin an seiner Spitze, mit dieser klaren Skizze der Entwicklung des Dichters von Wackenroder über Kant zu Fichte, mit der knappen, fesselnden Schilderung des persönlichsten, sein weiteres

Leben bestimmenden Erlebnisses, der Liebe zu Sophie von Kühn. So tiefe Wissenschaft auch in allem steckt, wie eine wissenschaftliche Abhandlung liest sich das nicht. Wenn E. das 'Lied der Toten' ausdeutet, so schwingt ein verständnisvolles Mitempfinden mit; er setzt es in Gegensatz zu Wielands grotesken 'Briefen von Verstorbenen' und findet dabei das treffende Gleichnis: 'Die Bilder seiner Toten sind mit verfliegenden Regenbogenfarben auf Wasserdünste gemalt. Eine Fata Morgana.' Erstaunlich ist auch, mit welcher strengen Sachlichkeit E. den verschiedensten Richtungen gerecht wird und manchmal als scharfer Kritiker auch auf den Schild gehobenen Größen den dichterischen Lorbeer stark beschneidet. So etwa, wenn er von Spitteler sagt: 'Die Empörung macht wohl Verse, aber sie schafft keine Dichtungen. Diese schafft nur die Liebe (die auch im Zorne leben kann!). Und die Liebe fehlt Spitteler zum wahren Propheten ... Spittelers Lyrik strahlt Licht und Farben für die Augen aus, aber sie durchrieselt nicht mit Gefühlsschauern das Gemüt.' — Das Werk mit seinen drei Bänden ist zu inhaltschwer, als daß ich hier noch weiter auf Einzelheiten eingehen könnte. Nur über seine Grundtendenz seien noch ein paar Worte der Vorrede angeführt: 'Es kann auch heute nicht nutzlos sein, Einkehr zu halten und durch den so überaus durchsichtig gewordenen Glanz unserer Zivilisation ins Innere der Seele zu schauen und zu horchen auf das unterirdische Quellengeriesel ihrer alten lyrischen Offenbarungen ... Aber dazu darf man die Literaturgeschichte nicht mehr so auffassen, wie sie durch die Zeit einer positivistischen Wissenschaft meist ... betrieben wurde: als Anhäufung von äußeren Dingen .... Es ist hier der Versuch gemacht worden ... die wesentliche Richtung zu finden, nach der der Geist im lyrischen Schaffen der letzten anderthalb Jahrhunderte sich entfaltete ... Es kam mir darauf an, die einzelne Persönlichkeit als Symbol ... erscheinen zu lassen. Daher wurde erstens bei dem einzelnen Dichter nicht das Hauptgewicht auf eine große Menge charakteristischer Tatsachen als vielmehr auf die Hervorhebung des Wesentlichen gelegt, und zweitens wurden nur diejenigen Persönlichkeiten in den Kreis der Betrachtung gelassen, die symbolische Bedeutung haben.'

Ebenso wie die Hettnersche Literaturgeschichte überschreitet etwas den diesem Bericht gesteckten Zeitraum die 'Geschichte des deutschen Liedes' von Günther Müller (3). Sie setzt mit dem Barockzeitalter ein und erstreckt sich bis zur Gegenwart. Die Darstellung richtet ihr Augenmerk durchaus auf das gattungsgeschichtliche Sein, Werden und Vergehen. So treten auch manche dem Literarhistoriker weniger vertraute Erscheinungen stärker in den Vordergrund. Ein Beispiel dafür bringt gleich das erste Kapitel in der Behandlung Jacob Regnarts, der als Begründer des neuen deutschen Kunstliedes charakterisiert wird. Als Laie auf musikalischem Gebiete vermag ich die hierhergehörenden Ausführungen nicht zu beurteilen. Aber das Buch hat mir auch sonst mancherlei gegeben. Es schlägt bei der Würdigung einzelner Dichter Saiten an, die man sonst nicht erklingen hört. Ich denke etwa an Opitz, dessen weltliches Lied mit scharfer Pointe 'nicht als Seelenausdruck, aber doch als Persönlichkeitsabdruck' bezeichnet wird. Oder ich weise hin auf die feinen Ausführungen über die liedgeschichtliche Bedeutung der Anakreontiker, zumal Langes und Pyras. — Während der erste Abschnitt des Werkes die Zeit von 1570—1750 mit dem Vorwiegen der Distanzhaltung begreift, umfaßt der zweite, mit Klopstock beginnende und mit George schließende, das Vorwiegen der Ausdruckshaltung, d. h. das immer stärkere Hineinwachsen des Liedes in die Erlebnisdichtung. Gestalten wie Klopstock, Goethe, Novalis, Mörike stehen hier naturgemäß im Vordergrunde. Vergleiche machen oft die theoretischen Ausführungen deutlich, etwa zwischen den Wanderliedern Tiecks und Mörikes, zwischen

Goethes 'Es schlug mein Herz, geschwind zu Pferde' und Mörikes 'In ein freundlich Städtchen tret ich ein'. Sehr fesselnd ist die liedesgeschichtliche Einordnung Clemens Brentanos, der als ein Höhepunkt charakterisiert wird, neben dem Arnim als Lyriker etwa die Rolle Maler Müllers neben Goethe spiele. Überall merkt man die eigene, auf eingehender Forschung beruhende Stellungnahme. Das macht das Buch, das ohne Überschwang klar und frisch geschrieben ist, besonders anziehend.

Auf die Festausgabe von Goethes Werken, die das Bibliographische Institut zur Feier seines hundertjährigen Bestehens herausgibt(4), habe ich bereits kurz hingewiesen, als die ersten fünf Bände erschienen waren (II, 623 f.). Jetzt liegt die Ausgabe abgeschlossen vor und rechtfertigt in vollem Maße die Erwartungen, die der Anfang erweckt hatte. Die Gesamtleitung des Unternehmens lag in der Hand von R. Petsch, der auch selber einen Teil der Werke, vor allem die Dramen, bearbeitet hat. Dem Ganzen stellt er eine feinsinnige Einleitung 'Goethe. Leben und Gestalt' voran, die, typisch für die ganze Ausgabe, zeigt, wie unsere Zeit Goethe ansieht. Mit einem Durchblick durch das höchste Kunstwerk des Dichters, sein eigenes Leben, setzt sie ein. Nachdrücklich wird auf die stete Gegensätzlichkeit hingedeutet, in der es verläuft, wird betont, wie das Prinzip der Polarität überhöht, vertieft und innerlich belebt wird durch das der Steigerung, auf Grund dessen er niemals zu einer schon überschrittenen Stufe seiner Existenz als derselbe Mensch zurückkehrt. Der zweite Abschnitt sucht Goethe als Persönlichkeit zu erfassen. Seine schier ungeheuerliche Verschiedenheit verbietet, das Problem auf eine kurze Formel zu bringen. Für Goethe ist die Kunst nur eine notwendige Lebensäußerung neben anderen, und seine größten Leistungen entspringen innerer Not. Eine tragische Note in seinem Wesen ist seine 'Zweistimmigkeit', von der die unbegreiflichen Widersprüche und Wandlungen in seiner Stellung zu allen Lebensfragen zeugen, und die er erst spät als das eigentliche Formgesetz seines Lebens erkannt und als Willen der Gottheit verehren gelernt hat. Weiter wird seine Weltanschauung betrachtet, sein Verhältnis zu Gott und Welt, Natur und Geist, zum Menschen, zur Geschichte, zu Genie und Geisteswelt. Der Abschnitt 'Goethe und die Kunst', in dem besonders seine Stilwandlungen mit feinem Nachfühlen erläutert werden, leitet über zu dem Schlußkapitel 'Goethe als Dichter'. 'Sein dichterisches Schaffen durchläuft die gleichen Phasen wie sein Verhältnis zur Kunst im allgemeinen', Naturalismus, Zurücktreten des Subjektiven, zunächst ein gelegentliches Spielen mit klassischen Formen, schließlich Vereinigung beider Richtungen, wobei er dem Individuum zugleich einen allgemeinen, für die Gattung symbolischen Wert zu verleihen sucht. Doch bewahrt ihn hier seine lebendige Schöpferkraft vor übersteigerter Theorie. — Dem ersten Band hat Petsch noch einen weiteren Beitrag beigesteuert: Wege und Ziele der Goetheforschung. Gleichsam wie aus der Vogelschau wird darin der fast unübersehbare Stoff erfaßt und gezeigt, 'wie jedes Geschlecht Goethe mit neuen Augen sehen, ihn sich neu erobern und für diese Eroberung neue Waffen schmieden mußte'. — Weite Perspektiven eröffnet auch die Einführung in die dramatische Dichtung Goethes, die sich mit seinem Verhältnis zum Drama überhaupt befaßt. Ein Glanzstück der ganzen Ausgabe ist der Faustband mit seiner tiefschürfenden, klarsachlichen Einleitung und dem gewaltigen Kommentar. Man fühlt den berechtigten Stolz des Herausgebers auf diese Leistung, wenn er am Schluß der Einleitung sagt: 'Der Faust ist für die Menschheit geschrieben und längst in die Weltliteratur eingegangen; aber nur ein Deutscher wird ihn ganz verstehen können und das um so besser, je tiefer er sich in immer wiederholtem Ringen in das Werk einlebt. Dazu will ihm diese Ausgabe verhelfen.'

Ich kann hier nicht auf die fast durchweg auf ähnlicher Höhe wie Petschs Beiträge stehenden Leistungen seiner Mitarbeiter eingehen, von denen E. A. Boucke die Gedichte, die Epen und Dichtung und Wahrheit, O. Walzel die Romane, F. Bergemann die Campagne in Frankreich, die Belagerung von Mainz und die Tag- und Jahreshefte, R. Richter den West-östlichen Divan und R. Weber die Italienische Reise besorgt hat. Einiges habe ich auch schon bei der Besprechung der Sonderdrucke des Bibliographischen Instituts berührt (1. Jahrg. 1925, S. 558). Doch sei auf die vorzügliche Einführung in Goethes selbstbiographisches Schaffen von Boucke (Bd. XV) noch besonders aufmerksam gemacht. Boucke unterscheidet drei Hauptformen selbstbiographischer Darstellung nach den Fragen: Was habe ich geleistet? Wie habe ich gelebt? Wie bin ich geworden? Sie entsprechen dem Typus des heroisch-naiven, des ökonomisch-rationalen und des ästhetisch-sentimentalen Menschen. 'Goethe findet eine andere Lösung, indem er wieder das naive Selbstgefühl des antiken Menschen erneuert, aber ohne die wissenschaftlich-genetische Methode preiszugeben: er genießt den Anblick der mächtigen Pyramide seines Daseins mit um so mehr Behagen, da er weiß, wie der Bau gegründet und gefügt ist.'

Äußerst wertvoll ist auch der gelegentliche Bildschmuck und manche Faksimilewiedergabe, besonders aber die Nebeneinanderstellung von verschiedenen Fassungen einzelner Werke (Götz, Faust, Werther, Theatralische Sendung und Lehrjahre) und die genauen Namen- und Sachregister zu den selbstbiographischen Schriften. Gewiß wird, wer sich wissenschaftlich mit Goethe beschäftigen will, nicht ohne die Weimarer Ausgabe auskommen können, aber für den Gebildeten und vor allem für die Lehrer- und Primanerbüchereien unserer höheren Schulen liegt hier eine Ausgabe vor, die nach Gehalt und Gestalt in jeder Hinsicht den Anforderungen entspricht, die man dafür stellen muß, eine Ausgabe, von der man sagen kann, daß in ihr

alles frisch und neu
Und mit Bedeutung auch gefällig sei.

Seine bereits 1896 veröffentlichte Biographie der Charlotte von Schiller ließ H. Mosapp zur 100. Wiederkehr des Todestages der Gattin des Dichters († 9. Juli 1826) in verbesserter Auflage erscheinen (5). Wenn auch auf wissenschaftlichem Grunde ruhend ist das Buch doch in erster Linie für Volk und Familie bestimmt. Das Beste daran sind die zahlreich eingestreuten Briefe und Tagebuchauszüge. Wo der Verf. selbst erzählt, stört oft die wortreiche, sentimentale Redeweise.

Die Romantik hat von der Anziehungskraft, die sie für unsere Zeit besitzt, noch nichts eingebüßt. Der bisher an verschiedenen Stellen abgedruckte 'Briefwechsel der Brüder Schlegel mit Schiller und Goethe' liegt jetzt, von J. Körner und E. Wieneke herausgegeben, im Zusammenhange vor (6). Die diplomatisch getreuen Abschriften rühren von dem 1915 gefallenen Wieneke, die Anmerkungen von Körner her. Sie sind äußerst reichhaltig und sorgfältig zusammengestellt und machen mehr als ein Drittel des Ganzen aus. Unter den Briefen selbst überwiegen bei weitem die von A. W. Schlegel, und im Vordergrunde steht dabei sein Briewechsel mit Goethe. Von 1797—1804 gehen 94 Briefe zwischen den beiden hin und her, darunter 58 von Schlegel; dann folgen, durch Jahre getrennt, nur noch vereinzelte Stücke. Immer aber hat man bei diesen den Eindruck, als ob sich Schlegel Goethe gegenüber zu einer gewissen Rechenschaft über sein Tun verpflichtet fühlte. Der ganze Briefwechsel gibt interessante Einblicke in die lebendige geistige Tätigkeit der Klassiker und vor allem der älteren Romantiker.

In der Fischerschen Sammlung 'Merkwürdige Geschichten und Menschen' hat H. Hesse ein Bändchen unter dem Titel 'Novalis, Dokumente seines Lebens und Sterbens' herausgegeben (7). Die Zusammenstellung ist geschickt und wohl geeignet, einen Blick in dieses Dichters Entwicklung mit ihrer seltsamen Fülle innerster Erlebnisse zu vermitteln: Die Biographien Tiecks, die des Kreisamtmanns Just, Stücke aus den Tagebüchern, die vornehmlich die Liebe zu Sophie von Kühn und die erregende Wirkung ihres Todes behandeln, eine Reihe bezeichnender Briefe von ihm und über ihn. Ein kurzes Nachwort stellt die Absicht der Auswahl in das rechte Licht.

Aus der Sammlung 'Das Wunderhorn', in dem die Meisterwerke der Romantik erscheinen sollen, liegen mir Arnims 'Kronenwächter' (8) und Novalis' 'Ofterdingen' vor (9). Die Kronenwächter sind einschließlich des erst 1854 veröffentlichten 2. Teiles abgedruckt. Als Anhang gibt P. A. Merbach ein anziehend geschriebenes Lebensbild des Dichters und eine kurze quellengeschichtliche Würdigung des Romans. Dem 'Heinrich von Ofterdingen' hat G. Mehlis eine klare, leicht verständliche Charakteristik des romantischen Romans beigefügt. Besonders wird das Persönliche, Subjektive der Dichtungsgattung entscheidend hervorgehoben. Als ihr Typus wird der 'Heinrich von Ofterdingen' analysiert, eine Deutung des Märchens in ansprechenden Grenzen versucht. Von den Beziehungen zu Novalis' Schaffen und Denken aus, die sich in dem Werke widerspiegeln, ergibt sich schließlich ein kurzer Abriß seines Lebens. Die geschmackvollen Bändchen scheinen wohl geeignet, in weiteren Kreisen das Verständnis für die Romantik zu fördern.

H. Jaeger untersucht in einer ursprünglich als Dissertation eingereichten Arbeit tiefschürfend die Chronologie und Entwicklung der Frühlyrik Clemens Brentanos (10). Er unterscheidet darin drei Perioden. Die erste (1795—1800) ist durch das unerfüllte Liebesverlangen zu Sophie Mereau und Minna Reichenbach charakterisiert. Im Mittelpunkt der zweiten (Mitte 1800 bis Ende 1801) steht Mme. de Gachet, in der Zeitgenossen Stephanie Louise von Bourbon-Conti, das Urbild von Goethes 'Natürlicher Tochter' vermuteten. Sie war 'ein Weib, das in ungebundener, aber imponierender Freiheit nur den Anlagen ihrer Natur lebte'. Auch die niedere Minne der Rheinreise spielt in die Lyrik dieser Zeit hinein. Die Dichtung Brentanos wird zunehmend Erlebnisdichtung; sie befreit sich ganz von fremden Einflüssen in der dritten Periode, die mit seiner Heirat mit Sophie im November 1803 abschließt. Statt in Prosa (Godwi, Chronik des fahrenden Schülers) sind die Gedichte jetzt in Briefe eingebettet. Ihre Form gipfelt im schlichten Liede. — Das bereits vorhandene Material ist aus zahlreichen ungedruckten Quellen ergänzt. Die sorgfältige Untersuchung der Chronologie wie auch des Aufbaus, des Rhythmus, überhaupt der dichterischen Technik, machen die Arbeit, die nicht nur in ihrem äußeren Umfang den Rahmen einer Dissertation weit überschreitet, zu einem wertvollen Beitrage zur Forschung über die Dichtung der Romantik.

In prachtvoller Aufmachung legt der Insel-Verlag den Briefwechsel Bettinas mit Goethe vor (11). Als Herausgeber zeichnet F. Bergemann. Bereits 1921 hatte dieser auf Grund der von R. Steig beschafften Unterlagen die Briefe veröffentlicht. Jetzt ist, ebenfalls unter Benutzung von Vorarbeiten Steigs, die Ausgabe durch eine eingehende Darstellung des Verhältnisses Bettinas zu Goethe erweitert, zum Teil auch, indem früher eingeflochtene fremde Stücke in den biographischen Teil übernommen und anders datiert wurden, verändert worden. — Ein psychologisches Problem ist dies Verhältnis. «Jede Liebe ist Trieb, sich selbst zu verklären»: dies Bekenntnis in der «Günderode» ... ist der Schlüssel zu Bettinas Goetheliebe ... Es war im Grunde ihr eigenes geläutertes Ich, das Bettina in Goethe liebte. Als Ideal ihrer schönheittrunkenen

Seele stand er auf dem Altar ihres Herzens, das anzubeten und Opfer zu bringen sich nicht entwöhnen konnte, auch wenn es dem katholischen Glauben mehr und mehr fremd geworden war. Auch dieses religiöse Bedürfnis wirkte sicherlich mit bei Bettinas Goethe-Verehrung ... In ihm fühlte sie die Menschwerdung Gottes, die Schönheit seines Geistes trieb zur Andacht und ihre Liebe bis zur Vergötterung.' Neben diesem psychologischen bleibt das literarische Problem, die Frage, wie sie den originalen Briefwechsel in ihrem bekannten Briefroman verwertet hat. Mag aus jener Untersuchung ihr Charakter nicht ganz schlackenrein hervorgehen, dieser Vergleich tut ihrem schriftstellerischen Ruhm keinen Abtrag. Ihn womöglich noch zu erhöhen, wird das schöne Buch sicher beitragen.

Der 100. Todestag JEAN PAULS hat eine fast unübersehbare Zahl von Schriften über den Dichter hervorgebracht. Alle möchten ihre Zeit zu ihm hinführen. Ob es gelingen wird? 'Jean Paul ist eine Welt. Wer ihr Zentrum nicht erfaßt, dem muß er überladen, zerstreut, barock erscheinen. Wer ihn begriffen hat, für den hat er den Formenreichtum der Gotik und das Allumfassende der Liebe.' So sagt W. HARIG in der Vorrede seiner großen Monographie des Dichters (12). Ich glaube, daß dieses Werk am ehesten für weitere Kreise den Übergang zu den uns fremd anmutenden Werken des Dichters und damit zum Verständnis seiner Persönlichkeit vermitteln kann. Für Harig ist der Mensch der Träger aller Stile und alles Erlebens. So gibt er auf dem Grunde der Schilderung des Lebens eine Analyse der Werke. Aber Mensch und Werk stehen nicht für sich, sondern in einer Umwelt, die ihrer Erscheinung erst Sinn gibt. Von diesem Gesichtspunkt aus hebt der Verf. den Dichter hinein in Stil- und Geisteszusammenhänge, stellt er ihn in Beziehung zu den anderen Großen seiner Zeit. Aber er stellt ihn in seine historische Situation nur, weil jede empirische Situation Ausdruck einer metaphysischen ist. 'Es ist also mehr der «Roman» Jean Pauls, dem ich zudränge, als einer Auflösung seines Wesens in Stilgeschichte und Typenlehre.'

Man kann über die Wiedergabe von Briefen und Briefstellen mit verbindendem Text verschiedener Meinung sein. Aber sicher ist, daß E. HARTUNG in dem Buch 'GOTTFRIED KELLER, BRIEFE UND GEDICHTE' (13) es jedenfalls mit seiner lebendigen, stückweisen, durch die Briefe illustrierten Lebensschilderung erreicht, daß auch der nicht besonders literarisch Gebildete sich für den knorrigen Schweizer interessiert und ihn mit all seinen Vorzügen und Schwächen lieben lernt. — Die hübsche Ausgabe, die der Verlag I. I. Weber von desselben Dichters Roman 'DER GRÜNE HEINRICH' veranstaltet (14), bringt als Einleitung eine Einführung in die GESCHICHTE DES DEUTSCHEN ENTWICKLUNGSROMANS von K. HOPPE. Der Aufsatz reizt zu einem Vergleich mit der größeren Arbeit von M. GERHARD, 'DER DEUTSCHE ENTWICKLUNGSROMAN BIS ZU GOETHES «WILHELM MEISTER»' (15). Die Verfasserin stellt als Typen scharf heraus Parzival, Simplizissimus, Agathon, Wilhelm Meister. Den drei ersten Werken liegt die Frage zugrunde, wie sich der einsam Aufgewachsene in die Welt findet und mit ihr auseinandersetzt. Für den im Parzival entscheidenden Vorgang lehnt M. Gerhard die Deutung als reine Mitleidsfrage ab. Die geheimnisvolle Wunde des Amfortas gehöre mit zu den Wundern des Grals. Nicht bloßes Mitgefühl spreche die Frage nach ihrer Bedeutung aus, sondern den Schauer eines, der von einem Erlebnis angerührt wurde, das über die Grenzen alltäglichen Daseins hinausgehe. Die Frage sei nichts anderes als ein Zeichen dieses überwältigenden Eindruckes. Wer sie nicht stelle, sei stumpf, unfähig, das Mysterium aufzunehmen. Anders als Parzival, der in der Würde, zu der er berufen ist, Irdisches und Himmlisches verschmilzt, endet Simplizissimus in Weltflucht aus der unwiderruflichen Erfahrung, daß das Leben keine bleibende Sicherheit und Geborgenheit zu gewähren

hat. Im Agathon ist das, allerdings nicht klar herausgearbeitete Ziel das Zurückfinden des Helden zum Glauben seiner Jugend, aber geläutert von aller gefühlsmäßigen Überschwenglichkeit und geprüft durch die Einsichten des Verstandes. An das Problem des Agathon gemahnt das der 'Theatralischen Sendung', nur daß es da keine überlieferte Norm mehr gibt, sondern es ganz aus dem Drange des Ich geboren wird. Aber das Thema der Entwicklung des einzelnen gewinnt erst in 'Wilhelm Meisters Lehrjahren' seinen Abschluß. Entwicklung bedeutet nun 'die Aufgabe, dem eigenen Leben Ziel und Form zu finden und zu prägen'. Der Entwicklungsroman ist zum modernen Bildungsroman geworden. — Hoppes Darstellung ist weit knapper als die von M. Gerhard. Er zieht darin noch weiteres Material in ziemlichem Umfange heran, den Ackermann von Böhmen, Jörg Wickrams 'Irreitend Bilger', Weises 'Politische Näscher', um nur einiges zu nennen. Das Ergebnis ist schließlich das gleiche, aber was Anschaulichkeit und Bestimmtheit anbelangt, gebe ich Hoppe vor der zwar liebevoll in den Stoff eindringenden, aber manchmal weitschweifigen und Selbstverständliches ausbreitenden Arbeit von M. Gerhard den Vorzug.

Die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist für geistesgeschichtliche Betrachtungsweise bisher ein noch wenig betretenes Gebiet geblieben; weit im Vordergrunde stand hier die ästhetische Würdigung der Dichtung als Kunstwerk. Jetzt bricht u. a. W. Heess in seinem Werk 'Raabe, Seine Zeit und seine Berufung' (16) mit dem bislang geübten Verfahren. Er will das Wirken des Dichters in Beziehung zu dem politischen Hintergrunde der Jahre 1850—1892 darstellen. Diese Zeit ist eine 'der verhüllten Horizonte'. Das Scheitern der Volksbewegung der 40er Jahre schafft eine resignierte Stimmung, die erst durch das Einsetzen der Bismarckschen Realpolitik behoben wird. Aber im Gegensatz zu der Zeit der Freiheitskriege ist jetzt eine Verbindung zwischen politischem und geistigem Wollen nicht mehr vorhanden. Bismarcks Überlegenheit liegt in der Dämonie seiner ungebrochenen Grundtriebe verankert; das Reich, das er schafft, schließt geistige Überlieferung nicht ein. Raabe steht in dieser Zeit gewissermaßen als treuer Eckart seines Volkes da. Zwar hat er fast nie die geistigen Hintergründe der politischen Geschichte erkannt, aber er sieht mit den Augen seiner Seele. Seine realistischen Erzählungen haben mehrere Schichten, so daß in ihrer greifbaren Realität zugleich eine andere Wirklichkeit sichtbar wird. In seiner Sprache ist ein Schweigen; die vielverschlungenen Sätze kreisen oft den Gedanken ein, ohne ihn auszusprechen. Er umschreibt in Bildrunen. Dazu kommt seine eigenartige Erfassung des Christentums, aus der die Naturanlage des Niedersachsen spricht, und schließlich seine innere Verwandtschaft zum XVI. Jahrh., an das in seinem Bewußtsein eine Wiedererinnerung lebt. So ist er in seiner Art zu sein und zu denken der stille, aber lebendige Widerspruch zu seiner Zeit. Das so umrissene Gesamtbild wird dann in dem zweiten Abschnitt 'Die Zeit im Werk' in seinen Einzelzügen verfolgt. Besonders die historischen Erzählungen des Dichters werden dabei ausgewertet. Ein drittes Kapitel '*Ζῷον πολιτικόν*' behandelt vor allem 'die Kleiderseller', jenen Bund, der 'die praktische Korrektur aller Philisterei' darstellen wollte, und sucht diese Bestrebungen, in denen Raabe eine führende Rolle spielte, wieder mit der niedersächsischen Landschaft in Zusammenhang zu bringen. 'In Raabe ist eine verborgene Landschaft des großen Raumes zwischen dem Harz und der deutschen See wirksam geworden, wirksam zu einer Zeit, als die Stimmen der klassischen Führer aus dem Süden schon verstummt waren, als von da keine neuen Impulse des geistigen Lebens ausgingen.' — Das Buch des stark subjektiv eingestellten Verf. enthält manche kluge, geistvolle Bemerkung, es löst aber auch manchen Widerspruch aus. Auch ist es nicht leicht sich hineinzulesen.

Besonders das erste Kapitel ist schwer geschrieben, und ich habe das Gefühl, daß hier manches einfacher, schärfer gefaßt werden könnte. Mich stört oft auch eine Vorliebe für vermeidbare Fremdwörter. Immerhin ist das Werk ein interessanter und wertvoller Versuch, die Persönlichkeit Raabes als Ganzes zu erfassen und zu deuten.

In die neueste Zeit deutscher Dichtung führt F. J. Schneider, 'Der expressive Mensch und die deutsche Lyrik der Gegenwart' (17). Schneider grenzt den Expressionismus ab gegen die impressionistische und neuromantische Dichtung, ordnet ihn ein in die entsprechenden philosophischen Bestrebungen, Husserls Phänomenologie und Bergsons Intuitivismus, betont den starken Zusammenhang mit der Malerei und charakterisiert den expressiven Menschen, den er in gewisser Weise mit dem dionysischen Menschentypus Friedrich Nietzsches gleichsetzt. Das künstlerische Ziel der Dichtung wird festgestellt als gerichtet auf den *wesentlichen* Menschen, nicht auf die menschliche Erscheinungsform im bürgerlichen Leben; sein Verlangen nach dem Aufgehen im Kosmos wird als ein Erleben hervorgehoben, nicht als ein Erleiden wie etwa in der Neuromantik. Daher ist die Ekstase das Mittel, durch das der expressive Mensch sich sein neues Weltbild schafft. An die grundsätzlichen Feststellungen schließen sich Überblicke über die Hauptrichtungen. Voran stehen als Bahnbrecher A. Mombert und E. Lasker-Schüler, mit denen der jüdische Geist von Anfang an der Lyrik einen bestimmten Stempel aufprägt. Impressionistische und expressionistische Dichtung werden in ihren Wesensverschiedenheiten an bestimmten gleichartigen Stoffen charakterisiert, etwa an Rilkes 'Der Panther', G. Heyms 'Die gefangenen Tiere', A. Wolfensteins 'Im Bestienhaus' oder an Liliencrons 'Blitzzug' und Stadlers 'Fahrt über die Kölner Rheinbrücke bei Nacht'. Dynamik und Bewegung, die sich selbst auf das Landschaftsbild erstreckt, deuten auf die Verwandtschaft des Expressionismus mit dem Barock. Auch die Sehnsucht nach unbegrenzter Ausdrucksmöglichkeit hängt damit zusammen, in erster Linie für geistig-seelische Werte, daneben aber auch für elementare Triebhaftigkeit, die sich bis zu schamlosestem Zynismus und einer Gier nach Darstellung von Gräßlichkeiten und Scheußlichkeiten steigern kann. Weiter würdigt der Verf. die absolute lyrische Wortkunst und darin besonders den radikalen Reformversuch A. Stramms. Zum Schluß geht er auf die politisch-soziale Tendenz ein, und man wird ihm zugeben müssen, daß er, wenn er auch auf ganz anderem politischen Grunde steht, doch auch hier objektiv bleibt. Zusammengefaßt erscheint mir gegenüber den wenigen Einzeldarstellungen, die wir von der Lyrik seit 1910 haben, das Buch Schneiders ein gelungener und verdienstvoller Versuch zu sein, die verschiedenen Erscheinungsformen dieser Dichtung synthetisch zusammenzuschließen.

1. Hermann Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. 7. Aufl. Mit einer kritischen Würdigung u. einem bibliographischen Anhang. Hrsg. v. E. A. Boucke. Braunschweig, Vieweg & Sohn 1925, 1926. 1. Buch: Vom Westfälischen Frieden bis zur Thronbesteigung Friedrichs d. Gr. VIII, 446 S. 8°. 15 RM. 2. Buch: Das Zeitalter Friedrichs des Gr. 533 S. 8°. 17.50 RM. 3. Buch, 1. Abschn.: Die Sturm- u. Drangperiode. VI, 359 S. 8°. 12.50 RM. 3. Buch, 2. Abschn.; Das Ideal der Humanität. VI, 488 S. 8°. 12.50 RM.

2. E. Ermatinger, Die deutsche Lyrik seit Herder. 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner 1925. 1. Bd.: Von Herder zu Goethe. XI, 310 S. 8°. geb. 9 RM. 2. Bd.: Die Romantik. 286 S. 8°. 9 RM. 3. Bd.: Vom Realismus bis zur Gegenwart. 320 S. 8°. 9 RM.

3. Günther Müller, Geschichte des deutschen Liedes vom Zeitalter des Barock bis zur Gegenwart. München, Drei Masken Verlag 1925. X, 335, 48 S. gr. 8°. = Gesch. d. d. Literatur nach Gattungen. Bd. 3. 10 RM.

4. Goethes Werke. Festausgabe zum hundertjährigen Bestehen des Bibliographischen Instituts, Gotha-Hildburg-

hausen-Leipzig 1826—1926. Im Verein mit F. Bergemann, E. A. Boucke, M. Hecker, R. Richter, J. Wahle, O. Walzel, R. Weber hrsg. v. ROBERT PETSCH. Leipzig, Bibliogr. Institut 1926. 18 Bände. 8°. In Jubiläums-Einband je 4.80 *RM*.

5. HERMANN MOSAPP, CHARLOTTE VON SCHILLER. EIN LEBENS- U. CHARAKTERBILD ZUR 100. WIEDERKEHR IHRES TODESTAGES. Stuttgart, A. Bonz & Co. 1826. 241 S. 8°. 5.— *RM*.

6. AUG. WILH. UND FRIEDRICH SCHLEGEL IM BRIEFWECHSEL MIT SCHILLER UND GOETHE. HRSG. VON JOSEF KÖRNER UND ERNST WIENEKE. Leipzig, Insel-Verlag [1926]. 287 S. 8°. 8 *RM*.

7. NOVALIS. DOKUMENTE SEINES LEBENS UND STERBENS. HRSG. VON HERMANN HESSE. Berlin, S. Fischer 1925. 164 S. kl. 8°. 2.50 *RM*.

8. ACHIM VON ARNIM, DIE KRONENWÄCHTER. HRSG. V. P. A. MERBACH. 2 Bde. Leipzig, E. Haberland [1926]. Bd. I: 357 S. Bd. II: 327 S. kl. 8° = Das Wunderhorn Stück 3/4, 5/6. Je 3.50 *RM*.

9. NOVALIS, HEINRICH VON OFTERDINGEN. HRSG. U. MIT EINEM NACHWORT ÜBER DEN ROMANTISCHEN ROMAN VERSEHEN V. GEORG MEHLIS. Leipzig, E. Haberland [1926]. VII, 292 S. kl. 8°. = Das Wunderhorn Stück 37/38. 3.50 *RM*.

10. HANS JAEGER, CLEMENS BRENTANOS FRÜHLYRIK. CHRONOLOGIE UND ENTWICKLUNG. Frankfurt a. M., Diesterweg 1926. XIV, 232 S. gr. 8°. = Deutsche Forschungen H. 16. 9 *RM*.

11. BETTINAS LEBEN UND BRIEFWECHSEL MIT GOETHE, HRSG. V. F. BERGEMANN. Leipzig Insel-Verlag 1927. 491 S. 8°. 9.50 *RM*.

12. W. HARIG, JEAN PAUL. Leipzig, H. Haessel 1925. 860 S. 8°. 15 *RM*.

13. GOTTFRIED KELLER, BRIEFE UND GEDICHTE MIT LEBENSGESCHICHTLICHEN VERBINDUNGEN VON E. HARTUNG. Ebenhausen, W. Langewiesche-Brandt 1925. 432 S. 8°. (Bücher der Rose.) 3.— *RM*.

14. GOTTFRIED KELLER, DER GRÜNE HEINRICH. HRSG. U. MIT EINER EINFÜHRUNG IN DIE GESCHICHTE DES DEUTSCHEN ENTWICKLUNGSROMANS EINGELEITET VON KARL HOPPE. Leipzig, I. I. Weber [1926]. XLII, 502 S. gr. 8°. 8 *RM*.

15. MELITTA GERHARD, DER DEUTSCHE ENTWICKLUNGSROMAN BIS ZU GOETHES 'WILHELM MEISTER'. Halle, M. Niemeyer 1926. VIII, 175 S. = Deutsche Vierteljahrsschr. f. Litwiss. u. Geistesgesch. Buchreihe Bd. 9. 7.50 *RM*.

16. WILHELM HEESS, RAABE. SEINE ZEIT UND SEINE BERUFUNG. Berlin, H. Klemm. XIII, 216 S. gr. 8°. 6 *RM*.

17. F. J. SCHNEIDER, DER EXPRESSIVE MENSCH UND DIE DEUTSCHE LYRIK DER GEGENWART. Stuttgart, J. B. Metzler 1927. VIII, 156 S. 8°. 7 *RM*.

## AUSLANDSKUNDE: FRANZÖSISCH

VON EDUARD SCHÖN

Der Verfasser hat vier Monate des letzten Winters in Paris verbracht. Eine Reihe literarischer Neuigkeiten aus den letzten Jahren stellt dieser Bericht zusammen. Sie sind aus einer schwer übersehbaren Fülle ausgewählt. Bei ihrer Auswahl war stets der Rat französischer Kenner maßgebend und der Gedanke an die Bedürfnisse des deutschen Neuphilologen.

Die Bücher, die vor dem Kriege eine Pariser Reise vorbereiten halfen, sind heute wohl alle veraltet. Eines jedoch nehme ich ausdrücklich aus. Es hat mir vor 1914 wie jetzt in der 2. Auflage, die bezeichnenderweise bis auf das Schlußkapitel nicht verändert zu werden brauchte, die gleichen guten Dienste geleistet. Es ist Karl Schefflers Buch über Paris (Insel-Verlag), das ich hier jedoch nicht besprechen, sondern nur nennen möchte. Es ist ein ausgezeichneter Führer durch Paris als Kunststadt. Etwas näher dagegen eingehen möchte ich auf OTTO GRAUTOFFS neues Büchlein 'DAS GEGENWÄRTIGE FRANKREICH' (1). Es enthält für die Frankreichkunde wertvolle 'Deutungen und Materialien'. Was Grautoff zu deuten sucht, sind einzelne Merkmale in Geist und Wesen des gegenwärtigen Frankreichs. Das Büchlein ist entstanden aus Einzelstudien, in denen die besonderen Interessenrichtungen Grautoffs zutage treten. So stehen in den 'Deutungen', etwas locker verbunden, nebeneinander: das Weltgefühl in der

neueren Malerei, Eros, Klassizismus und Romantik in Frankreich und Deutschland, die Wandlung des französischen Geistes um 1925, Anatole France und die Jugend. Gemeinsam ist diesen Studien das Streben auf das Ziel des Sinnerfassens, der Versuch, Erscheinungen des Kulturlebens als Ausdrucksformen fremden Volksgeistes zu deuten und zu werten. Damit bekennt sich Grautoff zu Grundanschauungen, welche die geisteswissenschaftliche Forschung der Gegenwart leiten. Aber wohl gerade diese Forschungsart würde der Grautoffschen vorhalten, sie sei methodisch nicht hinreichend gesichert, sie sei skizzenhaft und feuilletonistisch. Grautoffs Aufsätze haben nicht Wucht und großes Kaliber, aber sie sind geistvoll geschrieben, und sie ruhen auf einer sehr breiten und soliden Grundlage des Tatsächlichen. Grautoff kennt wie wenige das gegenwärtige Frankreich, und er versteht es, Linien zu ziehen, Grundkräfte aufzuzeigen, in die Fülle Ordnung und Sinn hineinzubringen. An die 'Deutungen' schließen sich 'Materialien'. Hier sind recht wertvolle Tatsachensammlungen gegeben, besonders in dem Aufsatz 'Das geistige Leben in der Provinz', in dem man übrigens auch über Studien in Paris sehr brauchbare Hinweise findet, die der Titel des Aufsatzes nicht erwarten läßt. Aus beiden Teilen des Buches, den 'Deutungen' wie den 'Materialien' geht hervor, mit welchem Ernst Grautoff dem großen Problem der Gegenwart nachgeht, das in dem Wort: Deutsche und Franzosen ausgedrückt liegt. Im ganzen läßt sich wohl sagen: das Buch liefert uns manche Anregung, manche Deutung, allerlei noch auszumünzende Materialien; zu einer inneren Einheit völlig ausgereift ist es nicht.

André Gides umfangreicher Roman 'Les Faux-Monnayeurs'(1) gehört sicherlich zu den französischen Kunstwerken der letzten Jahre, die aus der Diskussion der Literaturfreunde so bald nicht wieder verschwinden werden. Einen klaren, einheitlich starken Eindruck wird man von diesem Roman wohl noch nicht haben. Noch nicht. Doch ist möglich, daß die Kunstform dieses Romans die Form von morgen ist. Unser Zwiegespaltetsein den 'Faux-Monnayeurs' gegenüber rührt vielleicht daher, daß wir den Kunstgesetzen des Romans von heute allzu willig hingegeben sind und dieses wie alles Neue zuerst befremdend finden. Was besonders befremdet, das ist gewiß die Tatsache, daß wir zunächst vergebens nach einem Einheitspunkte suchen, auf den die Ereignisse und Gestalten des Romans bezogen werden können. Das ist bisher die Fabel, die Intrigue des Romans gewesen. Wir sind gewöhnt, einen architektonischen Aufbau des Romans vorzufinden, wir erwarten übersichtliche Ordnung, Anstieg, Höhepunkte, Ende. Wir sind beherrscht von Vorstellungen über feste Romanarten, die wir zwar nicht scharf trennen, aber doch im ganzen als Rubriken zur Einordnung verwenden. So haben wir einen historischen Roman, einen sozialen Roman, einen psychologischen Roman, einen problematischen Roman, um nur einige Gattungen zu nennen. In keine der bekannten Gattungen lassen sich Gides 'Faux-Monnayeurs' einordnen. Sie stellen einen neuen Typ dar. Diesen Typ scharf zu umreißen, wird Aufgabe der Literaturforschung sein. Anleitung dazu kann Gide selbst geben mit seinen Reflexionen über den Roman (Journal des Faux-Monnayeurs, Nouvelle revue française 1926). Hier mögen einige Andeutungen genügen, die sagen wollen, was man zu erwarten hat. Eine Inhaltsangabe, und sei sie noch so zusammengedrängt, ist nicht möglich. Denn es fehlt die zentrale Intrigue, das Rückgrat des Ganzen. Statt dessen ein üppiges Gestrüpp wuchernder romanhafter Ereignisse. Ineinandergeschachtelte Romanfragmente, direkte Romanerzählungen, indirekte Tagebuchberichte, wechselnde Beleuchtungen, Perspektiven, Standorte, auseinanderlaufende Linien, lange und hell beleuchtete Strecken, jäh und scharf abgebrochene Entwicklungen. Der Autor steckt hinter Eduard, einer Hauptfigur, ist aber auch wieder mit Eduard nicht zu identifi-

zieren. Er greift gar nicht selten selbst ein und wendet sich direkt an den Leser. 'Passavant — sprechen wir lieber nicht mehr von ihm, nicht wahr? Solche Leute ... Zu Anfang hat er mir noch imponiert. Aber ich habe meinen Irrtum schnell eingesehen.' Seltsam, denkt der Leser. Hatte denn der Verfasser, als er über Passavant etwas schreiben wollte, nicht seine Stelle und seine Entwicklung im Roman vor Augen? Es sieht in der Tat nicht so aus. Wir lesen im Journal des Faux-Monnayeurs das wichtige Bekenntnis: 'Ich habe die Szenen zwischen P. u. S. geschrieben, ohne überhaupt zu wissen, was ich mit diesen Personen aufstellen würde, noch, wer sie wären.' Das Spiel, die Bewegung der Figuren verläuft in den 'Faux-Monnayeurs' nach anderen Gesetzen als sonst im Roman. Nicht Drahtzieher, der Figuren bewegt, ist der Schöpfer der 'Faux-Monnayeurs', sondern — für uns schwer faßbar — die Figuren bewegen sich von selbst, sie haben ihre eigene Lebensmöglichkeit latent in sich; der Autor schaut ihrer Entwicklung zu, folgt ihr, ist überrascht, enttäuscht, erfreut. 'Ich kannte ihn noch nicht, als er sich in mein Buch gestürzt hat. Er ist viel interessanter, als ich wußte' (Journal). — Dann die Motivation. Sie ist im Roman sonst ein Räderwerk, dessen Räder sorgsam ineinandergreifen. Auch Gide motiviert manchmal von sehr weit her. Dann aber läßt er wiederum wichtige Ereignisse durch einen Zufall 'aushaken' wie der Verfasser eines Abenteuer- und Sensationsromans. — Zu dem buntbewegten abenteuerlichen Geschehen steht in seltsamem Gegensatz die Sprache, eine klassisch ruhige, klare Sprache. Man findet in ihr keinen spielerischen esprit, keine Glanzstellen, keine Reize des Augenblicks und der Oberfläche. So neu und eigenartig das eigentliche Sujet ist — mehrfach äußert sich Gide selbst im Roman darüber, im Widerspruch zu dem alten Grundsatz: Bilde, Künstler; rede nicht! —, so sehr sind wir mit der Sprache in geheiligter klassischer Tradition. Auch die Art seiner curiosité ist klassisch französisch. Er gehört offenbar in die lange Reihe der moralistes, die das große Kuriosum der menschlichen Seele in ihre letzten Gründe abzuleuchten als ihr erstes und letztes Anliegen betrachten. Der Mensch interessiert ihn und die Menschen untereinander. Auch da ist Gide ganz französisch, ist voll Feinheit, Klugheit, Takt, Geschmack. Neue Möglichkeiten des Lebens zeigt dieser Roman; sie entwickeln sich nicht alle folgerichtig bis ans Ende, aber lassen des Lebens wirre Fülle ahnen; und man fühlt Gide staunen, in einem gar nicht französischen mysticisme, vor dem, was Leben heißt, was unergründlich und durch klare Vernunft nicht zu meistern ist. Französisch sind dann allenfalls noch einige äußere Schicksale und die Atmosphäre. Jedenfalls pariserisch. Dagegen sind die Gesamtauffassung vom Roman, sein künstlerischer Gegenstand, der Vorgang seines Entstehens, sein inneres Gesetz und seine Wirkung nicht mehr französische Kunst von gestern, sind vielleicht französische, ja vielleicht europäische Kunst von morgen. Das 'vielleicht' vor französisch dürfte mehr noch einschränken als das 'vielleicht' vor europäisch. Frankreich hat eine große Romantradition. Das Neue, das Gide bringt und das dieser Tradition zuwiderläuft, wird darum außerhalb Frankreichs eher verstanden werden als in Frankreich selbst. Es wird freilich auch da nie von der großen Menge verstanden werden. 'Schlimm, wenn der Leser träge ist. Ich will andere unruhig machen. Das ist meine Rolle' (Journal). Wie wenige aber wollen ihre Ruhe aufgeben! Den Lesern dieser Zeitschrift sei der Roman angelegentlich empfohlen.

'Le Mauvais Garçon' von Henri Pourrat (3) verdient durchaus die Beachtung, die man diesem Roman in Kreisen literarischer Kenner in Frankreich entgegenbringt. Man kann ihn in verschiedene Rubriken einstellen, am treffendsten scheint er aber charakterisiert durch die Bezeichnung 'jugendpsychologischer Roman'. Er schildert

die Welt des Jugendlichen, oder besser eines Jugendlichen. Ohne Einwirkung des Vaters, der Kameraden, wächst der junge Solier in kleinbürgerlicher Enge in einem Flecken der Auvergne auf und erlebt alle jene Schwankungen, die das Alter des Reifens zur Männlichkeit kennzeichnen: Zweifel und Entschlossenheit, Aufschwung und jäher Wechsel, Hingebung und Trotz, Weichheit und erzwungenes Kraftempfinden, Naturgefühl und Menschenverachtung. Um dieses Hauptthema schlingen sich andere Themen. Sie stehen nicht daneben, sondern sind ineinander verwoben; sie durchdringen sich, lösen sich ab, motivieren einander in einer Komposition, die musikalischer Art nahe steht. Ein solches Thema ist: die Auvergne. Die Natur, die Landschaft erscheint in dem Roman nicht als Staffage, als Malerei, als Stimmungsreflex. Sie ist weder Schmuck noch 'Milieu', sie ist wirkende, formende Kraft. Daß Solier so ist, wie er ist, daran hat auch die Auvergne schuld, ihre Berge, ihre Wälder, ihre landes, Sonne und jagende Wolken, tausend Düfte, ein ewig wehender Bergwind. Ein anderes Thema, weniger ausgesponnen, aber doch durchgeführt, ist der Krieg. Auch dieses Thema ist hineinverwoben in ein vielseitiges Ganzes. Der Krieg steht nicht da als Hintergrund, als Zeitfarbe, sondern als Teilerlebnis in der Seele des jungen Solier, wiederum als eine Macht, die ihn moralisch mitformt. Und weiter: da ist eine ganze Gesellschaftsgruppe, allerlei Typen eines Fleckens in der Auvergne mit ihren scharf gezeichneten Physiognomien, ihrer wahr und echt erscheinenden Mittelmäßigkeit, ihren Intrigen und Schwächen, ihrer Dumpfheit und Enge. Man vergißt sie nicht so leicht, weil mit großer Kraft und Sicherheit lauter Einzelheiten festgehalten sind, die jedesmal die unwiederholbare, einmalige Lage umreißen. Nie erscheint eine Einzelheit fade, konventionell, stets überzeugend lebenswahr, mit frischem Zugreifen gepackt, mit scharfer Beobachtung erfaßt und zu dauerndem Leben gebannt. Und doch ist diese Schärfe in der Einzelheit wieder fern von aller rein naturalistischen Kleinkunst. Eine harte, kräftige Poesie entströmt manchen Seiten des Romans. Wir sind mit diesem Roman recht weit entfernt von der klassischen Romankunst Frankreichs. Diese isolierte ein Thema, hatte ihre Stärke in der psychologischen Vertiefung, in der klaren Übersichtlichkeit des Aufbaus; die Gesellschaft spielte immer eine große Rolle; dem Wirken von Geist und Witz blieb immer ein weites Feld. Und hier haben wir nun statt bewußter Auslese und Verengung ein vieltöniges Durcheinander und Ineinander, statt ruhiger, breit ausgesponnener, linearer Entwicklung einen schnellen Wechsel knapper Szenen, wir haben einen Helden im 'undankbaren Alter', dessen Entwicklung an sich schon im jähen Zickzack verläuft, wir haben eine unruhige, nicht immer volle Klarheit gewährleistende Technik, eine Technik übrigens, die ein genaues Studium verdiente, da sie für die neue Kunstform des modernen Romans charakteristisch ist. Der Gesamteindruck des Romans ist der, daß hier ein Künstler eigener Art Neues versucht und daß diese seine Eigenart vielleicht gerade von deutschem Empfinden gut verstanden wird. Denn gerade wir lieben auch in engem Bezirk die Blicke in die Weiten einer Welt, wir stellen gern das Werden dar, wir haben die klassische Literatur des Bildungsromans, wir glauben an das mächtige Wirken der Natur, wir verstehen den jungen Solier und sein tragisches Geschick, weil wir sehen, daß im Grunde eines dieses Geschick verursacht: das Sichselbstsuchen eines eigenartigen Einzelnen, für den die Gesellschaft keine tragenden Stützen hat.

Die Zeiten, in denen ein vornehmer aristokratischer Salon, von einer klugen und feinen Frau geleitet, sich den jungen Talenten wie den anerkannten Geistesgrößen öffnete, dürften nach dem Kriege, der auch in Frankreich eine soziale Umschichtung vornahm, dahin sein. Und so darf man denn vielleicht 'Le Salon de Madame Arman de Caillavet', über den Jeanne Maurice Pouquet (4) ein mit vielen Belegen ausge-

stattetes Buch geschrieben hat, als einen der letzten berühmten Salons ansehen, die in ununterbrochener Reihe vom XVII. Jahrh. an in der Geschichte des französischen Geisteslebens ihre Bedeutung hatten. Es ist oft genug gesagt worden, daß es dem Wirken der großen französischen Salons zu verdanken ist, wenn sozialen Werken der französischen Literatur Maß, Takt, Geschmack zu eigen ist, wenn die elegante Sicherheit der Leute von Welt, wenn das charmante Geplauder der Leute von Geist, wenn Witz und Laune, geistige Feinheit und Freiheit, anmutiges Spiel und verhüllte Malice französische Literaturwerke so 'französisch' machen. Der Salon der Madame de Caillavet war auch so ein Sammelplatz bedeutender Geister, ein Treffpunkt höchst kultivierter Menschen, ein bureau d'esprit, die hohe Schule der künftigen Literaturmagnaten. Und wie alle großen Salons der Vergangenheit ihren großen Mann hatten, so fehlt er auch hier nicht. Es ist Anatole France. Neben ihm, unter ihm stehen viele andere: Jules Lemaître, Pierre Loti, Marcel Proust, Paul Hervieu, Charles Maurras. Hin und wieder tauchen auch Größen der politischen Welt auf: der General Boulanger, Clémenceau, Poincaré. Aber der Herrscher dieses Kreises, immer mehr als solcher anerkannt, immer mehr gehuldigt, gefeiert, verehrt, ist Anatole France. Das Buch vom Salon der Frau von Caillavet ist das Buch vom Aufstieg des großen Schriftstellers Anatole France. Was jene Frau im Leben dieses Mannes bedeutete, ist kaum zu überschätzen. Es ist gewiß nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß ohne sie eine Reihe von Meisterwerken von Anatole France nicht geschrieben worden wären. Sie, und erst sie, und immer wieder sie hat den schüchternen, trägen, charakterschwachen Schriftsteller zum Schaffen gedrängt, sie war seine Gönnerin, seine Helferin, seine Freundin. Sie hat ihn, das große Kind, behütet, erzogen, vorwärts und aufwärts getrieben, sie hat ihn berühmt gemacht und den Berühmten beschützt. Ihr Name wird neben dem seinen genannt werden, wie neben Chateaubriand der Name der Frau von Récamier, neben Voltaire die Marquise Du Deffand oder Du Châtelet, neben D'Alembert Julie de Lespinasse. Das Buch über den Salon der Frau von Caillavet ist allen Freunden der Kunst eines Anatole France zu empfehlen. Außer den eben angedeuteten allgemeinen Werten hat es auch den besonderen Wert, daß es die Entstehungsgeschichte einzelner Werke von Anatole France erhellt. So vor allem die der 'Roten Lilie'. Daß es ein zeitgeschichtliches Dokument von Rang ist, braucht kaum noch gesagt zu werden. Die Urkunden selbst sprechen zu uns, Briefe und Briefauszüge. Ein gut geschriebener, verbindender Text, zu dem Hanotaux eine überflüssige Vorrede geschrieben hat, ordnet das Ganze zu einem eindrucksvollen Bild einer Zeit und einer oder zweier Persönlichkeiten, die nun schon langsam unseren Blicken entschwinden und als nicht mehr die unseren aus der Ferne betrachtet werden.

Der Verfasser des Buches 'La Victoire', Fabre-Luce, dessen klares, diszipliniertes Denken alle Schwächen und Gefahren des Poincarismus aufgedeckt hat, richtet die gleiche Methode und die gleiche moralische Kraft auf die Erhellung dessen, was die Locarnopolitik heute bedeutet. Sein Buch 'Locarno sans rêves' (5) ist wiederum ein gedrängtes Resumé der großen politischen Ereignisse der letzten Jahre. Was Paul Valéry in Berlin als Forderung aufstellte, die kritische, unvoreingenommene Arbeitsweise der Intellektuellen möge auch auf die politischen Probleme angewendet werden, das scheint hier erfüllt, soweit es überhaupt erfüllbar ist: Fabre-Luce entwirrt die überaus komplizierten Verhältnisse der Nachkriegszeit mit der Umsicht und Behutsamkeit eines Gelehrten, dem Vorsicht erste Tugend ist. Durch ihn erst sehen wir, wie verworren manche Fragen im Grunde sind, auf die wir gewöhnlich schon eine sehr einfache Antwort bereit hatten. Das Buch umfaßt sechs Kapitel. 'Was sich nach dem

Kriege geändert hat', 'Genf genügt nicht', 'Gegen die Utopisten', 'Locarno: eine Politik', 'Der Hebel der Schulden', 'Lernen oder zugrunde gehen'. Die vielen in diesen Kapiteln behandelten Fragen aufzuzählen, mangelt es an Raum. Aber einzelnes mag als Beispiel dienen: Paneuropa (zu Coudenhove-Kalergis' Ideen), Änderung der Grenzen (zu Nitti, Das friedlose Europa), der lateinische Block, der Anschluß Österreichs, die französisch-polnische Allianz, das Problem der Kolonien, die Schuldfrage, Thoiry, interalliierte Schulden. Der letzte Teil des Buches befaßt sich mit sehr verwickelten Fragen der Finanz, er wird wohl dem Verständnis der nicht hierin besonders geschulten Leser entgehen. Das Buch wird zweifellos in Kreisen der neuphilologischen Lehrer, aber darüber hinaus auch bei allen denen, die aus den verschiedensten Gründen an der deutsch-französischen Verständigung interessiert sind, eine gute Wirkung tun. Sie werden sehen, daß Fabre-Luce, der Europäer, nicht aufhört, Franzose zu sein, daß sein Pazifismus nichts Vages und Schwächliches enthält, daß sein klarer Geist keinen Chimären und Utopien nachgeht, daß aber auch er die Voraussetzung erfüllt, die er selbst für alles Große postuliert, indem er sagt: 'Rien de grand ne se fait jamais sans l'appui des cœurs et des imaginations.'

Derselbe Verfasser hat in der Sammlung 'Vie des hommes illustres' einen TALLEYRAND (6) geschrieben. Sein Buch sucht die schwer zu fassende und komplizierte Art des großen Staatsmannes psychologisch zu durchdringen und geistig zu deuten. Sindral (= Fabre-Luce) geht aber nicht den üblichen Weg mit uns durch die geschichtlichen Ereignisse hindurch und zeigt nicht den Mann und seine Leistung in Wandel und Werden von Ereignis zu Ereignis. Er setzt viel voraus, zuviel für deutsche Leser, denen gewiß nur in wenigen Fällen das Bild Talleyrands, so wie es Historiker und Biographen gezeichnet haben, in dem Grade vertraut ist, daß sie Sindrals neue Auffassung richtig einschätzen können. Er steigt ganz in die Tiefen von Talleyrands Wesen hinein und zeigt sich als scharfsinnig, feinfühlend und weltklug. Leider ist für meine Begriffe zuviel nur knapp angedeutet, ohne hinreichende Belege und ohne den Untergrund des Anschaulichen und Tatsächlichen. Bemerkenswert sind die häufigen Vergleiche mit Personen und Zuständen der Gegenwart. Die heilige Allianz und der Völkerbund, Talleyrand und Bismarck, Frankreich nach 1815 und Deutschland nach 1918 werden zusammengesehen. Und Talleyrand selbst erscheint in neuem Licht, weil der 'Europäer' Sindral ihn in eine neue Perspektive hineinstellt. So nimmt Talleyrand z. B. nach Sindral schon vorweg, was die Unterhändler von Locarno erst im XX. Jahrh. anzubahnen sich erkühnen, einen Verständigungsfrieden, der nicht den einen erdrücken, sondern möglichst Vorteile für alle bieten soll. Was in Talleyrands Bild entstellt wurde, sucht Sindral zu beseitigen und des 'wahren' Talleyrands Züge bloßzulegen. Ob es der wahre Talleyrand ist, wird nur der historische Spezialist anzugeben vermögen. Sindrals Buch soll aber damit nicht als eine geschichtliche Einzelstudie bezeichnet werden, es ist mindestens ebensosehr ein künstlerisches Porträt. Die selbstherrliche Art, mit der Sindral seinen Gegenstand gestaltet, ist die eines Künstlers. Als Künstler belebt er Talleyrand, entreißt ihn der Vergangenheit und läßt ihn auch der Gegenwart noch Wege weisen. Und als Künstler schreibt er eine präzise, zugespitzte, subtile Sprache.

In einer Sammlung 'Le roman des grandes existences', in der Balzac, Rimbaud, Rivarol, Descartes erschienen sind, hat RENÉ BENJAMIN den ersten Band herausgegeben: 'LA PRODIGIEUSE VIE D'HONORÉ DE BALZAC' (7). Ein fesselndes Buch von starken künstlerischen Qualitäten. Welches Leben war wohl romanhafter als das des großen Romanschreibers Balzac! Balzac machte aus allem seinem Erleben Kunst; ihm wurde, was er sah, dachte, fühlte, unversehens und mit drängendem Ungestüm

zum Stoff seiner riesigen comédie humaine. Diesen immer wieder unter neuen Formen sich vollziehenden Prozeß, wie aus 'Erlebnis' 'Dichtung' wird, dem bei uns Dilthey in seinem bekannten Buch 'Erlebnis und Dichtung' nachgegangen ist, ihn beschreibt in der Form eines Romans über Balzac René Benjamin. Es ist also nicht der bunte Lebensroman Balzacs schlechthin, den Benjamin entwickelt, sondern immer dieses Leben als Rohstoff der Balzacschen Kunst. Es gelingt ihm das schwierige Werk, Balzacs überwältigende Größe glaubhaft zu machen, nicht durch Analyse des Kunstwerks, sondern durch künstlerische Formung des Lebens, durch kraftvoll lebendiges Herausstellen der Persönlichkeit Balzacs. Hier ist das Leben und der Mann wirklich der beste Kommentar zum Werk geworden. Mit eindringlicher Kraft macht Benjamin Balzac zu dem Riesen, dem wir solche Riesenwerke zutrauen, wie sie in seinen Romanen vorliegen. Dabei läßt er Balzac möglichst selbst auftreten, sich selbst darstellen, in Reden und Gegenreden, in unzähligen gut gewählten, kennzeichnenden Lagen, in vielen kleinen und großen, immer bedeutsamen Handlungen. So wird das wirkliche Leben Balzacs den Gesetzen des Kunstwerks unterworfen: es wird sinnvoll gemacht in jedem Bezuge, es wird verdichtet, überhöht, 'wahrer', als was es 'wirklich' war, und damit wirksam wie das Kunstwerk. Kein Zweifel: Benjamins Buch über Balzac übt starke künstlerische Wirkung aus. Freilich wollen immer wieder auftauchende Bedenken sich nicht ganz beschwichtigen lassen. Was den reinen Genuß stört, ist vielleicht dieses: Was Benjamin zum künstlerischen Gegenstand wurde, Balzacs Leben, ist dem Größeren, Balzac selbst, erster und letzter und einziger Gegenstand all seiner Kunst geworden. Durch Balzacs große Kunst erst wurde Balzacs Leben bedeutsam, indem es in sie aufging. Wenn Benjamin nun wiederum Balzacs Leben künstlerisch formt, so bedient er sich eigentlich der Balzacschen Kunstmittel. Denn er kann und darf es gar nicht anders formen, als es geformt und gedeutet im Balzacschen Kunstwerk vorliegt. Die große Wirkung seines Romans — und sie ist vielleicht da — verdankt er also eigentlich Balzac, der noch einmal durch Benjamin spricht und zeigt, zu welch großen Dingen der Kunst in diesem Leben die Voraussetzungen lagen. Ich habe ein nicht ganz klares Gefühl, als ob hier an einem großen Kunstwerk ein Raub geschehen sei, um wieder ein Kunstwerk hervorzubringen.

Joseph Delteils 'Jeanne d'Arc'(8) ist kaum mit den vielen Lebensbeschreibungen, die die französische Nationalheilige gefunden hat, in eine Linie zu stellen. Es ist ein eigenartiges Erzeugnis eines eigenwilligen, prachtvoll urwüchsigen, enthusiastischen Menschen. Es ist ein Werk, in dem sich eine unbändige Natur hemmungslos ergeht, unbekümmert, frisch zugreifend, naiv und groß im Staunen, Glauben, Streben. Das große Werk Johannas erscheint durch Delteil dem Bereich der Feinen, der Seelenkundigen, der Gelehrten mit geschichtlichem Sinn, der kritisch Geschulten und Dokumentgenährten entzogen und 'den einfältigen Seelen, den närrischen Herzen, den Kindern, den Jungfrauen, den Engeln' geschenkt zu sein. Jedenfalls ist es diesen letzten allen als ein Buch der Liebe gewidmet. Nehmen wir es denn als eine Art Volksbuch, als eine Reihe Bilder, nach Holzschnittart und in derben Farben leuchtend. Johanna ist das gesunde, frische, erdgebundene Bauernmädchen. Delteil feiert ihre Instinktsicherheit, ihr blühendes Fleisch, ihr gesundes Blut, ihre seelische Geradheit, ihr starkes Temperament, ihre naive Frömmigkeit. Das Große, das sie tut, stammt aus ihrer prachtvollen Vitalität. Und die malt Delteil drastisch, saftig, derb. Mit offener Freude am Animalischen. Er singt einen Hymnus auf die Milch, auf den Wald, auf den Misthaufen, auf das Baby in den Windeln, dessen Körper alle Anzeichen gesunder Funktionen und dazu gehörige Naturlaute von sich gibt. Johanna ist wahrhaftig keine

seraphische Heilige, sondern ein frisches Bauernkind ohne Schulbildung. Sie prügelt sich mit den Kindern des Nachbardorfes, sie bleibt auf ihrem kurzen Lebensgang das gleiche starke Naturwesen, im Kern gesund, unberührt von den Fährnissen, die ein verweichlichter Königshof und eine rohe Soldateska bieten. Ihr ganzes Genie ist Natürlichkeit, uralter Bauerninstinkt, Bauernzähigkeit und Bauerntemperament. Sie ist ein Hohn auf alle Staatsklugheit, auf alle Strategie, auf alle Bücherweisheit. Sie ist göttliches Instrument, weil alles Göttliche aus ungebrochener Einfalt und einer tiefen Naturkraft stammt, welcher der wägende Verstand höchstens als Mittel dient. Sie ist der Natur aufs Intimste verbunden. Und es ist einer der besonderen Reize dieses Buches, immer wieder die große Natur dieses Mädchen formen und bilden zu sehen an Körper wie Seele. Und das alles ist nun nie ruhig beschrieben, sondern immer ist der Ton bewegt, die Liebe Delteils zu seiner Heldin ergeht sich in endlosen Apostrophierungen, in vielen O und Ah, in Hymnen und Ekstasen. Sein Stil ist kräftig, derb und frisch, hat Schwung und rasches Tempo, aber er ist ohne Einheit, oft geschmacklos, oft manieriert. Delteil trägt zu dick auf, manches wirkt anstößig, manches reizt zum Lachen. Der Ton des Buches ist nicht der schlichte und einfältige, den die Schlichten und Einfältigen brauchen, für die es bestimmt ist. Eine groß sein sollende Unbekümmertheit greift zum Argot und zu wunderlich wissenschaftlichen Wendungen, ist hier salopp und dort pathetisch ergriffen, spielt mit Wort und Wortsinn, wie es die Einfachen sicher nicht verstehen werden, greift zu expressionistischen Kühnheiten, die kraß wirken. Manche frommen Naturen werden entsetzt sein, die Nationalheilige so grob plausibel gemacht, so derb vermenschlicht zu sehen; manche Geschichtskenner werden über die groben, offenbar beabsichtigten Anachronismen, die Unechtheit in Zeitfarbe und Lebensgefühl die Köpfe schütteln; manche ästhetisch Zarten werden ihre feinen Nasen rümpfen über soviel Stilmischung, Derbheit und Kühnheit. Aber trotzdem bleibt bestehen: das Buch zeugt von einer robusten Dichterkraft, es ist ein originales Werk. Es wirkt stark und nachhaltig.

Der Anfang der Wintersaison brachte ein neues Drama von Jules Romains 'Le Dictateur' (9). Der Verfasser gehört zu den wenigen modernen französischen Schriftstellern, die sich auch in weiten Kreisen Deutschlands eingebürgert haben. Man spielt auf den Bühnen unserer Großstädte die lustige Farce Knock, unsere Romanisten Grautoff (Die Maske und das Gesicht Frankreichs), Spitzer (Der Unanimismus Jules Romains' im Spiegel seiner Sprache), Klemperer (Die moderne französische Literatur und die deutsche Schule) haben Romains Studien gewidmet. Das neue Drama hat in Paris die Politiker ebenso beschäftigt wie die Literaturkritiker. Denn der dramatische Gegenstand ist ein politisches Problem, und dazu ein höchst aktuelles in diesen Zeiten, die den Faschismus haben auftauchen sehen. Denis, der Held des Dramas, ist ein Führer des Volkes. Er stürzt das Ministerium und erhält vom König den Auftrag, selbst die Regierung zu übernehmen. Er tut das. Und nun, wo er sich im Zentrum des Staatslebens fühlt, die Hand am Steuer, vollzieht sich etwas, was den dramatischen Konflikt hervorruft: das große Leben des Staatskörpers, das seinen eigenen Gesetzen folgt, zieht Denis in seinen Bann. Er kommt aus dem Lager der Revolutionäre, die von seiner Herrschaft den Sieg der Revolution erwarten. Sie lassen sich nicht die Zeit, auf Befehle von ihm, ihrem Führer, zu warten, sondern schlagen gleich los mit den planmäßig vorbereiteten Streiks und Unruhen. Sie glauben freilich, in seinem Sinne zu handeln. Aber als Denis sieht, wie der wundervolle Apparat der Staatsmaschine in Trümmer zu gehen droht, da rettet er diesen Apparat und bekämpft die revolutionäre Bewegung seiner

ehemaligen Freunde. Wenn etwas von der aus seinen übrigen Werken bekannten Eigenart des 'Unanimisten' Romains auch in diesem Drama zu spüren ist, so ist es die suggestive Macht, die er den Staatsinstitutionen zu verleihen weiß. Diese Macht zerschmilzt, was an Denis' Gedanken reine Theorie war. Der Gegenspieler Denis', sein alter Freund Féréol bleibt starr, bleibt 'treu' und wird sein Feind, den er beseitigen muß, wenn er den Staat retten will. So liegt ein menschlicher Konflikt neben dem Konflikt der Ideen. Aber der menschliche Konflikt ist nicht sonderlich ergreifend herausgearbeitet. Die dramatische Kraft, die hier gestaltet, ist zu matt, um uns zu erschüttern. Und dem Kampf der Ideen sehen wir zu wie einem Spiel, das uns interessiert, aber weder beunruhigt noch erhebt.

Von der Stärke des französischen Katholizismus während des Weltkrieges und nach dem Weltkrieg ist in dieser Zeitschrift mehrfach die Rede gewesen. Ein katholischer Schriftsteller, der in jüngster Zeit viel von sich reden macht, ist Georges Bernanos; das Buch, das seinen jungen literarischen Ruhm begründet, heißt 'Sous le Soleil de Satan' (10). Der Held dieses Buches ist ein schlichter, armer Priester. Sein Widersacher ist Satan, der sogar leibhaftig in die Erscheinung tritt. Abhold allem leeren Artistentum, sucht Bernanos, uns die ekstatische Glut, die bäurisch zähe Willenskraft eines Heiligen verständlich zu machen, der das Leben furchtbar und erschütternd ernst nimmt. Szenen von großer Kraft gelingen Bernanos, die gewaltigste wohl jene, in der der Priester einen langen Irrweg in der Nacht geht und Satan begegnet, der schließlich sein eigenes Doppel-Ich ist. Man hat das Gefühl, daß die starke künstlerische Wirkung, die von einigen Szenen ausgeht, aus ganz anderem stammt als aus klug berechneter Wahl wirksamer Kunstmittel. Was uns ergreift, ist ein Mensch, ein seltsam inbrünstiger, aufrichtiger und gemarterter Mensch, aber nicht die Kunst des Künstlers, der ihn vor uns erstehen läßt. Störend wirken manche kleine unfreundliche Seitenbemerkungen gegen Andersdenkende, langweilig manche breit ausgesponnene psychologische Analyse, schmerzlich geradezu berührt der Schluß, der dem sterbenden Priester als Kontrastfigur entgegenstellt — Anatole France. Ihn jedenfalls meine ich zu erkennen in der Gestalt des illustre maître Saint-Marin. Es ist gewiß den jungen Schriftstellern Frankreichs Anatole France nicht mehr ein illustre maître, sondern ein Vertreter einer überwundenen Zeit. Aber darf man ihn, wie Bernanos es tut, zu einem frivolen Gaukler, einem Skandal und Ärgernis machen! Schade, Bernanos Buch ist aggressiv. Unvermeidlich, will mir scheinen. Denn sein Angriffsgeist ist nur die Kehrseite einer unerschüttert starken Überzeugung, die das 'Verstehen' des Gegners als Abfall und Verrat ansieht. Aber nur einer solchen unbeirrten Intransigenz gelingen Charaktere wie der 'Heilige von Lumbres'.

Gonzague Truc hat vor einiger Zeit von sich reden gemacht durch seine Broschüre Le cas Racine. Er hat jetzt in einem größeren Werk diese Studie erweitert und vertieft: 'Jean Racine' (11), l'œuvre, l'artiste, l'homme et le temps. Das Buch setzt viel voraus, nicht nur, was Truc selbst einmal als solche Voraussetzung bezeichnet: die Kenntnis der Werke Racines, sondern auch, was er nicht nennt: eine gewisse Vertrautheit mit literarischen Urteilen und Wertungen, die über Leben und Werk Racines sich festgesetzt haben. Truc hat keine neuen Dokumente über Racine beizubringen, er hat nichts als Philologe oder Historiker aufgestöbert oder neu kombiniert, aber er hat doch etwas Neues zu sagen, insofern er unter großen Gesichtspunkten das Leben Racines und seine Kunstleistung betrachtet. Offenbar ist ein Wandel im geistigen Leben des gegenwärtigen Frankreichs die Ursache, warum Racine neu gewertet wird. Und es ist nicht schwer zu sehen, daß Gonzague Truc ein glühender Anhänger des grand siècle, der

klassischen, der 'ewigen' Kunst ist und daß er für Kunst- und Lebensformen neuerer Zeiten nicht viel Sympathie hat. Sein 'Racine' ist nicht chronologisch, sondern systematisch entwickelt, was ihm gestattet, eine ganze Fülle von Problemen Racinescher Kunst zu behandeln. Sie alle aufzuzählen, ist hier nicht möglich. Es sei nur das gesagt, daß auch Trucs Buch, neben so manchen anderen der jüngeren französischen wie auch der deutschen Forschung, einen Racine vor uns hinstellt, der alles andere eher ist als der 'kalte' Klassiker oder der formsichere Dichter der Zeit Ludwigs des Vierzehnten. Truc zeigt immer wieder, wie sich unter der vornehmen, kunstvollen Form des Racineschen Dramas heißes Erleben, Leidenschaft, blutvolles Sein bergen. Die klassische Tragödie 'lebt', ja, sie allein lebt, weil in ihr ewige Lebensprobleme in ewig gültiger Form gestaltet sind. Das ist mit manchem geringschätzigen Seitenblick auf moderne Seelenanalyse, Zeitfarbe und realistische Kleinkunst dargetan. Von Taines berühmtem Aufsatz über Racine, der gewiß ebenso wie sein Buch über Lafontaine die meisten deutschen Lehrer des Französischen immer noch bezaubert, sagt Truc das harte Wort: 'Es gibt wenig Seiten, die fehlerhafter sind als jene, die Taine über Racine geschrieben hat unter dem Druck seiner Systemsucht.' Trucs Buch verdient unsere ernsthafte Beachtung. Es kann, neben anderen Werken, uns dazu verhelfen, daß wir die klassische Tragödie der Franzosen nach anderen Gesichtspunkten beurteilen und ihren Wert neu sehen, wenn wir auch schwerlich je so weit gehen werden wie der Verfasser in der Hochschätzung klassischer Kunst und klassischen Lebensideals.

Georges Duhamel gehört gewiß zu den Schriftstellern, die auch in breitere Schichten deutscher Neuphilologen Eingang gefunden haben. Seine ergreifenden Kriegsbücher sind in unserem Lande weithin bekannt. Von ihm ist 1926 ein Roman erschienen, der 'La Pierre d'Horeb' (12) betitelt ist. Duhamel ist Mediziner. Sein Roman führt uns in die Welt des Mediziners, und zwar eines Pariser Studenten der Medizin. Zweierlei gibt diesem Roman seinen Charakter: erstens die Umwelt des jungen Pariser Medizinstudierenden, eine sehr bunte, international gemischte Welt. Wir begleiten den jungen Helden Antoine Rességuier durch seine Fachstudien in der Anatomie, im Hospital, sehen ihn inmitten sehr interessanter französischer Typen, im Strudel geistiger Kämpfe und moralischer Wirrnisse, in der Auseinandersetzung mit der slawischen Welt und ihren sozialen Problemen. Aber dieses Bild der Umwelt des jungen Mediziners, so anziehend es ist, ist von untergeordneter Bedeutung einem zweiten gegenüber, was diesen Roman kennzeichnet. Und das ist das erste große Erleben der Frau. Antoine Rességuier reift zum Manne an dem bittersüßen und herb wehmütigen Liebeserlebnis. Antoine zwischen zwei Frauen, der schönen, exotischen und rätselhaft lockenden Russin und der braven, schlichten, weiblich klug führenden Französin — das ist vielleicht ein Konflikt mit konventionell romanhaftem Beigeschmack. Aber die Art, wie dieser Konflikt durchlebt und durchkämpft wird, ist alles andere als süßlich oder konventionell. Und sie ist vor allem sehr bezeichnend für den französischen Jüngling von 18 Jahren, so wie ihn heute nach Ablauf des ersten Jahrhundertviertels Duhamel wohl eigenem Erleben nachgezeichnet hat. Ich glaube nicht, daß ein bleibender, großer Kunstwert in dem Roman steckt, aber eine zeitgeschichtliche Bedeutung dürfte ihm nicht abzusprechen sein.

Unter den Büchern, die dem praktischen Schulmann Dienste leisten können, möchte ich zwei neuerdings erschienene Serien erwähnen: die erste nennt sich 'Encyclopédie par l'image' (13) und erscheint bei Hachette. In Paris liegen Hefte dieser 'Enzyklopädie' in den meisten Buchläden, in den meisten Papiergeschäften, bei vielen Ansichtskartenständen aus. Sie sind erstaunlich billig, kosten heute 3,50 fr. und bieten

# NACHRICHTEN

## AUSLANDSKUNDE

In einer Mitte Juni in London abgehaltenen Sitzung der 'Royal Society of Literature', an der prominente Vertreter des englischen und amerikanischen Schrifttums teilnahmen, wurde ein '*International Council of English*' eingesetzt, der das besonders durch die Bedürfnisse des Rundfunks brennend werdende Problem des maßgebenden englischen Sprachgebrauchs studieren und bestimmte Vorschläge zu ihm ausarbeiten soll. Der Ausschuß soll aus 50 britischen und 50 nordamerikanischen Mitgliedern bestehen und die Dominions in einer noch nicht festgelegten Weise berücksichtigen. Den Vorsitz führt ein Amerikaner, der Sitz des Ausschusses ist London. Die vorbereitende Sitzung, die von Lord Balfour geleitet wurde, war sich darüber klar, daß es unmöglich sei, dem weiten englischen Sprachgebiet autoritativ Regeln für Wortgebrauch und Aussprache zu geben. Man hofft aber durch die registrierende Arbeit des Ausschusses wichtiges Material für die ganze Frage bereitzustellen, das Gefühl der Verantwortlichkeit für den guten Sprachgebrauch zu stärken und damit ein Gegengewicht gegen eine zu starke sprachliche Entfremdung namentlich des Englischen und des 'Amerikanischen' zu bieten. Allzu optimistisch hinsichtlich des Erfolges scheinen die Väter des Gedankens nicht zu sein, wenn man nach den Reden der ersten Sitzung urteilen darf.

Die *Londoner Universität*, die einzelne ihrer Colleges weit über die Stadt verstreuen und in Gebäuden unterbringen mußte, die für andere Zwecke erbaut waren, sieht jetzt die Möglichkeit einer größeren örtlichen Zusammenfassung ihrer wichtigsten Glieder in würdigen Neubauten vor sich. Sie hat mit Unterstützung der Regierung und der 'Rockefeller Foundation' von dem Herzog von Bedford einen in Bloomsbury gelegenen Gebäudekomplex erwerben können. In Zukunft werden sich die wichtigsten Colleges in einem Gelände mit einem Durchmesser von $1^1/_2$ engl. Meilen nördlich an das Britische Museum anlehnen.

Die *Universität Oxford* hat durch ein neues Statut die Zahl der zum Studium zuzulassenden Frauen auf einen bestimmten Bruchteil der Gesamtzahl der Studierenden beschränkt. Die vier bestehenden Colleges für Frauen dürfen nur ein Viertel der Gesamtzahl der männlichen Studierenden aufnehmen, wobei der Zahlendurchschnitt der letzten drei akademischen Jahre maßgebend ist.

Ein im Herbst 1924 von dem Board of Education eingesetzter Ausschuß zum Studium des gesamten englischen öffentlichen *Bibliothekwesens* hat jetzt seinen Bericht erstattet. 96% der Bevölkerung leben im Bereich irgendeiner öffentlichen Bibliothek. Das Problem, das man jetzt anpacken will, ist ein Verbindungs- und Leihverkehr aller Bibliotheken des Landes, der jedem Bewohner die Benutzung der Bücher seines Interesses ermöglichen soll. Als Zentrale wird die Universitätsbibliothek in Bloomsbury (London) empfohlen.

*Jerome K. Jerome* ist im Alter von 68 Jahren an den Folgen einer Gehirnblutung gestorben. In seiner Jugend nacheinander kaufmännischer Angestellter, Lehrer und Schauspieler, wagte er 1888 den ersten Sprung ins literarische Leben mit einer Erzähluug aus dem Bühnenleben und fand schon ein Jahr später das Feld seiner eigensten Begabung mit dem Buch 'Idle Thoughts of an Idle Fellow', einer Lebensphilosophie des Optimismus, und der Erzählung 'Three Men in a Boat', deren trockene Fröhlichkeit ihren Siegeszug durch die Welt machte. Andere Romane folgten, daneben auch eine Reihe von Komödien, von denen einige auch auf der deutschen Bühne heimisch geworden sind. Im Alter suchte er auf seine Weise die Probleme des Krieges in dem Roman 'All Roads lead to Calvary' (1919) zu gestalten, einem Werk, das die Melancholie offenbart, die im Wesen jedes Spaßmachers verwurzelt ist. So spannt sich

sein Schaffen zwischen sonniger Laune und müdem Ausklang; seinen Weltruhm verdankt er dem echt englischen Humor der früheren Werke.

Die *Literatur des britischen Kolonialreichs* wird von Gösta Langenfelt in einem längeren Aufsatz in den 'Englischen Studien' (Bd. 61, S. 220—280) behandelt, der einen wertvollen Überblick über dies wenig beachteteGebiet gibt und durch den Hinweis auf die besten Anthologien praktische Wege zum eigenen Studium weist. Was in Canada, Südafrika, Britisch-Indien und Australien an bodenständiger Literatur und allgemein an geistiger Kultur entstanden ist, wird behandelt. Die Darstellung will und kann nicht erschöpfend sein, verdient aber Beachtung als erster größerer Versuch, das literarische Leben der entlegeneren Gebiete des britischen Reiches aufzuzeigen.

---

Der Abbé *Brémond* hat durch zwei Bücher '*Prière et poésie*' und '*La poésie pure*' die Aufmerksamkeit literarischer Kreise in Frankreich erneut auf sich gezogen. Die Franzosen verdanken ihm bereits ein gewaltiges Werk: 'Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours' (Bloud et Gay, Paris). Sechs starke Bände dieses Werkes liegen schon vor, und weitere vier sollen noch folgen. Diese 'Literaturgeschichte des religiösen Empfindens', auf die bei uns Curtius und Grautoff aufmerksam gemacht haben, scheint nicht nur eine bedeutende Dokumentensammlung zu sein, sondern auch eine neue Auffassung über manches (z. B. das Zeitalter Ludwigs des Vierzehnten) zu bieten. Grautoff meint, daß 'alle Religions-, Kultur-, Literatur- und Kunsthistoriker aus diesem Werk hohen Nutzen ziehen werden' (Die Literatur, 1927, S. 291). Brémond dürfte auch eine Rolle spielen in den Kämpfen, die zu erwarten sind, wenn nun Frankreich daran geht, die romantische Bewegung in rückschauenden und neu wertenden Jahrhundertfeiern sich zu vergegenwärtigen. Brémond hat 'für die Romantik' geschrieben zu einer Zeit, wo es in Frankreich vielfach üblich war, in der Romantik einen (germanischen) Fremdkörper zu sehen, den man ausscheiden müsse, da man im 'Lateinertum' die wahre Quelle seiner Kraft zu suchen habe. Er macht einem neuen Frankreich, das sich der Enge lateinischer Tradition und streng rationalistischen Geistes entwinden möchte, die Bahn frei. Sein Geist ist weit und groß und an fremder Geistesart so sehr gebildet, daß er Franzosentum nicht in einen klassisch-rationalistischen Geist aufgehen läßt.

In der 'Zeitschrift für Deutschkunde' (1927 H. 8) schreibt *Klemperer* eine Studie '*Deutsches Wesen in der französischen Auffassung des XIX. und XX. Jahrhunderts*'. Sie betrachtet das Deutschlandbild bei Romain Rolland, skizziert die Auffassungen vom Wesen Deutschlands, die in Frankreich bis zum Weltkrieg herrschten (von der Frau von Staël bis zu Maurice Barrès) und erörtert dann Versuche, das geistige Bild Deutschlands als Einheit zu sehen (Hello, Maritain, Rivière, Louis Reynaud). Sie wird allen denen willkommen sein, die es als Aufgabe eines neuzeitlichen fremdsprachlichen Unterrichts ansehen, eigene Volksart und fremder Völker Art wie Bild und Gegenbild einander entgegenzuhalten. Klemperer führt in seiner Studie in großem Aufriß Bilder deutschen Wesens vor, wie sie nacheinander eine Reihe namhafter Franzosen entwarfen. Man kann den Aufsatz nicht aus der Hand legen, ohne sich wieder einmal über die Grundverschiedenheit zwischen deutschem und französischem Wesen klar geworden zu sein. Die Studie fügt sich als Teilglied in eine Aufsatzreihe ein, die sich betitelt: Deutsches Wesen im Spiegel der großen europäischen Nachbarliteraturen.

Die *Nietzsche-Gesellschaft* hat zwei Preisaufgaben gestellt, die bestimmt sind, die geistige Wechselwirkung zwischen *Deutschland und Frankreich* an dem Fall Nietzsche zu zeigen. Sie lauten: 1. Der Einfluß des französischen Geistes auf die Philosophie Nietzsches; 2. Der Einfluß Nietzsches auf das geistige Frankreich. Drei Preise sind ausgesetzt, zwei von je 2500 *RM*, ein dritter von 1000 *RM*. Der 1. April 1928 ist der letzte Termin der Einlieferung (Nietzsche-Gesellschaft, München, Schackstraße 4).

Die Pariser *Sorbonne* veranstaltet im Sommer *Ausländerkurse*. 1. Periode 10. Juli bis 24. August; 2. Periode 31. Juli bis 28. August. In jeder Periode umfassen die Kurse theoretischen und praktischen Unterricht (Phonetik, Grammatik, mündliche Übungen, Wiederholungen aus dem Gebiet der französischen Literatur; Besichtigung der Museen, der Sammlungen, der Umgebung von Paris). In der ersten Periode, anschließend an die Studien Rundfahrt durch Mittelfrankreich (Morvan, oberes Seinebecken, Burgund). Anmeldung und Auskunft bei M. Henri Goy, Bureau des Renseignements, Paris, Sorbonne.

## GESCHICHTE

Die Hauptversammlung der *Geschichts- und Altertumsvereine* findet in Verbindung mit dem Deutschen Archivtag in der Zeit vom 28. August bis 3. September in Speyer statt; im Anschluß daran wird in Mainz die 75. Jahresfeier des *Römisch-germanischen Zentralmuseums* feierlich begangen. Der Bericht über die Hauptversammlung des vorigen Jahres füllt das neueste Heft des 'Korrespondenzblattes' Nr. 1—3.

Der Bericht über den *15. Deutschen Historikertag* in Breslau, erstattet von der Leitung, ist bei Priebatsch in Breslau erschienen; desgleichen bei Teubner die vollständigen Vorträge der *Tagung deutscher Geschichtslehrer* und der *Ost-Europatagung* (5. und 6. Ergänzungsheft der Zeitschrift 'Vergangenheit und Gegenwart').

Das an der Universität Heidelberg neu errichtete *Historisch-Publizistische Institut* wurde am 14. Mai samt zugehöriger Professur mit großer Feierlichkeit eröffnet.

Das neugegründete *Institut für Geschichte der Naturwissenschaften* in Berlin hat als ersten Direktor den Heidelberger Gelehrten Julius Ruska erhalten, dessen einzigartiger Vereinigung von philologischen und naturwissenschaftlichen Interessen wir wertvolle Forschungen zu danken haben.

In Moskau ist ein *Metschnikow-Museum* eröffnet worden, welches die Geschichte der modernen Naturwissenschaften in historischer Vollständigkeit widerspiegeln soll. Spenden von Material (archivalischer Art usw.) sind an die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft zu richten.

Die *Deutsche Akademie in München* plant die Herausgabe eines Werkes über 'Das Recht der Minderheiten', sowie eines zweiten Werkes über die Bedeutung Danzigs in Vergangenheit und Gegenwart.

## KUNST

*Lemberg. Ein Dürerfund.* In dem Lubomirski-Museum hat H. T. Reitlinger 25 unbekannte Zeichnungen Albrecht Dürers entdeckt. Es ist ein überraschender Fund, dem der Grünewald-Zeichnungen vergleichbar. Es befinden sich darunter Stücke aus den verschiedensten Phasen seiner Entwicklung. Das interessanteste Blatt ist ein Selbstporträt, das nach der Ähnlichkeit mit dem aus der Sammlung Felix zu Leipzig leider nach Paris (Louvre) verkauften Selbstporträt von 1494 in diese gleiche Zeit zu setzen ist. Burlington Fine Art Magazin (Märzheft) bringt die erste Veröffentlichung mit elf Abbildungen.

*Berlin. Munch-Ausstellung.* Wir leben in der Zeit der großen Ausstellungen. Man darf nicht die Gefahren, die dieses Herauszerren des Künstlers an die breite Öffentlichkeit in sich birgt, übersehen. Wird der Künstler doch allzuleicht verführt, schneller zu arbeiten, als seine Phantasie es vermag und sich zugleich auch über das eigne Können hinauszuwagen. Es werden derartige Mängel grade auf den Sammelausstellungen offenbar, wo das Minderwertige, wenn es in allzu großer Zahl auftritt, abschreckend wirkt. Eduard Munch, dieser gewiß bedeutendste nordische Meister offenbart in geradezu tragischer Weise das schwere Geschick modernen Künstlertums. Es ist das rauhe Nebeneinander von herber, gebundener Kraft in eckig schwerfälliger Monumentalität und raffiniertester, süßlicher Farbenkultur: jenes seiner ureignen Natur, seiner Heimat entsprungen ist das Eigne und das, was ihn unbedingt zur Größe stempelt, dieses aber ist ein Erlerntes, das als der zerrüttende Einfluß der französischen koloristisch-ästhe-

tischen Überkultur gestempelt werden muß. Dieser Meister und diese Ausstellungen sind schwere Warnungszeichen gegen internationale Kunstmache, gegen Paris. Man kann es Munchs Werken ansehen, wann er in Paris war. Man möge den Franzosen ihre Kunst, ihre Größe lassen, aber man gebe nicht sein Eignes hin um dieses fremden Gutes willen. — Der großen Munch-Ausstellung soll eine ganz groß angelegte *Böcklin-Ausstellung* in diesem Sommer folgen. Es wird sich zeigen, ob der Meister diese Probe bestehen wird. Aber vielleicht wird sich dieser etwas vergessene Titane der Romantik jetzt, nachdem der Materialismus bankrott geworden ist, um so gewaltiger aufrichten.

*Basel.* Die große Gedächtnisausstellung zum 100. Geburtstag Arnold *Böcklins* ist hier eröffnet worden. Neues kam nicht zutage, aber es ergibt sich doch ein übersichtliches Bild der Entwicklung des Basler Meisters.

*Bruchsal.* Am 29. Mai ist die vom Kunstverein veranstaltete *Südwestdeutsche Barock-Ausstellung* eröffnet worden. Die Idee lag zugrunde, an dieser hervorragenden Stätte deutschen Spätbarocks, wo der genialste Architekt seiner Zeit Balthasar Neumann, der Meister des Treppenhauses, sein hervorragendstes Stück schuf, ein eindringliches Bild von der Höhe der künstlerischen Kultur jener Zeit zu geben. So haben denn auch verschiedene Sammlungen leihweise Werke der Zeit zur Verfügung gestellt. Würzburg schickte zwei wertvolle Tiepolos und eine geistreiche Skizze des Januarius Zick für das Deckengemälde des Treppenhauses.

*Darmstadt.* Zu der kleinen Ausstellung, die Aschaffenburg im Frühjahr veranstaltete, ist in diesem Sommer eine Ausstellung *mittelrheinischer Kunst* unter Leitung der Direktion des Darmstädter Museums eröffnet worden.

*London. The Royal Academy.* Am 2. Mai ist die diesjährige Akademieausstellung eröffnet worden. Sie gilt als die beste, die in den letzten zwanzig Jahren veranstaltet wurde. Sie bot in der Tat ein höchst interessantes Bild von dem modernen künstlerischen England. Vorherrschend war der Eindruck des echt englischen Konservativismus, der sich besonders in der hohen Qualität des Porträts äußerte. Man soll dies Fortleben einer guten alten Tradition nicht allzu sehr mißachten, zumal da sich auch hier in verschiedenfachen Wandlungen bis zum Impressionismus der Einfluß moderner Sehgewohnheit offenbart. Man bedenke weiterhin, wie erbärmlich dürftig die Porträtmalerei des Kontinents ist, wo man eben auch das individuelle Porträt zum Malexperiment macht. Zwar fehlten die beiden bedeutendsten Porträtisten Sargent und John. Aber es waren Cope, Henry, Cowper, Russel, Salomon, Glehn, Lavery, Fisher, Orpen, Harcourt, Shannon u. a. durch gute Arbeiten vertreten. Der allein noch in Deutschland gepflegte Expressionismus fehlte ganz. Die neue Sachlichkeit trat in einigen Stücken auf, unter denen Dodd Procters 'Morgen', mit einem schlafenden Mädchen im Sonnenschein die Sensation der Ausstellung war. Überraschend war es, daß die Historienmalerei, die von den Engländern in sentimentaler Romantik besonders gepflegt wurde, ganz fehlte, ein Zeichen, daß auch da eine große Umstellung vor sich gegangen ist. Was das übrige betrifft, so fiel bei dem Mancherlei an tüchtiger Landschaftsmalerei auf, daß im Lande Turners, des vielleicht geistvollsten Impressionisten, der unruhig fleckige Impressionismus wenig Anhänger hat, während um so mehr die stilisierte Landschaft, die mit klarer Luft und fein verteilten Farbflächen arbeitet (Lavery, Munnings, Connard, Taylor, Henry) um so reicher vertreten war. In jedem Falle muß beim Beschauer der ungünstige Eindruck, den die Engländer im vorigen Jahre auf der Internationalen Ausstellung in Dresden machten, korrigiert werden. Daß diese Akademieausstellung und ihre Eröffnung zu den größten Ereignissen Londons und der großen Gesellschaft gehören, an denen kein Gebildeter vorübergehen darf, sei hier erwähnt.

## RELIGION

Für April 1928 wird schon jetzt eine große *Missionskonferenz in Jerusalem* vorbereitet, in der sich die Vertreter der euro-

päischen und amerikanischen Missionsgesellschaften mit den Führern der schon bestehenden Eingeborenen-Kirchen in Afrika, Indien, Japan usw. vereinigen sollen.

Der starke Gegensatz, der sich auf der Stockholmer Weltkonferenz zwischen der deutsch-lutherischen und angelsächsisch-kalvinischen Auffassung des Reich-Gottes-Gedankens gezeigt hat, war Gegenstand einer Erörterung, die Anfang April auf einer *deutsch-britischen Theologischen Woche* in Canterbury unter Vorsitz des dortigen Dekans Dr. Bell und des Vorsitzenden der Theologen-Kommission der Weltkonferenz für praktisches Christentum D. Deißmann stattfand. Von deutschen Theologen nahmen teil: Althaus und Vollrath (Erlangen), Frick (Gießen), Schmidt (Jena), Stählin (Münster), Kittel (Tübingen); von englischen: Mozley, Selwyn, Hoskyns, Oldham (Cambridge), Rawlinson, Dodd (Oxford). Die religiös-ethische Bedeutung des Reichgottesgedankens war Gegenstand biblisch-theologischer und dogmengeschichtlicher Referate und Aussprachen, die in den 'Theologischen Blättern' (Hinrichs-Leipzig), die Schmidt herausgibt, veröffentlicht werden.

Dies Jahr feiert der *schwedische Protestantismus* die 400jährige Wiederkehr der Einführung der Reformation durch Olavus Petri und Laurentius Andrae. Sie fand im Juni 1527 auf dem Reichstag von Västeras statt, nachdem 1523 auf dem Reichstag zu Strängnäs Gustav Eriksson Vasa zum König von Schweden erwählt worden war. 1526 hatte Petri das Neue Testament ins Schwedische übersetzt.

Die *evangelisch-lutherischen Kirchen Indiens* haben sich zusammengeschlossen und ihre erste gemeinsame Tagung in Rajahmundry abgehalten. Der Hauptzweck war die Beratung einer Bundesverfassung.

Zu der jetzt vielfach in der politischen Welt erörterten Frage der Gründung einer *großpolitischen evangelischen Partei* als Parallele zum Zentrum nimmt Lic. Pachali in einem lesenswerten Aufsatz 'Kann es eine evangelische Partei geben?' (im Ev. dt. Nr. 13) Stellung. Gewiß haben 'Reich Gottes' und 'Welt' begrifflich nichts miteinander zu tun, aber gerade unserem politischen Leben könnte es nichts schaden, wenn es stärker von bewußt evangelischem Geist befruchtet würde.

Dr. Kegel sieht im 'Reichsboten' den Grund für die beunruhigende Tatsache, daß unter 4711 philologischen männlichen Studenten in Preußen nur 56 (bzw. 62) evang. (bzw. kath.) Religion als Hauptfach studieren und unter den 2083 weiblichen nur 44 (bzw. 8), darin, daß die Gymnasien zugunsten der andern Schultypen immer mehr zurücktreten und daß der hebräische Unterricht auf den Gymnasien verschwindet. Hier erhebt sich für die evangelische Kirche eine große *Gefährdung des Nachwuchses* an tüchtigen Geistlichen und Religionslehrern.

Die amtlichen *Berichte der Stockholmer Weltkirchenkonferenz* sind jetzt erschienen: der deutsche von Ad. Deißmann (Furcheverlag), der englische von A. Bell (Oxford), der schwedische von K. Söderblom (Stockholm) und der französische von K. Monnier (Paris). Der Vergleich zwischen diesen Berichten, den Ad. Keller (Ev. dt. Nr. 12) anstellt, zeigt deutlich, wieviel noch für eine innere Annäherung der verschiedenen Volkskirchen zu tun ist.

Unter der Bedrückung der *deutschen Minderheiten* in den Feindbundstaaten hat besonders die evangelische Kirche zu leiden, deren Bestand aufs rücksichtsloseste bedroht wird. Am brutalsten geht hier *Polen* vor, so daß sich die Landessynode der unierten evangelischen Kirche bei ihrer Tagung in Posen genötigt gesehen hat, öffentlich Protest einzulegen gegen die rechtswidrigen Enteignungen von Kirchen, Anstalten der Inneren Mission, Waisenhäusern, Kranken- und Gemeindehäusern, Diakonissenstationen usw. durch den polnischen Staat.

Der Austritt D. Doehrings aus dem 'Evangelischen Bund' führt voraussichtlich zur Bildung eines neuen Vereins, des '*Lutherrings*', unter seiner Führung, der für aktives Christentum, soziale Gesinnung und evangelisches Deutschtum eintreten will.

In Wittenberg ist am 1. April ein '*Forschungsheim für Weltanschauungs-*

*kunde*' gegründet worden, das vor allem evangelische Weltanschauung erforschen, pflegen und verbreiten soll. Die Leitung liegt in den Händen von Dr. med. h. c. Kleinschmidt (für Anthropologie und Biologie) und von Dr. phil. Ernst (für Philosophie und Theologie).

Die Selbständigkeit der *Mönchsrepublik auf dem Athos*, die durch Pangalos aufgehoben worden war, ist durch die neue Verfassung wiederhergestellt worden.

Die große Feier der beiden slawischen Apostel *Cyrillus und Methodius* wird der Papst durch ein Schreiben an die slawischen Bischöfe begrüßen, das die Wiedervereinigung der orthodoxen mit der römischen Kirche zu fördern bestimmt ist, die seit der Slawenenzyklika Leos XIII. (1880) bewußt erstrebt wird.

Zwischen der *Action Française*, die vom Papst wegen ihrer Pflege gewalttätiger Gesinnung verboten worden ist, und der *Kurie* ist es zum offenen Konflikt gekommen, da die A. F. sich nicht fügen will. Sämtliche 107 französischen Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe haben ein Manifest erlassen, das die Lektüre der Schriften von Maurras und Daudet streng verbietet.

Der Nachfolger für den am 16. Juli 1926 gestorbenen Rottenburger Bischof Dr. von Keppler ist erst jetzt durch das Domkapitel gewählt worden, weil die Kurie die Bischofsernennung allein für sich beanspruchte, denn durch den Umsturz seien die früheren Abmachungen hinfällig geworden. Die Regierung forderte aber aus finanziellen (Zuwendungen an die Kirche) und ideellen Gründen ein Mitbestimmungsrecht ähnlich dem früheren, wonach der König einen der drei vorgeschlagenen Bewerber streichen konnte. Diesmal wurde die Liste vor der Wahl der Regierung zur Stellungnahme eingereicht. Die endgültige Regelung, bei der es sich vor allem um das Wahlrecht des Domkapitels dreht, bleibt neuen Verhandlungen vorbehalten, die für die Konkordatsverhandlungen natürlich von hervorragender Wichtigkeit sind.

## BILDUNGSWESEN

Durch preußischen Erlaß ist die *Rangordnung in den Schulklassen* nach Leistung als Einrichtung der Klassengliederung in den höheren Schulen fortgefallen.

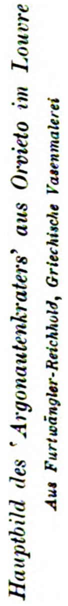
Die Bestimmungen über Zulassung zum *Hochschulstudium ohne Reifezeugnis* sind in Preußen durch Erlaß vom 8. März 1927 nunmehr auch auf Technische Hochschulen ausgedehnt worden.

Das Reichsministerium des Innern hat im Einvernehmen mit den Ländern Richtlinien für die Erteilung des Zeugnisses der *mittleren Reife* aufgestellt. Das preußische Ministerium hat bereits angeordnet, daß dieses Zeugnis erteilt wird: den Schülern der öffentlichen höheren Lehranstalten nach erfolgreichem Besuch der Untersekunda, den Schülern der öffentlichen und vollausgestalteten Mittelschulen nach erfolgreichem Besuch der Abschlußklasse sowie der diesen gleichwertigen gehobenen Klassen, die öffentlichen Volksschulen angegliedert sind; im letzten Falle jedoch nur, wenn eine Prüfung bestanden ist, die eine Kommission an der Schule abnehmen wird. (Richtlinien vom 22. März 1927.)

Der 10. Verbandstag des *Deutschen Philologenverbandes* fand am 9. bis 11. Juni 1927 in Dresden statt. Über die Lage im höheren Schulwesen sprach am 10. Juni Dr. Behrend, über die Kulturaufgaben der höheren Schule am 11. Juni Lic. Dr. Kesseler. Die übrigen Vorträge galten den Standesfragen.

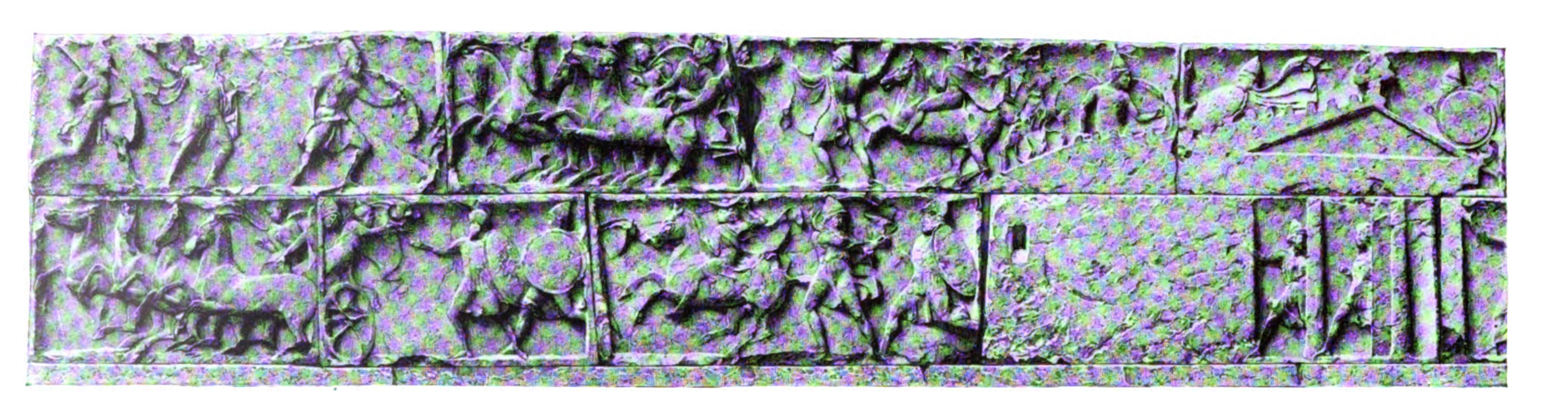
Unterm 26. März sind für Preußen *Richtlinien für den Musikunterricht an Volksschulen* ergangen, durch die auch in dieser Schulgattung eine planmäßige Musikerziehung an Stelle des bloßen Gesangsunterrichts treten wird.

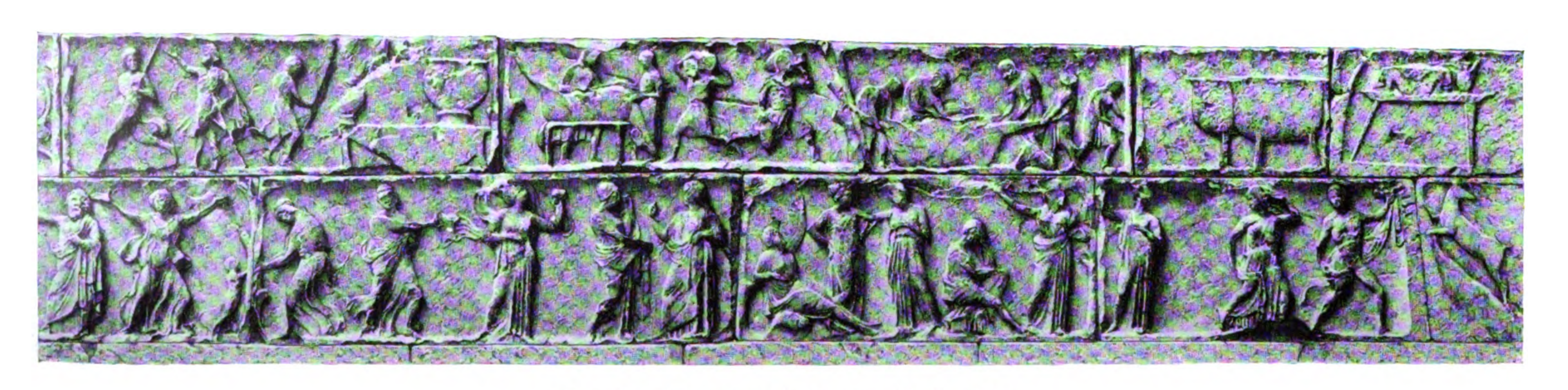
In den Räumen der *Hellerauer* Bildungsanstalt ist ein *Landerziehungsheim* begründet worden, das eine *katholische* Grundlage hat, von Kaplan Dr. Baum geleitet wird und auf dieser Basis die sportliche und handwerkliche Tradition dieser Stätte fortführen will.



*Hauptbild des 'Argonautenkraters' aus Orvieto im Louvre*

*Aus Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei*





**Teil des Frieses am Heroon von Gjölbaschi**

*Nach Benndorf-Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa. Tafel XVI*

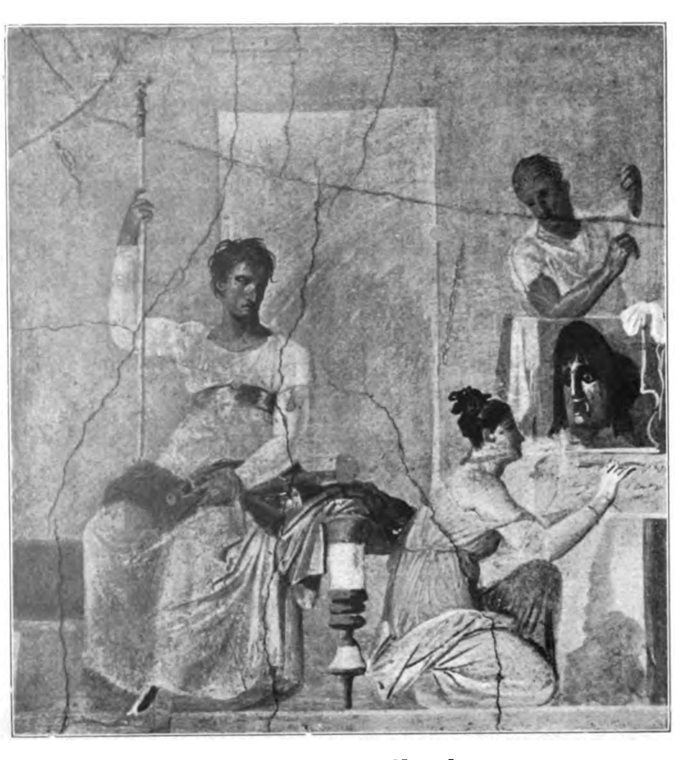


**1. Marmorbild aus Pompeji**

Nach C. Robert, Vierundzwanzigstes Hallisches Winckelmannsprogramm 1903

**2. Grabstele von Pagasai**

Nach Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική 1908, Tafel 1



1. 'Naïskosbild' aus Herculaneum

Phot. F. Bruckmann A.-G. München



2. Wandgemälde aus dem Haus des tragischen Dichters in Pompeji

Nach Photographie

# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG



HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES ILBERG

3. JAHRGANG 1927 / HEFT 5



LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER
## FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. J. Ilberg-Leipzig
unter Mitwirkung von Privatdozent Dr. W. Flitner-Kiel · Oberschulrat Dr. W. Hübner-Berlin · Universitätsprofessor Dr. F. Knapp-Würzburg · Oberschulrat Dr. W. Lucke-Stettin · Hochschulprofessor Dr. F. Schnabel-Karlsruhe Studienrat Dr. E. Schön-Hamburg · Akademiedirektor Dr. K. Weidel-Elbing

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Jährlich 6 Hefte zu 8 Bogen. — Preis für das Halbjahr *RM* 12.—, für den Jahrgang *RM* 24.— Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Die für die Neuen Jahrbücher bestimmten Manuskripte sind an Prof. Dr. Johannes Ilberg, Leipzig S 3, Arndtstraße 53, zu richten.**

**Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückporto beigefügt ist. Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.**

---

### Mitarbeiter dieses Heftes:

Univ.-Professor Dr. Helmut Berve-Leipzig · Privatdozent Dr. Wilhelm Flitner-Kiel · Studienrat Dr. Fritz Geyer-Berlin-Halensee · Privatdozent Dr. Bernhard Groethuysen-Berlin-Schöneberg Univ.-Professor Dr. Adalbert Hämel-Würzburg · Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. Johannes Ilberg-Leipzig · Univ.-Professor Dr. Fritz Knapp-Würzburg · Studienrat Dr. Hermann Lohrisch-Wernigerode · Akademiedirektor Dr. Ulrich Peters-Kiel · Professor Dr. phil. Dr. iur. h. c. Wilhelm Schubart-Berlin-Steglitz · Studienrat Dr. Helmut Wocke-Liegnitz

---

Umschlag-Vignette von Professor Alois Kolb-Leipzig

---

**Die 'Neuen Jahrbücher' wollen auch in ihrer neuen Gestalt die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nunmehr 100 Jahre hindurch dienen, *die Verbindung zwischen Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten.* Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften zu Leistende hinaus wollen sie die für die höhere Schule als Bildungsschule unerläßliche *Einheit des in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes* zur Darstellung bringen und das *für die Gestaltung des nationalen Lebens Wirksame* herausheben, um so die Erforschung der Vergangenheit zugleich fruchtbar zu machen für das tiefere Erfassen der Aufgaben der Gegenwart und Zukunft.**

Die 'Neuen Jahrbücher' vereinigen künftig, der Ausgestaltung unseres höheren Bildungswesens folgend, *alle* ihm heute zugrundeliegenden *geistesgeschichtlichen Wissenschaftsgebiete*, die also, welche der Erforschung der *deutschen*, der wichtigsten anderen *europäischen Kulturen* und ihrer überseeischen Weiterbildungen, sowie der *antiken* als unerschütterlicher Grundlage aller heutigen dienen und die das Werden und Wesen der *Religion, Philosophie und Kunst* wie des *staatlichen Lebens* umfassen.

Den Inhalt bilden *Aufsätze*, ferner für die einzelnen Gebiete in regelmäßiger Folge erscheinende *Berichte* und kürzere *Nachrichten*.

---

# IONIEN UND DIE GRIECHISCHE GESCHICHTE

ANTRITTSVORLESUNG, GEHALTEN BEI ÜBERNAHME DER ORDENTLICHEN PROFESSUR FÜR ALTE GESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG AM 18. JUNI 1927

VON HELMUT BERVE

Es ist eine bekannte und allbewußte Tatsache, daß die griechische Kultur nicht nur im europäischen Mutterlande wurzelt, daß vielmehr manche ihrer größten Schöpfungen auf kleinasiatischem Boden erwachsen sind. Von den Gesängen Homers und der Lyrik, von den monumentalen Anfängen wissenschaftlichen Denkens weiß es jeder; auch in der bildenden Kunst strahlt der Ruhm der Ioner hell. Wenn aber die Erkenntnis dieser einzigartigen Leistungen und ihrer Eigenart dazu geführt hat, das ionische Wesen kulturell als eine Einheit innerhalb des Griechentums zu fassen, es dem Dorischen etwa und auch dem Attischen gegenüberzustellen, so ist die Betrachtung der politischen Geschichte der Hellenen davon sehr unberührt geblieben trotz gelegentlicher Ansätze zu einer Würdigung ionischen Staatslebens, die wesentlich Wilamowitz, Judeich und Lenschau verdankt werden.[1]) Diese Vernachlässigung, um nicht zu sagen Geringschätzung, hat verschiedene Gründe. Wesentlicher als der fortwirkende Einfluß einer vorwiegend athenazentrischen antiken Tradition ist der Bann des nationalen Gedankens, in dem die moderne Betrachtung fast ausnahmslos befangen ist. Was Wunder, da das Aufstreben dieses Gedankens die Geschichtschreibung und historische Forschung in den Tagen der Romantik neu geboren, da seine Entwicklung die ihre begleitet hat! Unbewußt, als eine Selbstverständlichkeit hat man die nationale Idee in die griechische Geschichte hineingetragen, bewußt, als eine Weihe der Tendenzen der Gegenwart bemühte man sich sie dort aufzuzeigen und war nicht zu beirren durch die klägliche Rolle, die sie hier zu spielen verdammt war. An die Perserkriege klammerte man sich, an Athens eigensüchtiges Panhellenentum, man glaubte sogar Philipp seine geniale Betörung der Griechen im Korinthischen Bund, um den Alexanderzug als nationalgriechisches Unternehmen zu retten. Die unsagbar bittere Erfahrung des zunächst ähnlich schwärmenden Königs mußte man übersehen. Ionien aber, das Grenzland zu dem als 'Erbfeind' betrachteten Perserkönig, wurde vornehmlich das Objekt, an dem der nationale Sinn der einzelnen griechischen

[1]) *U. v. Wilamowitz-Moellendorff*, Panionion. Sitz.-Ber. Preuß. Akad. phil.-hist. Kl. 1906 Abh. III. — Ders. Über die ionische Wanderung. Sitz.-Ber. Preuß. Akad. phil.-hist. Kl. 1906 Abh. IV. — *Walther Judeich*, Kleinasiatische Studien. Marburg 1892. — *David G. Hogarth*, Ionia and the East. Oxford 1909. — *Thomas Lenschau*, Zur Geschichte Ioniens. Klio XIII (1913) 175—183. — Ders. Iones, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft IX 1869 ff. — Ferner ist soeben erschienen: *Friedrich Bilabel*, Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom XVI. bis XI. Jahrh. vor Chr. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft III 1. Heidelberg 1927. S. 380—408. — Zu Phrygien siehe *G.* u. *A. Körte*, Gordion. Archäol. Jahrb. Ergänzungsheft 5 (1904). — Zu Lydien *Josef Keil*, Lydia. Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft XIII 2161 ff.

Staaten sich positiv oder negativ bewährte, seine Geschichte, mindestens vom VI. Jahrh. ab, verband man mit der des europäischen Mutterlandes, denn die Naturgegebenheit und der Segen des Zusammenhanges mit diesem stand außer Frage. Auch schien die verhältnismäßig geringe politische Aktivität der kleinasiatischen Griechen die Zuweisung einer passiven Rolle zu rechtfertigen.

Das Streben unserer Zeit, am historischen Geschehen nicht Gegenwartselemente, sondern das Eigenartige, einmal unter bestimmten Bedingungen Gewesene aufzuspüren, gerade seine Fremdartigkeit als Wert zu empfinden, nötigt zu einer Betrachtung anderer Art. In großen, sehr allgemeinen Strichen sei versucht sie anzudeuten.

Die überschüssige, überströmende Volkskraft der mykenischen Griechen drängte nach neuem Land und stieß sich über die Inseln der Aegaeis gegen die Westküste Kleinasiens vor, welche das absterbende Hettiterreich und das Gewirr seiner Erben nicht genügend zu verteidigen vermochten. Planmäßige, fest organisierte Heereszüge, deren Erinnerung das Epos erhalten hat, sind erfolgt und haben zur Anlegung fester Burgen im Küstenland und auf den vorgelagerten Inseln, vielfach an den Stellen kretischer Niederlassungen, geführt. Adlige hatten die Festen inne, Bauern siedelten sich in ihrem Schutze an, die Landeseingeborenen aber, welche meist als Karer bezeichnet werden, drückte man ins Hörigkeitsverhältnis herab. Am frühesten kamen Scharen aus Thessalien und Boiotien, sie besetzten Lesbos und das dahinter liegende Küstenland, die sogenannte Aiolis, ganz im Süden auf Rhodos und an der karischen Küste nisteten Achaier, später auch Dorier aus der Peloponnes sich fest, die Mitte der Küste aber mit Samos und Chios nahmen in mehreren Expeditionen — drei lassen sich zuverlässig erkennen — bisherige Anwohner des Saronischen Golfes zwischen 1300 etwa und 900 in Besitz. Ihnen eignet später der Name Ioner, und je mehr sie bestimmend für Schicksal und Eigenart ihrer nördlichen und südlichen Hellenen-Nachbarn werden, mit umso größerem Recht darf man, wie schon die Assyrer es taten, das gesamte kleinasiatische Griechentum mit dem Ionernamen belegen.

Durch die Herkunft über See ist das Wesen dieser Menschen sehr stark bestimmt worden. Der Drang in die Weite, welcher sie hergeführt, ist ihnen niemals entschwunden, die notgedrungene Form der Ansiedlung in festen Plätzen machte ihre Niederlassungen zu Ausstrahlungspunkten in einer Zeit, als im Mutterland sich zum erstenmal die konzentrische Kraft in den Zusammensiedlungen, den Synoikismen, offenbarte. Solche gibt es in Ionien nicht, dafür aber umgekehrt Vorwerke; *νέον τεῖχος*, Neuburg, heißt in sehr bezeichnender Weise eine aiolische Pflanzstadt, und statt *κῶμαι*, Weilern, den Trägern der ländlichen Siedlung kennen wir *πύργοι*, Filialen gleichsam der großen Festen. So besteht von früh an ein Richtungsgegensatz zwischen den Griechen in Kleinasien und denen des Mutterlandes.

Er wird verstärkt durch den Einbruch der dorischen Stämme in Griechenland. Die heitere, allem Fremden offene Kultur der mykenischen Zeit versinkt hier und macht einem zähen, in sich gekehrten Ringen um neue Formen der Siedlung, des sozialen und staatlichen Lebens Platz, als dessen Produkt die Polis erscheint.

Und wie diese gegen das umgebende Land, so schließt sich jede Landschaft gegen ihr Nachbargebiet, ganz Hellas gegen die Umwelt ab; es ist die Zeit, da das Griechentum tief in den Boden des Landes seine Wurzeln schlagend in ihm die Kräfte künftigen Wachstums findet. Die Härte des Doriertums erzeugt die stärksten Ausprägungen solchen Ringens, aber mehr oder weniger zeigen sich alle Stämme und Gebiete von diesem dorischen Geiste ergriffen und die unhellenischen Elemente der mykenischen Epoche werden absorbiert durch die neue griechische Energie.

Demgegenüber bewahren die Ansiedler an der kleinasiatischen Küste jene Offenheit der vordorischen Zeit, sie nehmen in ihre Kultur, in Kult und Kunst, ohne Widerstreben Kleinasiatisches auf und geben dem vorgefundenen kretischen Element einen größeren Raum, als es selbst in der stark kretisch beeinflußten Heimat einst besessen, vor allem jedoch vermischen sie sich selbst in ungewöhnlich starkem Maße mit der eingesessenen Bevölkerung. So zeitigt das hier entstehende Volkstum, dem, losgelöst vom väterlichen Grunde, die formenden Hemmungen der Bodentradition fehlen, in einem Lande von ganz ungriechischer Weiträumigkeit einen eignen Charakter besonderer Gelöstheit, dem gegenüber selbst die vielfache Mannigfaltigkeit des Mutterlandes als Einheit erscheint. Es liegt über diesem ionischen Wesen eine sonnige Freiheit, sinnenfroh und farbentrunken, ihm haben die Götter den leichten, durch ihre Begnadung erleuchteten Geist und unwiderstehliche Anmut verliehen, wie sie durch keine Mühe errungen wird, zugleich aber den ruhelosen Drang, die frei und unablässig quellenden Kräfte auszuströmen in die lockende Welt. Für die politische Entwicklung bedeuteten diese Anlagen, an deren künstlerischer Entfaltung die Menschheit zehrt, Unfähigkeit zur energisch bewußten Staatsgestaltung, Abneigung gegen jede zusammenfassende Kraft, ein Abenteurertum auf kurze Sicht, Drang in die Weite, auch unter Preisgabe des Volkstums, und die Gefahr des Zerfließens. Zur Nation fehlte den kleinasiatischen Griechen demnach so gut wie alles, noch mehr als den Hellenen des Mutterlandes, so fern auch diesen die Idee der Nation immer geblieben ist. Man begreift infolgedessen, daß Ioniens politische Geschichte bisher wenig interessiert hat und daß selbst diejenigen, die sich um ihre Aufhellung bemühten, ihr den eigenen Wert abgesprochen haben. Und doch ist sie das unentbehrliche, selbstverständliche Gegenstück, das Supplement, möchte ich sagen, zur Geschichte des Mutterlandes, die im wesentlichen durch die Polis und ihre Auswirkungen bestimmt wird: die Gegensätzlichkeit, die alles Griechische beherrscht, sei es als leidenschaftlicher Agon, sei es als Streben nach Harmonie, offenbart sich im politischen Leben am eindrucksvollsten in dem Gegenüber von kleinasiatischem und europäischem Griechentum; dies Doppelspiel der konzentrischen und der expansiven Kraft ist eines der wesentlichsten Elemente griechischer Geschichte.

Gewiß, eine solche begriffliche Fixierung vergewaltigt den Tatbestand, sie läßt die Einheit im griechischen Wesen aller Stämme zu sehr außer acht, aber wenn sie sich dieser Einseitigkeit stets bewußt bleibt, ist sie ihr wohl erlaubt, zumal die absolute Betonung des Einheitlichen bisher zu tief gewurzelt hat, um leicht zu entschwinden. Gehen wir nun der Entwicklung des Ionischen in seiner Besonderheit nach, so zeigt sich, daß seine Geschicke in ganz anderem Maße als die

Griechenlands von außen her bestimmt worden sind. Die Lage brachte das mit sich, aber nicht sie allein, die Unfähigkeit zur staatlichen Konzentration und das Bedürfnis nach einem materiellen und geistigen Fluktuieren mit der Umwelt trugen das Ihre dazu bei. Zunächst sah man sich im Inneren Kleinasiens einem Chaos gegenüber, das durch den Einbruch thrakischer Stämme und den Sturz der Hettiterherrschaft entstanden war, zu dem man auch durch die eignen Vorstöße wesentlich beitrug. Kulturell war hier nichts zu gewinnen, der Erwerb größerer Landgebiete gelang bis auf vereinzelte Enklaven nicht, so wandte man sich um und kehrte den Blick zur Aegaeis. Mit Kreta, scheint es, und den Kykladen, aber auch mit den Küsten des Mutterlandes suchte man Verbindung: dorthin, nicht nach dem Orient schaut Homer. Es folgt also der ersten expansiven Entladung nach Osten eine durch die äußeren Verhältnisse gebotene Stockung. Wider Willen kondensieren sich die schäumenden Kräfte im strotzenden Adelsleben der Zeit oder sie machen sich nach griechischer Weise in Bruderkriegen Luft. Ionien (im engeren Sinne) dehnt sich in diesen Kämpfen auf Kosten der hellenischen Nachbarn, vor allem der nördlichen Äoler aus. Noch ist man im Stadium der Agrarwirtschaft mit allen Konsequenzen, die sie im eroberten Lande haben muß, einer streng feudalen sozialen Ordnung, der Pflege der Wehrhaftigkeit in Männerbünden und Syssitien. Das Königtum ist allmählich und natürlich mit dem Aufhören der Eroberungszüge geschwunden.

Doch in dieser Zeit ungewollter Zurückhaltung, die im Gegensatz zum Mutterland keine staatliche Festigung und Verwurzelung zeitigt, bereitet sich in Wechselwirkung mit den Veränderungen in der Umwelt ein Neues vor. Die allmähliche Konsolidierung der Verhältnisse im Hinterland, welche Lydien und Phrygien als Einheiten hervorbringt, läßt die uralten Handelsstraßen aus dem Inneren Asiens zur Aegaeis sich neu beleben und öffnet den Griechenstädten, deren bedeutendste um ihre westlichen Enden an früh schon besiedelten Plätzen gelegen sind, die Wege ins Innere. Und zugleich mit dieser Lösung der lokalen Begrenztheit, von ihr getragen und sie tragend, löst sich die innere Bindung des agrarisch-feudalen Lebens; es setzt die Umstellung auf den Handel ein, zu dessen Betrieb nun das Land nach seiner Lage berufen scheint. Das Einströmen der Waren von Osten treibt zu eignem Gewerbe und zum Weitergeben nach Westen, zur Handelsschiffahrt auf dem hellenischen Meer und in die Ferne, wohin man nur gelangt. In viel höherem Grade, als es bei den beharrenden Städten des Mutterlandes sein kann, wirkt in Ionien diese Befreiung umgestaltend und lebenfördernd, weil sie die eigentliche Begabung des seltsamen Volkes, Abenteurerlust, vielgewandte Geschäftigkeit, Erfindergeist und anmutigen Lebensgenuß zum tätigen Sein erweckt. Doch wenn aus diesem Boden, den die östlichen Einflüsse ständig düngen, jetzt betriebsames Handwerk, Technik, eine Art Industrie und erstaunlich verfeinerte Handelspraktiken erwachsen, so zieht das staatliche Leben aus ihm keine erkennbare Frucht. Gewiß, die neuen Tendenzen untergraben die rechtlichen Stützen eines überlebten Feudalismus und führen wie allenthalben schließlich ihren Zusammenbruch herbei, aber es handelt sich mehr um eine den veränderten Wirtschaftsverhältnissen adäquate Gestaltung der staatlichen Form als um das elementare Aufbrechen eines neuen

Staatsgefühls. Der Staat als solcher, an dessen Gestaltung man im Mutterlande die besten Kräfte und alle Leidenschaften setzt, bleibt in Ionien immer etwas Sekundäres. Nicht nur im Nebeneinander der Städte, sondern ebenso in der Geschichte jeder einzelnen wechseln oligarchische und demokratische Verfassungen buntscheckig und prinzipienlos ab, von außen bestimmt, nicht von innen. Auch der Zusammenschluß von 12 Städten im Panionion, d. h. wie ich glauben möchte, die politische Ausgestaltung eines seit langem unter dem Schutze des Poseidon vom Helikon bestehenden Sakralverbandes, vollzieht sich im Beginn des VII. Jahrh. in dieser Art, nicht aus dem Einigungstrieb der Städte oder etwa einer vorherrschenden Stadt, sondern unter dem Druck aufziehender Gefahr. Aber selbst da noch bleibt er Stückwerk, denn, wenn man auch gemeinsame Beschlüsse faßt, zu gemeinsamem Handeln erhebt man sich nicht, und jede Stadt steht schließlich allein dem mächtigen Feind gegenüber.

Lydien ist dieser Gegner, das um 680 unter dem kraftvollen Usurpator Gyges seine bisher schlummernden Kräfte zusammenfaßt und entfaltet, zur westlichen Küste mit ihren bebauten Landstrichen strebt und den hellenischen Schmarotzer, der den ertragreichen Transithandel sowie die Ausfuhr lydischer Produkte mehr und mehr an sich zieht, dienstbar machen will. Auch reagiert das bewußt gewordene lydische Volkstum gegen die friedliche, aber immer stärkere Hellenisierung seines Landes, welche von der durch Ionien belebten südlichen Handelsstraße ausstrahlt. Es sperrt diesen Weg und legt sich als großer undurchdringlicher Block zwischen die hellenische Küste und den Orient. Der Kimmeriersturm, der unaufhaltbar aber kurz über das westliche Kleinasien, Griechen wie Lyder, hinwegbraust, ändert an diesen Tendenzen nichts: wie Gyges gegen Kolophon, so zieht später Ardys gegen Priene, Alyattes gegen Smyrna.

Einzigartig bewährt sich in dieser beängstigenden Zusammenpressung die Vielgewandtheit der Ioner und vor allem der Stadt, die am stärksten altionisches Blut besitzt und nun die anderen zu überstrahlen beginnt, Milet. Die Abschnürung des Landhandels und des Sinken des Ackerbaus durch die Verwüstungen weist die drängenden Kräfte natürlich in erhöhtem Maße aufs Meer. Hier aber betätigen sie sich in ganz überraschender Weise. Man sucht jetzt die zerstörten Handelsbeziehungen zum vorderen Orient zur See wieder anzuknüpfen, tastet sich an den südlichen Küsten nach Osten vor in Gewässer, die bisher allein der Phoiniker beherrschte. Und als im Laufe der Jahre der Lyder auch die nördliche, am Marmarameer endende Binnenstraße sperrt, umgeht man Kleinasien nördlich, indem man die Küste des Schwarzen Meeres vom Bosporos ostwärts mit einer Kette von Kolonien besät, in der Sinope und Trapezunt vor anderen leuchten. Doch nun, einmal aufs freie Meer verwiesen, dessen Weite und alle Möglichkeiten bergenden Fernen den tiefsten Trieben der ionischen Seele entgegenkommt, entfaltet sich die angeborne expansive Kraft in erstaunlicher Fruchtbarkeit: die See lockt über Kreta nach Ägypten, im Westen nach Siris, Massalia und weiter bis an die Säulen des Herakles; der Pontos aber wird mit der Zeit, von milesischen Niederlassungen umkränzt, ein wirklich ionisches Meer. Solche Entfaltung freier menschlicher Kräfte war noch nie gesehen.

Städte des Mutterlandes haben auch kolonisiert, sogar früher — Korinth und Chalkis sind dafür berühmt —, aber ihre Kolonisation wie ihr Handel sind anderer Art, ohne die Weltweite und die Weltfreude des ionischen Geistes. Ihre Kolonien bleiben faktisch oder mindestens in ihrem Wesen Ackerbaukolonien, bodengebunden und begrenzt, Handelsplätze unter einem einseitig von der gründenden Polis gewählten Gesichtspunkt; sie öffnen sich nie wie die ionischen der Umwelt und sind daher in Ländern alter Kultur unmöglich. Milets glänzendste Schöpfung aber ist Naukratis im ältesten Kulturland am Mittelmeer. Es ist nur natürlich bei der schmiegsamen, aufnahmefreudigen Art der ionischen Seefahrer, daß eine ganz andere Rückwirkung auf die aussendenden Städte erfolgte als bei jener von Griechenland ausgehenden Kolonisation. Das Fluktuierende der verschiedenartigen Kulturelemente übertrug sich auf Ionien selbst und bewirkte hier eine weitere Auflockerung des an fremden Elementen schon reichen Volkstums, während umgekehrt an der asiatischen und ägyptischen Küste, überall nur, wo Ioner sich niederließen, eine Durchsetzung der heimischen Kulturen mit hellenischen Elementen erfolgte. Nirgends hat man sich dieser gelinden Kraft entziehen können, mochte man auch gelegentlich mit Gewalt die Eindringlinge zurücktreiben; selbst Lydien hat nachgeben müssen, indem es die Griechenstädte, ohne ihr Eigenleben anzutasten, in sein Reich aufnahm, sich ihrem Einfluß geistig und kommerziell öffnete, wie es andererseits ihnen Münze und Gewicht geschenkt hatte. Der König Kroisos ist halb Lyder, halb Grieche.

Man kann diese Zustände nur als hellenistisch bezeichnen, und hellenistisch ist in der Tat die Kulturlage um diese Zeit im östlichen Mittelmeer. Frührenaissance und Barock, wenn man ähnliche Epochen der europäischen Geschichte vergleichen darf, zeigen auch hier ihre seltsame Verwandtschaft. Aber darüber hinaus offenbart sich in dieser kulturellen Expansion überwältigend das Positive der ionischen Geschichte, die nicht am Polisgriechentum des Mutterlandes, noch weniger am modernen Staatsgedanken gemessen werden darf, selbst nicht an der Kraft ihrer eignen politischen Formen.

Denn fragen wir nach diesen in der Zeit, als mit dem weltumspannenden Netz ionischer Kolonien die weiten Gedanken der ersten Philosophen, eine üppige Plastik und Architektur, die bald zarte, bald scharfe Leidenschaft rein persönlicher Lyrik erwuchsen, so finden wir wieder jene Gleichgültigkeit und unbestimmt schillernde Mannigfaltigkeit, die es zu keiner typischen Ausprägung kommen läßt. Am ehesten spricht sich das eigentlich Ionische noch in der Tyrannis aus, wo auch die Mischung mit östlichen, namentlich lydischen Elementen — der Name schon zeugt davon — deutlich wird, aber so sehr hier der stark individualistische Zug der Ioner und ihr Hang zum Momentanen, Traditionslosen und unvermittelt Genialem Befriedigung findet, weder bleibt die Tyrannis an Ionien gebunden noch wird sie hier mehr denn Übergangsform. Als ein neues Element neben der Oligarchie und später der Demokratie steigt und versinkt sie jahrhundertelang immer wieder im bunten Spiel der Verfassungsänderungen. Daß viele kluge und weitschauende Maßnahmen von den Tyrannen Ioniens getroffen sind, ist gewiß, daß manches davon dem Festland Vorbild wurde, scheint bei dem Vorsprung, den das

große VII. Jahrh. Kleinasien brachte, natürlich, aber an keiner überzeitlichen Form arbeiteten jene Männer, sie blieben wie alles Ionische der Gegenwart des Tages ergeben.

Auch in der äußeren Politik, wo man, durch Handelsrücksichten zur Parteinahme in den griechischen Rivalitätskämpfen genötigt, stets den Augenblicksinteressen, niemals Prinzipien folgte, darum auch Solidarität mit den Nachbarstädten nur nach Belieben und Nutzen übte, wird dies offenbar. Zwar soll die lydische Gefahr dem weisen Thales den Rat eingegeben haben, die Ioner möchten einen Einheitsstaat bilden, in dem jede Stadt gleichsam nur als Deme fungiere, aber ist ihm dieser Gedanke wirklich gekommen, so ist er der erste Zeuge einer beginnenden Entartung des Ionertums ins Politische. Wenige Jahrzehnte später tritt diese unleugbar in Erscheinung. Der echte Ionerinstinkt hatte des Kroisos Angebot der friedlichen Einbeziehung der Städte in sein Reich angenommen und für die großen Vorteile und Möglichkeiten, welche sich auftaten und tatsächlich verwirklichten, die politische Freiheit hingegeben, die den kleinasiatischen Griechen niemals das Höchste gewesen ist. Was war auch an dem eignen Staate? Als aber in den vierziger Jahren des VI. Jahrh. ein gewaltiger Feind, der Perser, gegen Lydien vorstieß, da ließ man sich, ich möchte meinen unter Einflüssen des europäischen Mutterlands, das mit seinem jähen Aufstieg im VI. Jahrh. geistig auch nach Asien überzugreifen begann, zu großen politischen Unternehmungen verleiten und setzte sich gemeinsam mit Lydien, ja selbst noch nach dem Fall des lydischen Königtums dem Kyros zur Wehr. Vor allem freilich die nördlichen Städte, geführt von Phokaia, während Milet sich auch hier als Seele des Ionertums bewährte, indem es einen günstigen Vertrag mit dem Perserkönige schloß.

Die Städte wurden durch die Niederlage untertan dem neuen Herrn, dessen Oberhoheit nach den ersten Strafgerichten milde war wie die des Lyderkönigs. Aber wiederum zeigte sich, nur jetzt zur negativen Seite hin, wie wenig für Ionien seine politische Lage als solche bedeutete. Ohne daß diese sich wesentlich gegen Kroisos' Zeit änderte, trat der entscheidende Wandel ein. Nicht die persischen Statthalter mit ihren mäßigen Forderungen an Steuern und Heereskontingenten haben die Griechenstädte erdrückt, so unangenehm die feste Disziplin der Achaimeniden oft empfunden sein mag, auch nicht die perserfreundlichen Tyrannen, wie meist mit Unrecht unter athenischen Vorstellungen geschlossen wird, sondern die Undurchdringlichkeit des fest gefügten Gegners und sein bewußter Wille statt jenes hellenistischen Gewirres, das den Ionern Lebenselement geworden war, eine harte, persisch orientierte Einheit zu setzen. Da diese sich aber bei der gewaltigen expansiven Kraft der Perser bald über die ganze östliche Mittelmeerwelt erstreckte, wurde Ionien in seinem Lebensnerv getroffen, dem geschäftigen, freien Wirken in jener bisher so buntbewegten Welt. Die Eroberung Ägyptens durch Kambyses, die Naukratis' Blüte brach, und der Skythenzug des Dareios sind ebenso bedeutende Symptome dieser Erdrosselung wie die planmäßige Begünstigung des asiatischen, d. h. des phönikischen Handels. — Wohl war die Lage nun ernster als beim Aufkommen des Lyderreiches, zumal Schicksalsschläge wie der Fall von Sybaris, Milets engster Freundin, sie verschärften, aber es fehlte den Ionern von jetzt auch

die erstaunliche Elastizität ihrer Vorfahren, sie waren im überreichen Segen des letzten Jahrhunderts erschlafft und ungelenk geworden, der sichere Instinkt von einst hatte sie mehr und mehr verlassen.

So haben die Tendenzen des ganz anders gearteten Mutterlandes, das sich über ein Jahrhundert hin an Ioniens Ausstrahlungen genährt und zu eignem Leben gebildet hatte, dank ihrer gesunderen, jüngeren Kraft hinübergreifen können auf die Griechen Kleinasiens, und das in einer Zeit, als gerade die Reaktion gegen den ionischen Geist im eigentlichen Griechenland allenthalben zu einer strengen Zusammenraffung und inneren Stärkung führte. Seit 550 ist dieser Prozeß zu verfolgen, den das an Sparta gerichtete Hilfegesuch einiger Ionerstädte beim Erscheinen des Kyros und der spartanische Krieg gegen Polykrates von Samos beleuchten, seinen katastrophalen Ausdruck aber findet er im Ionischen Aufstand. Die Erhebung ist ein Verzweiflungsprodukt, gewiß verständlich aus der Psyche der Menschen, die in wenigen Jahren eine weltweite Blüte verwelken sahen, aber doch eine Verzweiflungstat mit der praktischen Ziel- und Hoffnungslosigkeit einer solchen und dem Aussetzen des gesunden Instinktes. Wo war die gepriesene Vielgewandtheit bei dem plumpen Zerstörungszug gegen Sardeis, der festländische spartanische Taktik nachahmte, ohne von spartanischer Kraft und Zucht getragen zu sein? Nicht einmal die Städte von Panionion hielten zusammen, Ephesos, stets am asiatischsten gesinnt, blieb fern, ebenso Samos, und Milets Flotte, die in abenteuernden Fahrten die Welt erschlossen, versagte, mußte versagen in regelrechter Schlacht. Man sieht diesen Aufstand im allgemeinen — und schon Herodot sah ihn aus athenischer Perspektive so — als einen Ausfluß des hohen Geistes von Marathon und Salamis an, doch nur die Beteiligung der Athener — ich meine nicht bloß die äußere mit 20 Schiffen — gibt dieser Anschauung eine kleine Spur von Berechtigung: von Ionien aus gesehen — und um Ioniens Schicksal handelt es sich hier — ist er eine Entartung, ein geistiger Abfall zum europäischen Griechentum, der bitter bezahlt worden ist, nicht mit der vorübergehenden Zerstörung Milets, sondern viel bitterer mit dem jetzt nur folgerichtigen Aufgehen aller kleinasiatischen Griechen im attischen Reich für drei Generationen.

Das V. Jahrh., für das europäische Griechenland und speziell für Athen die Zeit der herrlichsten, viel bewunderten Blüte, bedeutet, namentlich in seiner ersten Epoche, für Ionien eine Periode des Tiefstandes. Zerschlagen durch die Perserkriege und ihre wirtschaftlichen Folgen, eingekeilt zwischen zwei starken, unnahbaren Mächten, deren eine es sich selbst zum Feinde gemacht hat, deren andere, einst herbeigerufen, nun rücksichtslos die Städte aufzusaugen bestrebt ist, leidet sein Handel, wie die Tributlisten des attischen Bundes bezeugen, und es bleibt ihm nichts als sein ewig rühriger, schöpferischer Geist. Der aber zieht aus der Not die Kraft zur Auferstehung, so wie ein neues Milet sich an der Stätte des alten erhebt, und bald kommt auch die Entwicklung der Umwelt einer Erneuerung des Ionertums entgegen. Schließt das Athen des Kimon, erhartet in dem gewaltigen Abwehrkampf, sich auch mit der strengen Vollkraft seiner stadtstaatlichen Geschlossenheit vor dem Kleinasiatentum ab und verschmäht es sogar den Ionernamen, weil er von Weichheit und politischer Schwäche zu künden scheint, so kann es doch nicht

verhindern, daß die enge Berührung im Seebunde und die von Jahr zu Jahr mehr auf Athen übergehenden ionischen Welthandelstraditionen, welche notwendig den Polisrahmen sprengen, zunächst eine Lockerung, dann eine zunehmende Offenheit der Stadt gegenüber dem kleinasiatischen Wesen schaffen. Dieses dringt nun durch die sich weitenden Poren still und sanft, aber unentwegt in den athenischen Körper ein und trägt mehr als sich konkret zeigen läßt zu dessen innerer und äußerer Auflösung bei. Ionische Mode und ionischer Stil gewinnen an Boden, und nicht durch Zufall lebt der hohe Mann, in dem schon die Zeitgenossen Athens Größe verkörpert sahen, mit einer Milesierin, Aspasia, verkehrt mit dem Philosophen aus Klazomenai. In seinem Schatten schreibt Herodot, der ionische Mann aus Halikarnass. Man darf diesen Einfluß gewiß nicht übertreiben, einmal, weil im Attischen an sich ein Stück ionischen, d. h. kleinasiatischen Wesens liegt, dann aber, weil das Attische in ständigen Reaktionen bis auf Demosthenes und Lykurgos sich dieses Einflusses, freilich mit nachlassendem Erfolge, erwehrt hat, und schließlich darum nicht, weil in dem hellenischen Auflösungsprozeß des IV. Jahrh. der Anteil Ioniens kaum zu bestimmen ist. Aber leugnen kann man ihn nicht. Seit 450 etwa beginnt das Ionertum sich neu zu entfalten mit der charakteristischen Eigenart seines expansiven Dranges. Die widernatürliche Abschnürung vom Hinterland, wie sie der Abwehrbund gegen Persien zunächst mit sich brachte, beginnt mit dem Ende der athenischen Perserkämpfe im Kalliasfrieden und der zunehmenden Erweichung des einst so harten persischen Kolosses sich zu mildern; alte Verbindungen leben auf, neue werden angeknüpft. Was Kyros und der große Dareios gewaltsam abgewehrt hatten, geschieht nun doch: mit jener gelinden Kraft, die auch Felsen lossprengt, dringen Ioner und ionisches Wesen ins Achaimenidenreich ein, man findet sie in zunehmender Zahl am Hofe des Großkönigs und bei den Satrapen, bald stellen griechische Söldner einen Teil der persischen Heere, und andererseits bekundet der Prinz Kyros eine ungewöhnliche Hinneigung zum Griechentum. Gewiß nicht minder zu den Hellenen des Mutterlandes, und auch hier läßt sich Ioniens Anteil nicht klar fixieren, aber sicher ist es der Treffpunkt aller dieser Beziehungen, und wenn die europäischen Hellenenstaaten oder ihre unbefriedigten Bewohner sich nun der Polisenge entringen und hinüber nach Asien strebten, so ist auch dieses ein Zeichen des um sich greifenden ionischen Geistes.

Die Lösung aus dem attischen Reich, das diesen weitenden Tendenzen eine politisch und kommerziell immer engere, schließlich knebelnde Bindung an den Demos von Athen entgegensetzte und seinerseits als Geschenk kaum etwas anderes als die für Ionien ziemlich belanglose Demokratisierung der Verfassungen brachte — auch der Perser Mardonios hatte Demokratien eingerichtet —, wurde zur Notwendigkeit. Aber der wiedererwachte Ionerinstinkt hat sich nicht noch einmal zu einem 'Ionischen Aufstand' verleiten lassen, sondern, wenn auch unter Schmerzen, geduldig die Frucht reifen sehen, bis er sie im Peloponnesischen Kriege ohne große Gefährdung brechen konnte. Von welchem Druck man sich befreit fühlte, als die erstickende Vormacht zu Boden sank, des sind die überschwenglichen, göttlichen Ehren Zeuge, die man dem Sieger Lysandros erwies und in denen zugleich sich die altionische Hinneigung zum genialen Einzelmenschen in neuer Form

dokumentierte. Sparta, wenn es auch für kurze Zeit unter Einfluß des von Athen geprägten Gedankens der hellenischen Einigung durch eine Vormacht sich zur Behauptung der kleinasiatischen Städte gegenüber dem Perser verpflichtet fühlte, war für Ionien schon wegen des eingewurzelt kontinentalen Sinnes keine ernste Gefahr, doch mußte die Ausbalancierung der Kräfte bis zur allgemeinen Machtlosigkeit, welche die Geschichte des Mutterlandes im IV. Jahrh. charakterisiert, dem Aufblühen Ioniens, dessen Glück immer durch den Mangel überragender staatlicher Kräfte im weiten Umkreis bedingt war, am meisten entgegenkommen. Und ähnlich günstig stellte sich auch die Lage im Osten, wo die Lockerung und Zersetzung des Achaimenidenreiches unter dem zweiten Artaxerxes rasche Fortschritte machte. Daß die Ioner mit ihrer ganzen Geschicklichkeit diesen Prozeß, namentlich durch kluge Beteiligung an den großen Satrapenaufständen, unterstützten, war nur natürlich und zeigt sie auf dem richtigen Weg.

Diesen positiven Momenten gegenüber spielt die vielberufene Preisgabe der kleinasiatischen Städte im Königsfrieden von 386, so sehr man sie vom Standpunkt gewisser athenischer Aspirationen, wenn auch nicht vom Standpunkt der Realpolitik, bedauern kann, eine unbedeutende Rolle, wie es das Schicksal aller politischen Formen in Ionien ist. Soweit sie aber eine praktische Wirkung hat, ist diese nur günstig, denn den Städten ist wieder, ohne daß eine starke asiatische Macht sie drückte, die naturnotwendige Vereinigung mit dem Hinterlande gegeben, und sie sind zu ihrem Heil vor dem zweiten attischen Seebund bewahrt, dem die formell autonomen Inseln anheimfallen. So blüht Ionien im IV. Jahrh. zum zweitenmal herrlich auf — wir sehen es an den Münzen, den Tempelbauten zu Ephesos und Priene, den Stadtanlagen — und mächtig strahlt es wieder nach allen Seiten, vor allem nach dem Osten aus. Der zweite, der welthistorische Hellenismus bahnt sich an. Kleinasien wird seine Wiege. Hier zunächst, dann weiter in Syrien, Ägypten und bis in den eigentlichen Orient hinein, mischt sich Hellenisches und Morgenländisches im freien Spiele nicht staatlich vergewaltigten Lebens, selbst die geistigen Kräfte des Mutterlandes werden in diesen Strom gerissen, der in den Halbbarbaren Euagoras und vor allem in Maussollos schon rein hellenistische Herrschertypen herauswirft. Allenthalben deuten sich in Ionien hellenistische Formen an. Mag man vom Standpunkt des Mutterlandes bedauern, wie sich das Griechentum jetzt an den Orient verliert, in Ioniens Sinn ist es das Glück, denn sein Glück ist die Selbstverschwendung.

Mit schicksalhafter Gewalt bricht in diese werdende Welt Alexander ein, selbst schon von ihr gestreift, aber wesentlich doch beeinflußt von der im Mutterlande erwachsenen panhellenischen Idee eines gemeingriechischen Feldzuges gegen den 'Erbfeind' Persien. Man hat die Bedeutung dieses Gedankens, der ganz im Polisgriechentum wurzelt, für die Entstehung des Hellenismus maßlos überschätzt und ganz verkannt, wie unhellenistisch der Rachegedanke ist. Höchstens, daß Alexander an ihm gewachsen ist, gibt ihm großen historischen Wert. Denn die weltgeschichtliche Wandlung in des Königs Geist ist eben die Abkehr von dieser unfruchtbaren Idee, die auch militärisch auf das kläglichste versagte, die Hinwendung zum freien und weiten Weltgriechentum, wie es im ionischen Wesen von jeher lag. Mehr und mehr hat Alexander Normen wie Dogmen europäischer Enge abgestreift

und sich dem freien Spiel der ewig flutenden Kräfte in Handel und Schiffahrt geöffnet. Kleinasiatische Griechen wurden dabei seine Helfer. Die Städte Ioniens aber feierten in prächtigen Festen ihn, dem sie alle Begeisterung für den genialen Einzelmenschen weihen konnten, als den Zerstörer drückender Schranken, den Erschließer neuer Fernen, in die sich ihr Geist ausströmen konnte nach seiner Bestimmung.

Wir sind am Ende, denn Alexander fährt aus der griechischen Geschichte heraus. Er beendet das Doppelspiel von Stadtgriechentum und Weltgriechentum, das eines ihrer Grundmotive ist, indem er dem Weltgriechentum den dauernden Sieg bringt. Diesem, dem Ionertum, gehören die kommenden Jahrhunderte bis zum Ausgang der Antike, es vergeht nicht so schnell, wie Staaten vergehen. Und blicken wir auf Byzanz, auf Venedig, auf jenen Zauber, der heute noch das Wort Levante umspielt. — Es ist der unzerstörbare Geist Ioniens, der fortwirkt nicht minder als das Zeitlose am perikleischen Athen. Wer ihn fühlt und würdigt im Ablauf der griechischen Geschichte, nur dem erschließt sich ihre herrliche Fülle und ihr ewiger Sinn.

---

## DIE TRAGIK IM SCHICKSAL DES MAKEDONISCHEN VOLKES

Von Fritz Geyer

Ulrich Koehler schließt eine seiner scharfsinnigen Untersuchungen über die makedonische Geschichte mit den Worten: 'Ein stolzeres und selbstbewußteres Volk als die Makedonier in den Zeiten Alexanders hat es vielleicht nie gegeben.'[1] Das Schicksal hat dieses Volk zu den Höhen geschichtlichen Wirkens geführt, um es dann jäh von dieser Höhe herabzuschleudern und in völlige Bedeutungslosigkeit versinken zu lassen. Seit der Schlacht bei Pydna 168 v. Chr. gibt es kein makedonisches Volk mehr: dieses letzte Zusammentreffen zwischen den römischen Legionen und der makedonischen Phalanx, vor deren Ansturm der römische Feldherr im ersten Augenblick erzitterte, entschied das Geschick der Nation Philipps II. und Alexanders des Großen. Zwar fiel sie ehrenvoll mit dem Schwerte in der Hand, aber die Entscheidung war nicht zweifelhaft, seit die Römer sich in die griechischen Händel eingemischt hatten. Das einst so waffenfrohe und waffenmächtige Volk, das unter genialer Führung in unerhörtem Siegeszuge die ganze östliche Welt sich unterworfen hatte, war dem römischen Volk in Waffen nicht gewachsen. Es war nicht einmal mehr fähig, die griechische Staatenwelt mit starker Hand zur Einheit zu zwingen, und so mußte es dem Zusammenschluß des starken Feindes mit den griechischen Mittelstaaten erliegen. Den Gründen dieses Zusammenbruchs nachzugehen, die Tragik im Geschick des edlen Volkes, das an seiner weltgeschichtlichen Aufgabe verblutete, aufzuzeigen, ist der Zweck der nachfolgenden Ausführungen, die einen Überblick über die Geschichte der Makedonen geben wollen. Bei der sich vielfach aufdrängenden Verwandtschaft der Entwicklung des makedonischen Volkes mit der Preußens wird die Zeit, die

---

1) Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1898 S. 134.

wir der Betrachtung eines geschichtlich so bedeutsamen Abschnittes alter Geschichte widmen, auch für das Verständnis der Gegenwart Früchte tragen. Auch hier wird sich die alte Wahrheit bestätigen, daß die Geschichte für jeden, der mit offenem Sinn an sie herantritt, eine Lehrmeisterin ist.[1])

Noch heute trägt das Land, in dem einst die Wohnsitze der Makedonen lagen, ihren Namen, wenn auch das griechisch-bulgarisch-türkische Völkergemisch nichts mehr mit dem alten Volke zu tun hat. Wo der Wardar, der alte Axios, nach der letzten und großartigsten Felsenenge, durch die er sich brausend und schäumend den Weg bahnt, in ein fruchtbares Hügelland eintritt, das bald in die weite Alluvialebene am Golf von Salonik übergeht, begann einst das makedonische Land vor den Eroberungen des Königs Philipp. Aber auch dieses Gebiet war nicht die Wiege des makedonischen Volkes, wie es einst ein französischer Forscher nannte.[2]) In den Gebirgstälern, die im Westen den Lauf des Wardar begleiten, von dem sie durch zum Teil unwegsame Bergrücken abgeschlossen sind, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Volk herangewachsen, um schließlich erobernd in die Fruchtebene vorzustoßen, die von den Höhen der Randgebirge aus so verlockend vor den Augen der rauhen Bergbewohner lag. Die Stadt Wodena, auf dem letzten Absatz des Gebirges wie ein Adlerhorst hoch über der Ebene gelegen, steht an der Stelle der alten makedonischen Königsstadt Aigai. Von hier aus hat aller Wahrscheinlichkeit nach das Königsgeschlecht der Argeaden die Eroberung des Küstenlandes begonnen. Die Sagen, die uns in ihrer ältesten Gestalt bei Herodot erhalten sind[3]), verknüpfen die Anfänge des makedonischen Volkes mit dieser Stadt, die auch nach der Verlegung der Residenz nach Pella als Begräbnisstätte der Könige ein heiliger Ort blieb. Diese Tatsache ist für die Bedeutung Aigais als Ausgangspunkt makedonischer Macht von größerem Gewicht als die Sagen, die bereits das Königsgeschlecht an die argivischen Temeniden anknüpfen, also nicht als ursprüngliche Volkssagen betrachtet werden können. Vielmehr verdanken sie ihre Ausbildung dem Wunsche des Königshauses, durch die Zurückführung auf eins der griechischen Heroengeschlechter die griechische Abstammung und zugleich die Ebenbürtigkeit mit den griechischen Adelsgeschlechtern zu erweisen. Dies deutet auf den in der ersten Hälfte des V. Jahrh. regierenden König Alexan-

1) Es ist merkwürdig, daß die makedonische Geschichte nur einmal im Zusammenhang behandelt worden ist: von Ludwig Flathe in seinem zweibändigen Werke (Leipzig 1832), das allerdings auch die Geschichte der hellenistischen Reiche umfaßt und sich nicht durch Tiefe der Forschung auszeichnet. Wissenschaftlich bedeutender ist das noch heute mit Nutzen heranzuziehende Buch von L. Abel, Makedonien vor König Philipp (Leipzig 1847). Seitdem sind die Makedonen nur in den Darstellungen der griechischen Geschichte gewürdigt worden, in die sie gewiß als die Vollender griechischen Schicksals hineingehören, aber es ist nicht zu bestreiten, daß ihr Wesen und ihre Bestimmung nur dann richtig erfaßt werden können, wenn sie in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden. Deshalb muß eine Geschichte des makedonischen Volkes als eine dringende Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung bezeichnet werden.

2) Delacoulonche, Mémoire sur le berceau de la puissance macédonienne, des bords d'Haliacmon à ceux de l'Axius. Paris 1858.

3) Herodot VIII 137. Vgl. darüber Abel aO. S. 91ff. K. Otfr. Müller, Über die Wohnstize, die Abstammung und die ältere Geschichte des makedonischen Volkes. Berlin 1825.

dros I., der sich auf seine Abstammung aus Argos berief[1]), um die Zulassung zu den olympischen Spielen zu erwirken. Den Anstoß dazu hat wohl der Geschlechtsname Argeaden gegeben, der auf die Herkunft aus Argos gedeutet werden konnte. Doch erscheint es mir zweifellos, daß der Name von einem Eponymen Argeas abgeleitet ist.[2]) Es kann natürlich hier nicht auf diese Dinge näher eingegangen werden.

Uns interessiert vor allem die Tatsache, daß das makedonische Königshaus auf seine griechische Nationalität schon im V. Jahrh. Wert legte. Sie beweist klar, daß bereits damals durch die griechischen Ansiedlungen an der Küste die griechische Kultur auf die Makedonen maßgebend einwirkte. Nun bedarf es gewiß keiner besonderen Erklärung, daß eine überlegene Kultur ein einfaches Volk in ihren Bannkreis zieht. Dies mußte mit Naturnotwendigkeit erfolgen, als die Makedonen nach Unterwerfung des Küstenlandes[3]) in nähere Berührung mit den griechischen Kolonien an der Küste traten, die seit 476 zu dem machtvollen staatlichen Gebilde des delisch-attischen Seebundes gehörten. Und doch ist es meines Erachtens von grundlegender Bedeutung für die geschichtliche Stellung der Makedonen und nicht zuletzt auch für das Verständnis der politischen Entwicklung des Griechentums, ob die Makedonen eine fremde Kultur angenommen oder nur die im Süden so viel reicher ausgebildete Kultur ihrer Volksgenossen sich angeeignet haben. Der Glaube an die ungriechische Abstammung der Makedonen hat dazu verführt, die griechische Geschichte mit der Schlacht bei Chaironeia abzuschließen und in der makedonischen Vorherrschaft eine fremde Zwingherrschaft zu sehen, die das edle griechische Volk seiner Freiheit beraubt und die glänzende griechische Kultur frühzeitig erstickt habe. Man lese nur die letzten Kapitel der Griechischen Geschichten etwa von Grote und Curtius oder lasse die temperamentvollen, von leidenschaftlichem Haß diktierten Ausführungen Niebuhrs[4]) über Philipp und Alexander den Großen auf sich wirken, dann wird man die Bedeutung dieser Frage verstehen. Sie ist auch heute noch nicht für alle gelöst. Doch glaube ich nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, daß sich durch sorgfältige Prüfung des gesamten für die Lösung der Frage verfügbaren Materials die Schale zugunsten des griechischen Volkstums der Makedonen senkt.[5]) Mir scheint kein Argument dagegen durchschlagend zu sein, am allerwenigsten das jüngst erst wieder von Weigand[6]) geltend gemachte, daß die Makedonen im Zeitalter des Thukydides und Demosthenes eine den Griechen barbarisch erscheinende Sprache redeten und noch zu Alexanders Zeiten einen unverständlichen Dialekt hatten. Sind denn die Holländer und Flamen etwa deshalb nicht deutschen Stammes, weil wir sie heute nicht mehr verstehen? Oder gehören der friesische

---

1) Herodot V 22.

2) Ich verweise dafür nur auf O. Hoffmann, Die Makedonen, Göttingen 1906, S. 121 ff.

3) Vgl. Thukyd. II 99. 4) Vorträge über alte Geschichte II 318 ff., 417 ff.

5) Gegen K. Otfr. Müller und Abel besonders O. Hoffmann in dem oben angeführten Werk. Dazu vgl. Hatzidakis, Zur Abstammung der alten Makedonier, Athen 1897, und K. J. Beloch, Griech. Geschichte[2] IV 1 S. 1 ff. —

6) G. Weigand, Ethnographie von Makedonien. Leipzig 1924.

Fischer und der bayerische Hirt deshalb nicht zu demselben Volke, weil sie sich ohne die deutsche Schriftsprache in ihrer Mundart nicht verständigen können?

Nach den Untersuchungen O. Hoffmanns sind die Makedonen ein am Pindos und Olymp sitzengebliebener nordgriechischer Stamm, der vom Norden Thessaliens aus sich in das illyrische Gebiet vorgeschoben hat und dann dem Lauf des Haliakmon folgend in die Ebene hinabgestiegen ist. Dies wird im allgemeinen zutreffend sein. Nur sind die von Hoffmann angeführten volkstümlichen Überlieferungen der Makedonen, die auf Thessalien als Heimat führen sollen, meines Erachtens künstliche Sagendeutungen. Aus allgemeinen Erwägungen, namentlich in bezug auf die Richtung der griechischen Wanderungen halte ich die Gebirgstäler des oberen Haliakmon (Wistritza) und des Erigon (Černa) für die Ursitze der Makedonen. Von hier aus sind sie durch die Talfurche, die im Altertum von der Via Egnatia, heute von der Eisenbahn Monastir—Salonik benutzt wird und unterhalb Aigai-Wodena endet, in die Küstenebene vorgestoßen.

Es waren abgehärtete Hirten und Bauern, wie sie noch heute die Gebirgsgegenden bevölkern, den Bewohnern des fruchtbaren Küstenlandes an Kraft und Ausdauer überlegen. So gelang es ihnen unter Führung der Argeaden, von Aigai aus die phrygisch-thrakischen Bewohner teils zu verdrängen, teils zu unterwerfen und das Land über den Axios (Wardar) hinaus bis zum Strymon in Besitz zu nehmen. So weit reichte ihr Land unter Alexandros I. zur Zeit der Perserkriege nach dem Zeugnis des Thukydides, dem einzigen aus dem Altertum, das über die älteste Geschichte Makedoniens sichere Auskunft gibt.[1]) Wie bei allen Völkern kam bei diesen Kämpfen der Adel empor: der König beschenkte seine reisigen Gefolgsmannen mit Landgütern[2]) und schuf sich so eine ausgezeichnete Reiterei, die stets seinem Rufe bereit stand. Wie eng ursprünglich diese ritterlichen Vasallen ihrem Könige verbunden waren, zeigt noch deutlich das Verhältnis zwischen Alexander dem Großen und seinen Rittern, und in frühe Zeiten zurück führte die Bezeichnung als Genossen (Hetairoi) des Königs. Es war ein Verhältnis gegenseitiger Treue, wie es auch die germanischen Gefolgsleute mit ihren Heereskönigen verband. Neben den Grundherren standen die freien Bauern, neben der Reiterei wurde im Notfall der Heerbann der Bauern und Hirten aufgeboten. So ist an der nördlichen Grenze des griechischen Siedlungsgebietes in aller Stille der Staat aufgebaut worden, dem es bestimmt war, Griechenland unter seiner Führung zu einigen und der griechischen Kultur die Welt zu öffnen. Wohl mußte den Herrschern die Absperrung von der Küste durch die griechischen Kolonien für das Aufblühen ihres Staates höchst hinderlich erscheinen, aber dadurch wurde das Volk auch vor den entnervenden Folgen bewahrt, die meist mit einem ungehinderten Einströmen der Errungenschaften einer verfeinerten Zivilisation verbunden sind. Es blieb ein kerniges, abgehärtetes, königstreues Volk, bis seine Zeit erfüllt war, und durch auswärtige Verwicklungen ungestört, konnten seine Könige die Hilfsmittel des Landes in rastloser Arbeit verstärken. Alexandros I. gewann Bergwerke am Prasias (wohl dem heutigen Doiransee) und schlug seitdem

1) Thukyd. II 99. Vgl. dazu K. Otfr. Müller und Abel in den genannten Werken und J. Beloch, Griech. Geschichte[2] I 1 S. 341. 2) Vgl. Theopomp frg. 217b Gr.-H.

Münzen im eigenen Namen und im Anschluß an den kleinasiatisch-griechischen Münzfuß; so werden die paionischen Silbermünzen allmählich von den makedonischen verdrängt.[1]) Perdikkas II. sah sich gezwungen, im Peloponnesischen Kriege Partei zu ergreifen. Seine Stellung zwischen den kriegführenden Mächten gleicht auffallend der des Großen Kurfürsten im polnisch-schwedischen Kriege: wie dieser wechselte er häufig die Partei, suchte er die Gegner gegeneinander auszuspielen, war sein Augenmerk darauf gerichtet, die Macht, die seine Küsten besetzt hielt, teils zu gewinnen, teils zu schwächen. Endgültige Erfolge waren ihm noch weniger beschieden als dem Großen Kurfürsten. Doch ließ der Druck Athens nach.

Unter ihm begannen auch die Versuche, griechische Kunst zu pflegen, Versuche, die mit großem Erfolge von seinem Nachfolger fortgesetzt wurden. Archelaos ist der erste makedonische König, der weithin in griechischen Landen Beachtung fand. Lebten doch u. a. der große Maler Zeuxis und Euripides an seinem Hofe; von ihm wurden in Dion am Fuße des Olymp prächtige Spiele gestiftet. Nach dem Zeugnis des Thukydides[2]) hat er auch für die Befestigung der Städte, Anlegung von Straßen, Verbesserung des Kriegswesens mehr getan als alle acht Könige vor ihm. Mit dem nicht mehr so zu fürchtenden Athen trat er in ein freundlicheres Verhältnis, durch das er die Seestadt Pydna zurückgewann; in die thessalischen Verhältnisse hat er eingegriffen. Wir sehen, wie die Kräfte des Staates schon zur Behauptung einer angesehenen Stellung ausreichten, wenn ein zielbewußter Herrscher die Zügel führte. Und besonders bezeichnend für die politische Einsicht des Archelaos ist die Sorge für das Heer. Wie der Große Kurfürst und Friedrich Wilhelm I. in einem zuverlässigen Heer das sicherste Unterpfand für die Macht des Staates erkannten, so auch Archelaos und sein größerer Nachfahr Philipp II. Wenn wir ein Fragment des Anaximenes[3]) auf Archelaos beziehen dürfen, so scheint er vor allem das schwer bewaffnete Fußvolk geschaffen zu haben, für das ihm der freie Bauernstand vorzügliches Material darbot. Noch zur Zeit des Perdikkas bestand das makedonische Heer fast ausschließlich aus Reiterei. Nun trat neben die Reiterei das Hoplitenheer. Um auch den Hopliten das Gefühl der engen Verbundenheit mit dem Könige, der Kameradschaft mit ihrem Kriegsherrn zu geben, wurden sie 'Genossen zu Fuß' (*πεζέταιροι*) genannt. Daß der König diese neugeschaffene Kriegsmacht auch zu verwenden wußte, wurde schon gestreift. Makedonien beanspruchte zum ersten Male den ihm bei seinen reichen Hilfsmitteln, seiner dichten Bevölkerung, seinem weiten Gebiete zukommenden Platz.

Doch noch einmal wurde diese Aufwärtsbewegung unterbrochen. Die Ermordung des Archelaos eröffnete eine lange Zeit innerer Wirren, blutiger Thronstreitigkeiten und in ihrem Gefolge demütigender Eingriffe des Auslandes. Sparta, Athen, Theben suchten abwechselnd das Nordreich wieder in ein Abhängigkeits-

1) Vgl. Head, Catalogue of Greek Coins Brit. Museum: Macedonia S. XIX, XLVIIff. Ders., Historia Numorum² (Oxford 1911) S. 218f. Über die paionische Prägung: J.-N. Svoronos, Journal International d'archéologie numismatique XIX 1918/19.

2) Thukyd. II 100. Vgl. über Archelaos Ulr. Koehler in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. d. Wiss. 1893 S. 489ff.

3) Anaximenes frg. 4 (F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker II A S. 116).

verhältnis zu bringen, und die Städte der Chalkidike, die sich 432 in Olynth einen starken Mittelpunkt geschaffen hatten, waren trotz der vorübergehenden Unterwerfung unter Spartas Oberhoheit (379) ein gefährlicher Faktor für Makedonien.

Da erstand für das Land ein Retter in Philipp II., der zunächst für seinen minderjährigen Neffen, bald aber im eigenen Namen die Regierung übernahm (359). Es besteht kein Zweifel, daß Philipp eine der größten Herrschergestalten des Altertums ist. Sagt doch schon der gleichzeitige Historiker Theopomp, der sonst seinen Charakter nicht schwarz genug malen kann, daß Europa bis dahin keinen ihm vergleichbaren Mann hervorgebracht habe.[1]) Schwer war das Erbe, das er antrat: die Völker im Norden, Osten und Westen seit Jahrzehnten an Raubzüge nach Makedonien gewöhnt, das Land selbst durch Parteiungen zerrissen, sein Ansehen bei den griechischen Staaten tief gesunken, die Machtmittel des Staates verschleudert oder durch Vernachlässigung unbrauchbar geworden. Wir können nur in kurzen Strichen ein Bild seines Wirkens zeichnen, das mit einem Schlage Makedonien zur beherrschenden Macht auf dem Balkan erhob. Die nächste Aufgabe bestand in der Befriedung der Grenzen, der Gewinnung der Küsten, der Schaffung eines zuverlässigen Heeres.[2])

Zunächst einige Worte über seine Wirksamkeit im Innern. Die Verwaltung war bereits von seinen Vorgängern seit Archelaos reorganisiert, die Verbreitung der griechischen Bildung auch während der Wirren begünstigt worden. Philipp und seine Generale waren zum Teil hochgebildete Männer, die am Umgang mit Gelehrten und Rednern Gefallen fanden und ihnen gewachsen waren, was trotz aller Feindschaft selbst Demosthenes zugeben mußte. Unter Philipp ist wohl auch der attische Dialekt zur Kanzleisprache erhoben worden; wenigstens sind alle uns urkundlich erhaltenen Erlasse Alexanders und seiner Nachfolger attisch.

Doch in erster Linie galt Philipps Arbeit seinem Heere. Die Schlagfertigkeit und Zuverlässigkeit seiner Truppen auf die höchste Stufe zu heben, schien ihm mit Recht das Grunderfordernis jeder staatlichen Machtpolitik zu sein. Da die Reiterei die nationale Waffe war und infolge der hundertjährigen Tradition Vorzügliches leistete, wie namentlich der Alexanderzug bewiesen hat, so war vor allem das schwere Fußvolk den Hoplitenheeren der Griechen ebenbürtig zu machen. Durch größere Geschlossenheit der Glieder und durch die Bewaffnung mit längeren Spießen gelang es dem Könige, der makedonischen Phalanx größere Wucht im Angriff zu geben. Daneben vernachlässigte er auch die leichte Infanterie nicht, deren Wert und Verwendbarkeit auch gegen Hoplitenheere seit dem Athener Iphikrates anerkannt war. Der größte Fortschritt aber, den das makedonische Heer dem großen Kriegsfürsten verdankte, lag in der Taktik der verbundenen Waffen. Während bisher die schwerbewaffnete Infanterie allein die Entscheidung gegeben hatte und die anderen Waffengattungen nur zu ihrer Unterstützung gedient hatten, tritt seit Philipp die Reiterei gleichberechtigt neben die Phalanx, ja sie wird schon in den Schlachten Philipps, dann in noch höherem Maße unter Alexander und

1) Theopomp, frg. 26 Gr.-H. (bei Polyb. VIII 9, 1—2).

2) Neben dem Werk von A. Schaefer, Demosthenes und seine Zeit[2] (Leipzig 1885/7) vgl. vor allem J. Beloch, Griech. Geschichte[2] III 1 S. 474ff.

den Diadochen zur Hauptwaffe, mit der meist der entscheidende Stoß geführt wird. Stets aber wirken Reiterei und Fußvolk zusammen, und auch die Leichtbewaffneten, die überall eingesetzt werden konnten, gewinnen für die Durchführung der militärischen Operationen erhöhte Bedeutung, wie besonders die Hypaspisten Alexanders zeigen. So wird das Heer in allen seinen Waffengattungen — für die Belagerung von Festungen schafft sich Philipp auch eine schwere Artillerie — eine Einheit, ein furchtbares Instrument, das in der Hand genialer Feldherren sich allen zeitgenössischen Heeren überlegen zeigte und noch den Römern Schrecken einflößte. Und dieses Heer war ein Volksheer, das von nationalem Stolz erfüllt war und mit unvergleichlicher Treue an seinem königlichen Kriegsherrn hing, ein Volksheer, dessen Korpsgeist noch durch die landschaftliche Aushebung verstärkt wurde, da in der Schlacht und auf dem Marsche Freunde und Nachbarn das gleiche Schicksal miteinander teilten. Der Adel aber bot das Material zu einem vorzüglichen Offizierkorps; er lernte seine Kraft und seinen Ehrgeiz in den Dienst des Königs stellen, statt wie bisher in Fehden und Bürgerkriegen seine besten Kräfte zu vergeuden. Die makedonischen Gebirgsländer (Obermakedonien), die bis auf Philipp eine gewisse Selbständigkeit bewahrt hatten und unter eigenen Fürsten teilweise dem nationalen Königtum feindlich gegenübergetreten waren, wurden nach ihrer Unterwerfung durch den Dienst im Volksheer fest an das Kernland angeschlossen, und auch die Bewohner der Chalkidike durften ihre Kontingente gleichberechtigt neben die nationalen makedonischen stellen. Die Fürstenfamilien des Oberlandes aber haben Philipp und Alexander eine Reihe der tüchtigsten Generale geliefert.[1])

Doch ein solches Volksheer schaffen heißt noch nicht ein im Kriege brauchbares Instrument herstellen. Dazu bedarf es der Erprobung in ernsten Kämpfen, durch die erst ein Heer zu einer Einheit zusammengeschweißt und mit Selbstgefühl und Siegeszuversicht erfüllt wird. Da war es für Makedoniens Zukunft von großer Bedeutung, daß Philipp nicht nur ein glänzender Organisator und genialer Diplomat, sondern auch ein vorzüglicher Feldherr war, dessen Führung sich das neugeschaffene Heer bald willig fügte. Damals mußte der Feldherr aber auch fähig sein, alle Strapazen eines Feldzuges mit seinen Soldaten zu teilen, und er mußte in todesverachtender Tapferkeit mit ihnen wetteifern können. Beides verstand Philipp; rücksichtslos hat er sein Leben aufs Spiel gesetzt, wenn es nötig schien, und auf den schwierigen Zügen in den Gebirgsländern der Balkanhalbinsel hat er seine körperliche Ausdauer genügend bewiesen. Mit Recht ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß Philipp es für notwendig gehalten hat, durch seine Todesverachtung die Anhänglichkeit seines Heeres zu gewinnen und König und Volk unzertrennlich zusammenzufügen.[2])

1) Über das makedonische Heer sind neben H. Delbrücks Geschichte der Kriegskunst I[3] und Hans Droysens Untersuchungen über Alex. d. Gr. Kriegführung und Heerwesen (Freiburg 1885) vor allem H. Berve, Das Alexanderreich (München 1926) I S. 103ff. und J. Beloch, Griech. Geschichte[2] III 2 S. 322ff. zu vergleichen.

2) Ed. Meyer, Kleine Schriften II (Halle 1924) S. 111f. Vgl. dort auch S. 103ff. die antiken Zeugnisse über die Verwundungen des Königs.

An der Spitze seines Volksheeres, das er ohne Gefahr für seine Einheitlichkeit durch Söldner verstärken konnte, hat er seine Waffen im Norden bis an den Balkan, im Osten bis zum Hellespont, im Westen bis zu den dessaretischen Seen (Ochrida- und Presbasee) getragen, hat er Thessalien durch Personalunion dauernd mit Makedonien verbunden und dadurch die vorzügliche thessalische Ritterschaft seiner Reiterei angegliedert, hat er schließlich in die völlig zerfahrenen Verhältnisse Griechenlands eingegriffen und durch die Schlacht bei Chaironeia (338) Griechenland unter seiner Führung geeinigt. Von den griechischen Staaten besaß seit der Besiegung Spartas durch Epaminondas (Leuktra 371), seit dem Zusammenbruch der thebanischen Macht (362) und seit der Auflösung des zweiten athenischen Seebundes (355) keiner mehr die Kraft zur Hegemonie. Das Ergebnis der griechischen Entwicklung schien eine hoffnungslose nationale Zerrissenheit zu sein. Dazu kamen heftige Parteikämpfe im Innern der Stadtstaaten, deren politisches Prinzip der vollen Gleichheit aller Bürger fast überall zur Herrschaft der Masse geführt hatte. Kein Wunder, daß einsichtsvolle und patriotische Männer wie der Athener Isokrates in der Herrschaft eines über den Parteien stehenden Mannes die einzige Rettung aus dem inneren und äußeren Elend erblickten. Isokrates hat früh in Philipp den Retter gesehen und ihn auf seine Aufgabe, Griechenland zu einen und den Kampf mit dem Erbfeinde aufzunehmen, hingewiesen.[1]) Nach der Schlacht bei Chaironeia wurde nun endlich der hellenische Bund geschlossen, der außer den Spartanern alle griechischen Staaten unter der Hegemonie des Makedonenkönigs zusammenschloß und zum ersten Mal auch gewisse Grundsätze für den Verkehr der Bundesstaaten untereinander aufstellte.[2])

Der nördlichste Zweig des hellenischen Volkes, solange als barbarisch verachtet und von den griechischen Politikern gering geschätzt, hatte unter genialer Führung die nationale Einigung vollbracht. Um diese Tat in ihrer Bedeutung richtig zu würdigen, darf man sich nicht auf den Standpunkt des Demosthenes stellen und mit ihm über den Verlust der griechischen Freiheit und die makedonische Zwingherrschaft ein Klagelied anstimmen. Es mag wohl richtig sein, daß die Mehrzahl der Griechen so dachte, obwohl Männer wie Isokrates, Aischines, Demades, Phokion anderer Meinung waren und doch nicht alle als erkaufte Parteigänger Philipps bezeichnet werden können. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß mit dem Siege bei Chaironeia wirklich die griechische Geschichte ein Ende genommen habe. Man braucht nur an die Gefühle der Staatsmänner und breiten Massen in Süddeutschland vor der Reichsgründung zu denken, wie sie auch aus einem bequemen und rein egoistischen Partikularismus heraus die Hegemonie Preußens bekämpften und in einem Deutschen Reiche unter der Führung der militärisch ihnen weit überlegenen nördlichen Großmacht das Ende ihrer Freiheit erkennen zu müssen glaubten. Wie sie sich dann später im neuen Reiche doch recht wohl fühlten und auch in den Stürmen des Weltkrieges und den Drangsalen der Nachkriegszeit nie an eine Loslösung vom Reiche dachten, so ist es doch sehr wohl

1) Isokrates' Philippus und die beiden Briefe ad Philippum (epist. II, III).

2) Vgl. J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus I² S. 268ff. 526ff. J. Beloch, Griech. Geschichte² III 1 S. 575ff. Ulr. Wilcken, Sitzungsber. d. Münchener Akad. d. Wiss. 1919.

denkbar, daß auch bei längerem Bestehen der Verbindung eines Makedonien in den philippischen Grenzen mit Griechenland ein festes Zusammengehörigkeitsbewußtsein im hellenischen Volke erwachsen wäre. Jetzt betrachtet man unwillkürlich die Schöpfung Philipps unter dem Eindruck der Ereignisse nach dem Tode Alexanders.

Es erscheint aber doch recht zweifelhaft, ob Philipp von den griechischen Staaten auch als Gottkönig unbedingten Gehorsam verlangt hätte wie sein großer Sohn und ob er überhaupt die Aufrichtung eines Weltreiches erstrebt hätte. Nach den Untersuchungen von Jul. Kaerst und vor allem Ulr. Wilcken (s. S. 530, 2) ist ja daran kein Zweifel, daß auf dem Bundestag zu Korinth ein panhellenischer Kriegszug gegen Persien beschlossen worden ist, übrigens ein Beweis dafür, daß doch weite Kreise des griechischen Volkes von denselben Gedanken erfüllt waren wie Isokrates und der makedonischen Hegemonie nicht nur mit Gefühlen der Abneigung gegenüberstanden. Dieser Beschluß läßt aber so viele Möglichkeiten seiner Ausführung offen, daß aus ihm allein nicht auf eine Entwicklung geschlossen werden darf, wie sie sich später unter Alexanders Führung gestaltet hat. Vielmehr kann mit größerem Recht unter Berufung auf die Haltung Parmenions nach der Schlacht bei Issos angenommen werden, daß Philipp sich mit der Eroberung der Küstenländer des östlichen Mittelmeers begnügt hätte.[1]) Ihm fehlte doch offenbar der dämonische Drang nach ungeheuren Taten, wie er Alexander beseelte, die geniale Sicherheit, die den großen Sohn sich das Höchste, die Herrschaft über die Oikumene, zum Ziele setzen ließ. Die Politik Philipps wird von einem nüchternen Wirklichkeitssinn diktiert, der ihn vorsichtig vor jeder neuen Unternehmung den Boden untersuchen ließ, den er betreten wollte. So berechtigt nichts zu der Annahme, daß Philipp den Rachezug gegen Persien dazu benutzt hätte, sich selbst zum Großkönig von Asien zu machen.

Andererseits dürfen wir auch nicht behaupten, daß Philipp den Gedanken eines panhellenischen Rachezuges *nur* als Vorspann für seine eigene Politik benutzt habe, ohne an seine Durchführung ernstlich zu denken. Die Unterstützung der Bestrebungen des Demosthenes durch den Großkönig[2]), die Gegnerschaft der persischen Satrapen bei seinen Unternehmungen gegen Perinth und Byzanz, die beherrschende Stellung der persischen Flotte im östlichen Teil der Ägäis mußten ihn zu der Erkenntnis bringen, daß die Herrschaft über die Balkanhalbinsel ohne den Besitz der kleinasiatischen Küste nie gesichert sein würde. Der ganze Verlauf der griechischen Entwicklung hatte beide Küsten unlösbar zusammengeschweißt, und auch abgesehen davon ist die Ägäis ein Binnenmeer, das seine Küsten viel mehr verbindet als trennt. Es war daher ein Gebot staatsmännischer Überlegung, wenigstens den Westsaum Kleinasiens mit den zahlreichen griechischen Siedlungen den Persern zu entreißen. Und meiner Überzeugung nach hätte ihn die Eroberung der Küste weitergeführt. Die Abschnürung der Handelsstädte vom Hinterland zur Zeit des attischen Reiches hatte ihre Entwicklung stark beein-

1) Arrian, Anab. II 25. Vgl. J. Kaerst, Gesch. d. Hellenismus I[2] S. 376ff.

2) Vgl. z. B. U. Kahrstedt, Forschungen zur Geschichte des ausgehenden 5. u. des 4. Jahrh. (Berlin 1910), der allerdings viel zu weit geht.

trächtigt, und so wäre Philipp durch den Zwang der Ereignisse zu einem Vordringen auf das Hochland gedrängt worden. Die Tatsache weiter, daß die Beherrschung des östlichen Mittelmeerbeckens mit Hilfe der phönikischen Schiffe zu einer ständigen Beunruhigung seines Reiches führen mußte, hätte doch wohl über kurz oder lang den griechischen König gezwungen, den Versuch der Abdrängung der Perser von der Küste zu unternehmen. Ich will mich nicht weiter in Mutmaßungen ergehen, die ja in der Geschichte stets etwas Mißliches haben, möchte aber doch darauf hinweisen, daß die östliche Mittelmeerwelt schon im zweiten Jahrtausend eine kulturelle Einheit bildete und daß die hellenistische Geschichte von neuem den Beweis für die Zusammengehörigkeit der Küstenländer des Ostbeckens erbracht hat. Mit Recht hat es daher Ed. Meyer ausgesprochen, daß aus einer Zusammenfassung dieser Gebiete mit Makedonien und Griechenland wohl ein einheitliches Reich auf der Basis der griechischen Kultur hätte erwachsen können, das sich als dauernd lebensfähig behaupten mochte.[1])

Diese Entwicklung wurde durch den Dolchstoß, der im Jahre 336 den makedonischen König in der alten Königsstadt Aigai traf, jäh unterbrochen. In diesem Ereignis kann man die Peripetie in der Tragödie des makedonischen Volkes sehen. In Alexander dem Großen trat ein Herrscher an die Spitze des Volkes, der wohl genug Makedone war, um Adel und Volksheer unauflöslich an sich zu ketten, der aber doch in seinem Volke nur das Werkzeug sah, um seine weltumspannenden Pläne durchzuführen. Indem er sein Heer von Erfolg zu Erfolg, von Land zu Land mit sich fortriß, hat er es schließlich ganz der Heimat entfremdet und so wertvollste Kräfte nationalmakedonischen Aufgaben entzogen. Die Opposition im makedonischen Offizierkorps, die in den Katastrophen des Philotas, Parmenion, Kleitos auch für uns in Erscheinung tritt und wohl tiefer hinabreichte, ist letzten Endes auf das Gefühl zurückzuführen, daß das makedonische Heer zur Erreichung von Zielen benutzt wurde, die dem Volkstum verhängnisvoll werden mußten. Wenn diese Auflehnung auf so kleine Kreise beschränkt blieb und offenbar im Heere gar keinen Widerhall fand, so ist diese Erscheinung auf den unwiderstehlichen Zauber der genialen Persönlichkeit Alexanders zurückzuführen. Auch die Abneigung der makedonischen Offiziere, sich den persischen Hofsitten zu fügen, entspringt der dunklen Ahnung, daß das makedonische Volkstum seines wertvollsten Besitztumes, des Volkskönigtums, beraubt werden könnte. Alexander aber, Makedone der Abstammung nach und ebenso ganz von der Universalität der griechischen Kultur erfüllt, fühlte sich dazu berufen, dieser Kultur die Welt zu unterwerfen. Er mußte daher in jedem Widerstand gegen seine Pläne eine Auflehnung gegen seine Sendung erblicken, und so hat er sich berechtigt geglaubt, mit rücksichtsloser Härte durchzugreifen.[2]) So verstummte denn auch jeder Widerspruch; die Weigerung seines Heeres, ihm über den Hyphasis hinaus zu folgen, ist nicht auf gegensätzliche Einstellung, sondern auf physische Erschöpfung zurückzuführen. Wenn man bedenkt, daß die große Mehrzahl seiner Soldaten

1) Ed. Meyer, Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien (Berlin 1925) S. 9.

2) Vgl. Kaerst, Gesch. d. Hellenismus I[2] S. 440ff. Mein Buch: Alexander der Große und die Diadochen (Leipzig 1925) S. 64ff., 91ff.

bereits seit acht Jahren unter seiner Führung Ungeheures in Überwindung von Strapazen geleistet, nicht wenige jedenfalls schon zu Lebzeiten Philipps unter den Waffen gestanden hatten, so wird man das Versagen des Heeres verstehen. Nach den Schilderungen der Überlieferung ist Alexander auch gerade während der tropischen Regenzeit im Pendschab gewesen, wodurch natürlich die Anforderungen an die Soldaten noch erheblich gesteigert wurden.[1])

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die Gewinnung der Weltherrschaft für den abgöttisch verehrten Heerkönig die Kraft des makedonischen Volkstums aufs äußerste erschöpft hat. Dem Könige selbst war es vollständig klar, daß er sein Weltreich nicht allein auf eine makedonische Basis stellen konnte. Und ohne Zögern hat er die iranischen Völker zur Teilnahme an der Herrschaft herangezogen. Ihm stand eben das Ziel, die Schöpfung einer Weltkultur, höher als die Zukunft seines eigenen Volkes. Mit der Weltherrschaft war die Vorzugsstellung seines Volkes unvereinbar. Es handelte sich für ihn nicht um den Ruhm und die Macht der Makedonen, sondern um die Aufrichtung eines Reiches, in dem alle Untertanen rechtlich gleichgestellt waren und in ihm ihren Herrscher verehrten. Hätte er in einer langen Regierung seinem Reiche Bestand und Festigkeit verleihen können, so wären Makedonen, Griechen und Iranier allmählich auf das Niveau der übrigen Völker herabgedrängt worden. Ihre Aufgabe bestand lediglich darin, den Asiaten die griechische Kultur zu bringen und sie zu sich hinaufzuziehen. Die Makedonen im besonderen sollten als militärische Lehrmeister dienen. So ließ er bereits vor seinem Aufbruch nach Baktrien junge Iranier ausheben, und nach seiner Rückkehr aus Indien stellte er dann die in makedonischer Weise Bewaffneten und Ausgebildeten in sein Heer ein. Nach dem ergebnislosen Aufruhr in Opis war die nationale Widerstandskraft der makedonischen Veteranen ihrem König gegenüber gebrochen. Kurz vor seinem Tode konnte Alexander daher ganz planmäßig sein Heer mit asiatischen Soldaten auffüllen, so daß die Makedonen nur noch das Gerüst des Heeres darstellten.[2]) Aus allen diesen Maßnahmen geht ganz klar hervor, daß der König weit davon entfernt war, nationale Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Man muß seine Größe als Feldherr und Staatsmann, seine einzigartige Bedeutung als Bahnbrecher einer neuen Zeit rückhaltlos anerkennen, vom Standpunkt seines Volkes aus ist seine Wirksamkeit verhängnisvoll gewesen.

Mochten seine Marschälle zu seinen Lebzeiten seinen Wünschen sich gefügt haben, nach seinem Tode haben sie alle mit seiner Verschmelzungspolitik gebrochen. Ob keiner die Kraft in sich fühlte, die einem höchsten Ideal dienende Politik ihres großen Königs fortzusetzen, ob alle zu sehr Makedonen waren, um diese Selbstaufopferung zu fördern, wer möchte es entscheiden? Spurlos verschwindet die Neuordnung des Heeres; wir wissen nichts von dem Schicksal seiner fremden Bestandteile. Über die Nachfolge verhandeln nur Ritterschaft und Phalanx. Wohl versuchten einige, wie Perdikkas und Antigonos, das Reich in seinem ganzen Umfange zu behaupten, auch von ihnen wird nichts berichtet, was auf eine Fortsetzung der inneren Politik Alexanders schließen ließe. So mächtig flammte der make-

---

1) Diodor XVII 94. 2) Arrian, Anab. VII 23, 3—4.

donische Nationalstolz auf, daß ein Grieche wie Eumenes sich nur durch äußerste Klugheit halten konnte und schließlich doch der Treulosigkeit seiner makedonischen Soldaten zum Opfer fiel, die ihren griechischen Feldherrn nicht für voll nahmen. Bewußt wird jede Gleichstellung mit anderen Völkern abgelehnt: der Makedone fühlte sich als Sieger und Herr. Neben dem Bewußtsein, unvergleichliche Leistungen vollbracht zu haben, mochte dabei auch die Erkenntnis eine gewichtige Rolle gespielt haben, daß alle asiatischen Völker, auch die iranischen, entartet waren und sich an gesunder Kraft mit den Makedonen nicht messen konnten. Und wenn fast alle Diadochen, insbesondere die Seleukiden, die Gründung von Städten planmäßig betrieben haben, so konnte neuerdings behauptet werden, die Seleukiden hätten nicht hellenisiert, sondern makedonisiert.[1]) Demgegenüber ist natürlich darauf hinzuweisen, daß auch die makedonischen Veteranen doch Verbreiter *griechischer* Kultur waren; der Ruhmestitel der Seleukiden, am meisten für die Hellenisierung des Ostens getan zu haben, bleibt also bestehen. Aber richtig ist die Unterstreichung der makedonischen Gesinnung auch dieses Fürstenhauses, die auch in den makedonischen Namen der neuen Siedlungen namentlich in Nordsyrien in Erscheinung tritt. Und wie echt makedonisch ist auch die innere Politik des ersten Ptolemaios, des klugen Begründers des ägyptischen Staates![2]) In Alexandreia wie sonst im Lande nahmen die Makedonen die erste Stelle ein, und noch nach dem siegreichen Vordringen des ägyptischen Elementes stand die Rangklasse der Makedonen an erster Stelle.[3])

Weshalb hat diese kräftige nationale Reaktion nicht den Rückgang des makedonischen Volkes aufhalten können? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer zu finden. Erscheinen doch schon als Folge der Reichsgründung Alexanders Makedonen in allen Teilen seines weiten Reiches. Als es auseinanderbrach, mußte gerade die nationalmakedonische Politik der Teilherrscher dazu führen, die Zahl der Makedonen in Vorderasien und Ägypten möglichst zu vermehren. Je größer die Zahl der Volksgenossen war, desto sicherer mußten sich die makedonischen Könige fühlen, und desto selbstbewußter konnten sie der einheimischen Bevölkerung gegenüber auftreten. Wie die Griechen in Massen in den Orient strömten, um an den Höfen in der Verwaltung des Reiches und der Provinzen ein Unterkommen zu finden, so sind gewiß nicht nur die meisten Makedonen, die in Asien unter Waffen standen, dort geblieben, sondern auch so mancher tüchtige Mann wird die Heimat verlassen haben. Boten sich ihm doch draußen an den glänzenden Höfen, im Heeresdienst der seinem Volkstum entsprossenen Fürsten weit glänzendere Aussichten als daheim in den engen Verhältnissen Makedoniens. Jeder brauchbare Offizier und Soldat konnte eines freundlichen Empfanges sicher sein. So setzte eine Abwanderung aus Makedonien in die neu erschlossenen Gebiete des Ostens ein, deren Umfang wir schwer feststellen können, die wir uns aber als recht

---

1) E. Kornemann in 'Vergangenheit u. Gegenwart' XVI S. 333ff. gegen Ed. Meyer aO. Vgl. meine Bemerkungen Hist. Zeitschr. 136 S. 177.

2) V. Ehrenberg, Alexander u. Ägypten (1926) S. 54ff.

3) Fr. Heichelheim, Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich. Klio, 18. Beiheft. Leipzig 1925.

bedeutend vorstellen müssen. Rechnen wir die für die Volkszahl der Heimat schon beträchtliche Menge waffenfähiger Männer hinzu, die Alexander teils mit nach Asien hinübergenommen, teils später nachgezogen hatte, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Eroberung Asiens das Stammland in einem sehr bedenklichen Maße gerade der tüchtigsten Kräfte beraubt haben muß. Diese Entvölkerung war nun deshalb besonders bedenklich, weil sie schwer durch den Nachwuchs der jungen Generation wieder ausgeglichen werden konnte. Wohl befanden sich in Alexanders Heer viele Familienväter und junge Ehemänner, deren Söhne in der Heimat an ihre Stelle treten konnten.[1]) Je größer aber die Verluste wurden, die der bis nach Zentralasien und Indien ausgedehnte Kriegszug kostete, desto stärker war die Anforderung an die Heimat[2]), und dieser Anforderung konnte nur durch den Rückgriff auf die eben herangewachsene männliche Jugend genügt werden, die noch nicht für Nachwuchs gesorgt haben konnte.

Trotzdem hätte das Stammland diese schweren Verluste vielleicht ausgeglichen, da bei kräftigen Völkern nach großen Heimsuchungen eine starke Vermehrung der Kinderzahl einzutreten pflegt, wenn es sich einer ruhigen Entwicklung hätte erfreuen können. Aber gerade Makedonien ist nach dem Tode Alexanders nicht zur Ruhe gekommen. Verhältnismäßig friedlich verlief die Regierung Kassanders, der auch durch Gründung der beiden Hafenstädte Kassandreia und Thessalonike, des heutigen Salonik, sich große Verdienste erworben hat. Aber nach seinem Tode (298) machten sich seine Söhne die Krone gegenseitig streitig und riefen auswärtige Hilfe herbei. Nach längeren Kämpfen behauptete Demetrios Poliorketes das Feld, doch nur für sieben Jahre (294—287). Dem gemeinsamen Angriff des Lysimachos und Pyrrhos war er nicht gewachsen, und schließlich mußte auch Pyrrhos dem Lysimachos weichen (284). Dessen Herrschaft beendete die Schlacht bei Kurupedion (281), und gleich darauf wurde der Sieger Seleukos I. in Makedonien von Ptolemaios Keraunos ermordet.[3]) So traf der Ansturm der Kelten ein durch fortwährende Kämpfe geschwächtes Land, und mehrere Jahre haben diese Horden in Makedonien gehaust und jedenfalls schlimmere Verwüstungen angerichtet als alle Kämpfe vorher. Erst der Sieg des Antigonos Gonatas bei Lysimacheia (277) befreite das Land von den Kelten und gab dem tüchtigen Herrscher die Möglichkeit, sich in Makedonien festzusetzen und die Dynastie zu begründen, die dann bis zur Eroberung durch die Römer sich gehalten hat. Dazu trug neben der besonnenen und energischen Art des neuen Königs vor allem die lange Regierungsdauer bei, die ihm beschieden war (bis 239). Endlich konnte Makedonien sich von den Nachwirkungen der glänzendsten Zeit seiner Geschichte erholen. Denn der Angriff des aus Italien zurückgekehrten Pyrrhos, der zunächst von Erfolg gekrönt war, brach mit seinem Tode zusammen (272).

Die Behauptung Belochs[4]), daß Makedonien schon Ende des IV. Jahrh.

---

1) Arrian, Anab. I 24.

2) Über die Nachschübe vgl. J. Beloch, Griech. Geschichte[2] III 2 S. 331, 335ff.

3) Über die Geschichte Makedoniens seit 323 vgl. B. Niese, Gesch. der makedon. u. griech. Staaten I (1893); J. Kaerst aO.; J. Beloch, Griech. Gesch.[2] IV 1; W. W. Tarn, Antigonos Gonatas (Oxford 1913).

4) J. Beloch, Griech. Geschichte[2] IV 1 S. 272f.



mächtig emporblühte und die Lücken durch den jungen Nachwuchs bald wieder geschlossen wurden, kann ich deshalb nicht für richtig halten. Im Gegenteil konnte Makedonien erst seit der Herrschaft der Antigoniden allmählich wieder zu Kräften kommen. Die umsichtige Regierung der Herrscher, namentlich des Antigonos Gonatas, Antigonos Doson und Philipps V., suchte durch Sicherung der Grenzen[1]), Anlage von Straßen, Begünstigung des Handels, der jetzt erst nach dem Gewinn des Küstengebietes aufblühen konnte, den Wohlstand zu heben. Aber die Behauptung der Großmachtstellung, die Philipp II. dem Lande gewonnen hatte, vor allem die Hegemonie von Griechenland, zwang zur Aufbietung aller militärischen Kräfte. Denn in Griechenland vollzog sich damals eine bemerkenswerte Veränderung in der politischen Lage. Während Athen und Theben ziemlich machtlos waren, gelang es den Aetolern, ihren Bund zeitweise über ganz Griechenland und einen Teil des Nordens auszudehnen, ja sogar nach dem Peloponnes überzugreifen. Und hier bildete sich um die Städte der Landschaft Achaia der achäische Bund, der durch die geschickte Diplomatie des Aratos bald einen großen Teil der Halbinsel gewann. Diesen beiden Mächten gegenüber hatten die makedonischen Könige eine schwere Stellung. Zwar gelang es ihnen, den größten Teil ihrer unmittelbaren Besitzungen, zu denen seit dem Chremonideischen Kriege in den 60er Jahren auch Athen gehörte, zu behaupten, aber dazu mußten sie ständig gerüstet sein, und die Waffen ruhten nie auf längere Zeit. Auch der Anschluß des Achäischen Bundes, der durch die Reformbewegung des Königs Kleomenes III. von Sparta den Makedonen in die Arme getrieben wurde, und der glänzende Sieg des Antigonos Doson über den spartanischen König bei Sellasia (221) stellte nur auf kurze Zeit ein unbedingtes Übergewicht Makedoniens her. Schon des Antigonos Nachfolger Philipp V. geriet mit den Achäern wieder in Streitigkeiten, und als Philipp im zweiten Punischen Kriege mit Hannibal in Bündnis trat, fanden die Römer in Griechenland reichlich Bundesgenossen gegen Makedonien. Auch im zweiten und dritten Makedonischen Kriege wiederholte sich dasselbe Schauspiel: die griechischen Mittelstaaten ließen sich vor den römischen Wagen spannen, ohne zu ahnen, daß sie nach der Besiegung Makedoniens schutzlos dem fremden Volke preisgegeben sein würden. Und noch eine zweite Beobachtung drängt sich auf: hätten die hellenistischen Staaten zusammengehalten und rechtzeitig gemerkt, daß Rom ihrer aller Existenz bedrohte, so wäre diesen jedenfalls die Beute nicht so leicht in den Schoß gefallen. Aber auch hier erleben wir dasselbe Schauspiel trauriger Verblendung und kleinlicher Schadenfreude über die Niederlage des stammverwandten Herrschers.[2])

In dieser Haltung der Griechen ihrer natürlichen Schutzmacht gegenüber und der makedonischen Großmächte zueinander sehe ich das erregende Moment, das zur Katastrophe führen mußte. Wohl war von irgendeinem kulturellen Unterschied zwischen Hellenen und Makedonen nicht mehr die Rede. Aber die Abneigung der Griechen gegen jede Art von Unterordnung war in alter Stärke ge-

1) Phila am Ausgang des Tempetals: Steph. Byz. s. v.; Antigoneia am Wardar: Plin. N. h. V 34, Tabula Peutingeriana; Perseïs an der Černa: Liv. XXXIX 53.

2) Vgl. Frdr. Münzer, Die politische Vernichtung des Griechentums (Das Erbe der Alten II. Reihe, 9. Heft). Leipzig 1925.

blieben. Zu lange hatten die griechischen Stadtstaaten sich ihrer Autonomie erfreut, als daß sie freiwillig bereit gewesen wären, die Oberherrschaft des makedonischen Königs anzuerkennen. Wie Demosthenes erblickten alle griechischen Staatsmänner in der Aufrechterhaltung der vollen Unabhängigkeit ihrer Staaten das Ziel ihrer Politik. Um es zu erreichen, war ihnen jedes Mittel recht, scheuten sie auch vor dem Bündnis mit dem fremden Staate gegen dies stammverwandte Nordvolk nicht zurück. Wie hypnotisiert starrten sie alle auf das Palladium ihrer Freiheit, halfen sie die einzige Macht vernichten, die sie vor fremder Zwingherrschaft bewahren konnte. Auch als nach dem römischen Siege bei Kynoskephalai (197) die makedonische Macht ausgeschaltet war, haben die einzelnen Städte und Bünde sich nicht entblödet, immer wieder die fremde Macht als Schiedsrichterin in ihren lächerlichen Streitigkeiten anzurufen. Die Verbindung zwischen Makedonien und Griechenland, wie sie Philipp geschaffen und Alexander erneuert hatte, hatte eben zu kurze Zeit gewährt, um ein gesamthellenisches Staatsbewußtsein hervorzurufen.

So werden wir immer wieder auf die Zeit makedonischer Weltgeltung zurückgeführt, wenn wir nach den Gründen für das tragische Schicksal des tapferen und offenbar hochbegabten Volkes forschen. Zu schwindelnder Höhe hatte sein größter König es emporgeführt, die Welt schien wehrlos ihm zu Füßen zu liegen, eine glänzende Zukunft ihm zu winken. Aber zu groß waren die Anforderungen, die der Genius an sein Volk stellte, zu rücksichtslos schaltete er mit dessen Kräften, und so ist Makedonien und mit ihm Griechenland, das seit Philipp auf Gedeih und Verderb mit jenem verbunden war, an den Folgen des großartigsten Siegeszuges aller Zeiten, der die griechische Kultur zur Weltkultur erhoben hat, verblutet.

Wenn es gestattet ist, am Schluß dieser Ausführungen noch einmal den schwanken Boden historischer Vermutung zu betreten, so möchte ich sagen:

Das Schicksal des makedonischen Volkes wäre allem Anschein nach ein sehr viel günstigeres geworden, wenn es Philipp vergönnt gewesen wäre, sein Reich etwa mit Einschluß von Kleinasien und Syrien zu konsolidieren: dieses makedonische Reich konnte sich selbst im Kampfe mit Rom behaupten. Und zum zweiten Mal hätte sich die Katastrophe vermeiden lassen, wenn die auf dem Boden des Alexanderreiches erwachsenen makedonischen Großstaaten sich mit den Mittelstaaten Griechenlands und Kleinasiens zu einem Bundesstaat oder festen Staatenbund zusammengeschlossen hätten. Doch Philipp wurde zu früh dahingerafft, und sein gewaltiger Sohn strebte nach der Weltherrschaft. Nach Alexanders Tode aber hatten die Teilreiche und die Staaten des Mutterlandes nichts Wichtigeres zu tun, als sich gegenseitig bis auf das Blut zu bekämpfen und dabei die Hilfe des fremden Volkes nicht zu verschmähen, bis endlich die Römer im ganzen vorderen Orient die Erbschaft des großen Alexander antreten konnten. Das makedonisch-griechische Volk aber mußte die kurze Zeit des Glanzes und seine unausrottbare Uneinigkeit mit dem Verlust der politischen Selbständigkeit büßen. Ein Volk aber, das unter fremde Herrschaft fällt, geht über kurz oder lang auch sittlich und kulturell zugrunde. So verschwand dieses stolzeste, so selbstbewußte Volk spurlos aus der Geschichte, und nur mit dem Namen seines größten Sohnes verbunden lebt es in der Erinnerung fort.

---

# RENAISSANCE UND REFORMATION

Von Wilhelm Schubart[1])

Um die Mitte des XIII. Jahrhunderts erlag das kaiserliche Haus der Staufer nach hundert Jahren leidenschaftlichen Kampfes seinem gewaltigen Gegner, der weltumfassenden Kirche. Seit Gregor VII. war es sichtbar geworden, daß nur einer die Christenheit beherrschen konnte, der Nachfolger der Cäsaren oder der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus; jetzt fiel die Entscheidung, und der Knecht der Knechte Gottes blieb Sieger. Freilich nur einen Augenblick, denn aus dem ungeheuren Ringen stieg nicht eine höhere Ordnung der Dinge auf, sondern das Chaos verschlang auf Jahrzehnte die beiden Mächte und alles, was ihnen zugehörte. Als fünfzig Jahre später Bonifatius VIII. schroffer und stolzer als irgendeiner seiner größeren Vorgänger das schrankenlose Herrenrecht des Papstes über Länder und Menschen, Kaiser und Könige behauptete, scheiterte er an dem festen Gefüge und dem bewußten Willen Frankreichs und Englands, die doch geringere Gegner waren als einst die Weltmacht des Staufers Friedrichs II.; wie so oft im Verlaufe der Geschichte überspannte sich auch hier der Anspruch ins Unmögliche erst dann, als sein Träger den Höhepunkt der wirklichen Macht schon überschritten hatte.

Mit Deutschlands beherrschender Stellung in der Christenheit war es vorbei; die Westmächte sammelten auf engerem Gebiete sicher geordnete und klug geführte Kräfte, die bereits damals das zerfallende Gewirr deutscher Länder überwältigt hätten, wären sie nicht gegeneinander zum Kampfe auf Leben und Tod angetreten, der sie anderthalb Jahrhunderte daran hinderte, sich als führende Großmächte Europas durchzusetzen. Innerlich dazu heranzuwachsen gelang ihnen trotzdem. Aber mit dem Sturze der Staufer und dem Falle Deutschlands brach noch ein Größeres zusammen: das mehr als tausendjährige Römische Reich und sein Gedanke, die Einheit der gebildeten Welt, die seit Konstantin und Justinian zur Einheit der christlichen Welt geworden war. Das Reich Gottes auf Erden unter der Hut des Papstes und des Kaisers, die von Gott selbst gefügte Harmonie der geistlichen und der weltlichen Gewalt, der Kern und Inhalt mittelalterlicher Weltanschauung löste sich auf; kein Wunder, daß auch die triumphierende Kirche an ihrem scheinbaren Siege verblutete. Hatte bis dahin die christliche Menschheit sich über alle Grenzen der Königreiche, der Völker und Sprachen hinweg als eins gefühlt, fast als das einzige wirkliche Lebensgebilde — denn was draußen wohnte und wanderte, galt ihr nicht mehr als einst die Barbaren den Bürgern des Orbis Romanus —, so strebten nun alle Kräfte auseinander und begannen immer deutlicher inne zu werden, wie fremd sie einander waren. Der Sturz eines geschlossenen Weltbildes, wie es das Mittelalter besaß, geschieht zwar nicht mit einem Schlage und an einem Tage; aber er wird in irgendeinem Augenblick an einem Sinnbilde

1) Vortrag zur Eröffnung eines Ferienlehrgangs für Lehrer und Lehrerinnen höherer Schulen, Ostern 1927. Während die folgenden Führungen und Vorträge der bildenden Kunst der Renaissance- und Reformationszeit galten, sollte der erste Vortrag die allgemeinen Voraussetzungen betonen.



bewußt mit seiner zerstörenden, tief umgestaltenden Wucht. Und wiederum leuchtete die ganze Herrlichkeit des Mittelalters, seine Anschauung der äußeren und der inneren Welt, der Glaube, der alles einzuordnen und auch das Unbegreifliche zu umfassen wußte, im höchsten Glanze auf, als es diese wundervolle Welt nicht mehr gab und nur noch Trümmer von ihr zeugten: die Divina Commedia ist Gipfel und Ausklang des Mittelalters geworden, Dante sein gewaltigster und zugleich sein letzter Prophet.

Im XIV. Jahrhundert sahen Staaten und Völker, Menschen und Gedanken anders aus; mochte es der einzelne spüren oder nicht, eine andere Stimmung durchdrang die Welt, gleichsam eine kühlere Luft unter einem bedeckten Himmel. Träume der Stauferzeit irrten noch halbwach durch deutsches und italisches Land, als Heinrich VII. und Ludwig der Baier dem Kaisertum nachjagten und längst Vergangenes zurückrufen wollten. In einer entgötterten, ernüchterten Zeit gab es keinen Raum dafür, mußten sie sterben. Lange genug hatte man sich vom Glanz der Cäsarenkrone, von Weltreich und Christenheit blenden lassen; die Männer, die jetzt Länder und Völker lenkten, wollten etwas Wirkliches, mochte es auch viel geringer sein, sie strebten nach tatsächlicher Macht auf beschränktem Gebiete, in der Einsicht, daß nur so aus dem allgemeinen Zusammenbruche noch etwas gerettet werden könne; lieber ein bescheidenes, aber festes Haus als den weiten und hohen Palast der Cäsaren. Was England und Frankreich schon viel früher begonnen hatten, versuchte nun auch das deutsche Volk: sich einen Staat zu bauen für sich selbst, nicht mehr die Welt zu beherrschen und dafür ihr zu verfallen. Aber dem nüchternen Machtwillen seines Königs trat nicht minder nüchtern und bedenkenlos die Selbstsucht der Fürsten entgegen, am deutlichsten, wenn der König selbst sich zugleich als Einzelfürst fühlte und zeigte. Das hat sich in keinem deutlicher verkörpert als in Karl IV., unter ihm und gegen ihn. Denn 'Böhmens Vater, des Heiligen Römischen Reichs Erzstiefvater' war zunächst auf seine Hausmacht bedacht, und wenn er sie weit ausdehnte, Böhmen, Schlesien, Brandenburg hineinzog, so handelte er als staatskluger König, der eine Macht hinter sich haben mußte, wenn er den Fürsten die Spitze bieten, wenn er wirklich König sein wollte. Und doch vermochte er den Landesherren das nicht zu verwehren, was er selbst so eifrig betrieb: die goldene Bulle 1356 erkannte die bestehenden Tatsachen an, indem sie den Kurfürsten eine Stellung einräumte, die sie in mehr als einer Beziehung der Oberhoheit des Königs entzog. Denn wer oberste Gerichtsbarkeit besaß, ohne Berufung an das Königsgericht, wer für seine Majestät denselben Schutz genoß wie der König, der war nur noch zur Hälfte ein Reichsfürst und betrat die Bahn, die zur Unabhängigkeit neben dem Könige führen mußte. Was Karl IV. als König opferte, gewann er als Herr von Böhmen. Wohl lehnten sich die Städte und ihre Bünde gegen die Übermacht der Landesherren auf; aber selbst wenn sie es um des Reiches willen getan hätten, wären sie gescheitert, wie es ihnen gegen das Ende des Jahrhunderts widerfuhr.

Karl war ein guter Haushalter und ein tüchtiger Geschäftsmann; er wußte die königliche Macht seinen eigenen Ländern dienstbar zu machen und sie zu wirtschaftlicher Blüte zu führen, auch darin ganz der Sohn seiner Zeit, die sich ans

beschränkte Wirkliche klammerte. Ebenso baute damals der Deutsche Orden sein nordöstliches Staatswesen aus, auch in seinen Eroberungen weit entfernt von dem Gedanken der Cäsarenzüge, an Abenteuer und Ruhm, vielmehr bedacht auf Festigkeit und wirtschaftlichen Gewinn. Die Gebiete, die er den Slawen entriß, besiedelte er mit deutschen Bauern, Handwerkern und Kaufleuten und erschloß damit dem deutschen Volke ein reiches Neuland. Es war die große Zeit des Ordens und seine große Leistung; freilich ging sie auf die Länge über seine Kräfte hinaus, wie wir Heutigen mit besonderer Deutlichkeit haben erkennen müssen, denn nur ein geringer Teil des Ordenslandes ist so deutsch geworden, daß er deutsch bleiben mußte. Nicht anders ging die Hansa zu Werke: auch sie schaute nach Osten und wollte weder Ehre noch Macht des Reichs, sondern Geschäft und Gewinn, als sie die weiten Ebenen Rußlands dem Handel erschloß und seine Rohstoffe den europäischen Märkten zuführte. Ihre Glieder bis tief ins deutsche Binnenland hinein, ihre Kontore von Nowgorod bis Bergen, bis Brügge und London, bildeten einen Ring wirtschaftlicher Kräfte; griff die Hansa in die Politik ein, schützte sie ihre Städte gegen Landesfürsten, kriegte sie zu Wasser und zu Lande mit nordischen Königen, zwang die stolze Lübeck den Skandinaviern ihren Willen auf, so tat sie es um des Handels willen, für die klar erfaßten, nüchtern ernsthaft betriebenen Ziele des Kaufmanns. Wie der Orden mußte auch sie um die Wende des Jahrhunderts ihre Grenzen kennen lernen: die Kalmarische Union der Nordländer zog ihr fühlbare Schranken.

Der veränderte Geist der Zeit machte auch vor der Kirche nicht halt; ja keine andere Macht ist nach der großen Wende so schnell und so tief gesunken wie das Papsttum. In dem großen Gegner hatte es im Grunde sich selbst getroffen, sich selbst den festen Grund in den Herzen der Menschen erschüttert. Den stärksten Feind zu verlieren, ist zu allen Zeiten eine Gefahr, die nur wenige überstehen. Die Päpste kehrten ihre schon zerfallende Macht gegen Staaten, denen sie wenig anhaben konnten, ja in überraschend kurzer Zeit erlagen. Als sie in Avignon ihren Sitz nehmen mußten, als Rom aufhörte, Mittelpunkt der Kirche zu sein, siegte der neue werdende Staat über die anspruchsvolle Weltmacht, der neue weltliche Geist über das Gottesreich, um so leichter, als er innerlich schon tief eingedrungen war und nur zu stürzen brauchte, was bereits zu fallen begann. Das Schisma gab die klare Bestätigung.

Jedes Wort über solche Vorgänge, und sei es noch so bedachtsam gewählt, geht über die Wahrheit hinaus oder bleibt dahinter zurück. Das gilt erst recht, sobald man die geistige Haltung jenes Jahrhunderts zu verstehen sucht. Denn die unverkennbar neue Richtung ins Wirkliche, Unbefangene löst sich weder im einzelnen Menschen noch in der Gesamtheit, weder sofort noch rein von der Gebundenheit wie von der geschlossenen Kraft der mittelalterlichen Weltanschauung. Aber sie löst sich doch, soviel sie auch von dem alten Reichtum, der nun eine Last zu werden beginnt, noch mitschleppen mag. Was einzelne Geister seit langem vorbereitet hatten, dringt jetzt ins Breite; man versucht sich als ein Selbst zu fühlen, und wie man den Halt am Kaiser verloren hat, so nun die Hand des Papstes loszulassen. Aus dem Gemeingefühl und Gesamtbewußtsein des Mittelalters ringt

sich noch zögernd das Selbstgefühl und das Einzelbewußtsein des veränderten Menschen empor, und er beginnt als einzelner auf eigenen Füßen zu stehen. Die Kirche, ihre Lehre, ihr Weltbild sind nicht mehr alles; der Mensch wagt es, sein Leben ohne sie zu denken, ja er muß es, sobald er ihre äußere und innere Schwäche gewahr wird. Ernüchterten Auges lernt er die irdische Welt mit seinen Sinnen aufzunehmen und zu verstehen; das bedeutet, daß neben der zuvor einzig möglichen Bildung durch die Kirche eine weltliche Bildung aufsteigt. Dem Bedürfnis, einen Halt und einen Inhalt zu finden, kommt das römische Altertum entgegen mit seiner freien Weltlichkeit; überall sah man ja noch die Zeugen der römischen Vergangenheit, in der das griechische Wesen ein Teil nur war, ohne daß man es recht unterscheiden konnte. Italien und sogar Deutschland bot noch genug, um eine Anschauung jener heidnischen Vergangenheit zu gewinnen, der man sich durch Weltreich und Weltkirche nahe genug fühlte. Die alte Kunst und die alten Dichter und Denker waren dem Mittelalter niemals fremd geworden, sondern immer das bewunderte Vorbild geblieben; jetzt aber gaben sie den Inhalt und den Antrieb einer neuen weltlichen Bildung, die sich bewußt anlehnte. Neben dem Schwung der Stauferzeit mag die neue Gesinnung der Sachlichkeit etwas farblos und unlebendig erscheinen; aber sie trug in sich die Zukunft. Am Hofe Karls IV. gewann der prüfende Geist auch mit seiner Neigung zum Altertum eine Stätte, gleichzeitig in dem Kreise, den die Namen Petrarca und Boccaccio bezeichnen, und beide Bereiche haben einander berührt, zumal da die lateinische Weltsprache den Austausch erleichterte. Was daran neu war, was sich vom Mittelalter leise trennte und dem Altertum nachstrebte, mag statt aller anderen der Name Giotto so kurz wie anschaulich ausdrücken, wenn es auch weit über die bildende Kunst hinausgeht.

In Deutschland lebte und lehrte Meister Eckhart und gab dem Geiste der Mystik die Tiefe seiner Seele, die Klarheit seiner Gedanken, die Schönheit seiner Sprache. Sich von der Weisheit der Alten zu nähren, die Philosophie der Griechen in die Lehre der Kirche hineinzuflechten, hatte er von seinen Lehrern, vor allem von dem großen Thomas gelernt; aber wie er es tat, wie er vor allem die Welt Platons sich innerlich aneignete, in ihr lebte, das war sein Eigenes, der unbewußte Einklang seiner großen Seele. Mag es beim ersten Blick so scheinen, als widerspreche die Gottversunkenheit der Mystik durchaus dem nüchtern weltlichen Blick der neuen Zeit, in Wahrheit gehört sie ganz hinein. Viel brachte sie von der Kirche mit; aber wie sie es deutete und verwendete, das vertrug sich nicht mit dem Mittelalter, denn ihr kam es auf den einzelnen Menschen an. Meister Eckhart leugnete weder die Sakramente noch die Erlösung im Opfertode Jesu; aber sein Weg zu Gott bedurfte keines Mittlers, keiner heiligen Handlung, keines göttlichen Sohnes. Der Mensch vermag unmittelbar in Gott einzugehen, denn er steht für sich selbst. So führt auch der mystische Weg mitten in den neuen Geist hinein, und deshalb haben ihn gerade damals so viele betreten. Tauler ist ihn gegangen in den furchtbaren Jahren, als die Pest durch die Länder wütete, als die Geißler auf allen Straßen ihre blutige Buße für die abtrünnige Welt taten, und noch heller leuchtete durch alles Grauen einer verdüsterten Zeit die reine Flamme der Liebe in dem Rheinischen Gottesfreunde auf.

In vielem scheiden sich Meister Eckhart und Petrarca, die höchsten und freiesten Geister des Jahrhunderts; eins aber sind sie in der Erlösung der Persönlichkeit von heiligen Fesseln, eins im Ausblick auf das Werdende, beide Verkünder eines neuen Weltbildes.

Die Geschichte zählt nicht nach Jahrhunderten noch kehrt sie sich an die Einschnitte unserer Zeitrechnung. Aber wieder drängte sich im Anfang des XV. Jahrhunderts eine neue Forderung auf, hervorgegangen aus langer Wandlung, nun endlich zur Lösung gereift. Die innere Einheit der Christenheit, des Mittelalters im vollen Sinne herrschender Gedanke, war nicht mehr vorhanden; die Völker lösten sich als Einzelwesen aus der alten Gesamtheit, und soweit sie sich immer noch als Glieder eines Leibes fühlten, war dieser Leib Europa, war das Abendland. Man spürte, es ging aus den Fugen, oder es vermochte noch nicht ein Ganzes zu werden, und doch drohte von Südosten her eine Gefahr, die alle betraf, die erobernde Kraft der Türken. Da hielt eine fremde Macht den Siegeslauf des Morgenlandes, die weltgeschichtliche Vergeltung der Kreuzzüge, im letzten Augenblicke noch auf: Timurs Mongolensturm erschütterte das türkische Reich so schwer, daß Europa noch einmal Atem schöpfen durfte. In dieser Pause gingen die Führer des Abendlandes daran, ihre Welt zu ordnen. Dafür bot sich nur die Form des Konzils; aber als nach mehreren vergeblichen Anläufen die Vertreter der Kirche und der Staaten sich in Konstanz zusammenfanden, wurde dies Konzil, das erste seit dem späten Altertum, weit mehr als eine Kirchenversammlung, in Wahrheit ein europäischer Kongreß. Aus allen Ländern strömten sie herbei; die Stadt mußte jahrelang 30000, bei besonderen Anlässen wohl an 70000 Fremde beherbergen. Genau zweihundert Jahre zuvor, im Jahre 1215, tagte zu Rom das Laterankonzil, die Heerschau der triumphierenden Kirche auf der Höhe des Mittelalters, und Innocenz III. durfte sich mit Recht als den Herrn der Welt fühlen, den Gott eingesetzt hatte. Wie anders in Konstanz: jetzt dachte niemand mehr an Triumphe, jeder nur an die Hebung der tief gesunkenen Kirche, an die Befriedung der Völker und Staaten, und nicht ein mächtiger Schwung des Glaubens und Willens, nur der nüchterne neue Geist, der mit Tatsachen rechnete, sollte Rettung bringen. Gewaltsam schaffte sich die neue Wirklichkeit Raum: da man über die Abstufungen der Theologen, nach denen in alter Weise gestimmt werden sollte, nicht einig werden konnte, entschied man sich dafür, nach Nationen zu stimmen, denn sie waren in Wirklichkeit jetzt die Glieder des Abendlandes geworden: die Deutschen samt den Ungarn, den Polen und den Nordländern, die Franzosen, die Engländer, die Italiener und später hinzutretend die Spanier. Deutlicher konnte nicht wohl sichtbar werden, wie weit man sich von der einen Christenheit des Mittelalters entfernt hatte. Unter der geistigen Führung der Sorbonne, unter dem politischen Voranschritt des regsamen Kaisers Sigismund behandelte die hohe Versammlung alle Fragen der Zeit und nahm auch über die Kirche letzte Entscheidungen für sich in Anspruch. Freilich blieb der Erfolg, von außen betrachtet, gering, denn die schwer erkämpfte Reinigung des Papsttums beschränkte sich auf die Oberfläche und vermochte den inneren Verfall nur vorübergehend aufzuhalten. Aber um so mehr bedeutete der neue Geist, der hier

zum ersten Male als Gesamtbewußtsein offen sein Recht nahm: das Gemeingefühl Europas, nicht mehr durch die Kirche und den Kaiser vertreten und ausgedrückt, sondern geweckt durch gemeinsames Wohl und Wehe, belebt durch die gleiche Bildung und Weltansicht, und vor allem zusammengezwungen, weil die gegen einander strebenden Völker sehen mußten, daß sie auf einander angewiesen waren. Not und Nutzen schufen so viel und so wenig Eintracht, wie es auch alle folgenden europäischen Kongresse getan haben.

Während sie in Konstanz redeten, warfen 1415 bei Azincourt die englischen Waffen Frankreich in den Staub. Aber vierzehn Jahre später führte das einfache und wunderbare Mädchen aus Lothringen die französischen Heere von Sieg zu Sieg und gab aus eigenem Gottvertrauen seinem Volke das Selbstvertrauen zurück, das allein ein Volk zum Staat zu gestalten vermag. Die beiden alten Gegner, die nach langer Umklammerung sich endlich freigeben mußten, gingen auf verschiedenen Wegen zum gleichen Ziel, zum Einheitsstaat: in England vernichteten die Kriege der beiden Rosen den alten Adel und damit die erbitterten Feinde einer obersten Gewalt; in Frankreich rangen die Könige schwer mit ihren großen Vasallen, bis gegen Ende des Jahrhunderts Ludwig XI. ihrer Herr und im vollen Sinne Alleinherrscher wurde. Daß im Jahre 1477 Karl der Kühne starb und die burgundische Macht zerfiel, die unter solchem Führer der königlichen kaum etwas nachgab, war ein Glück, wie es doch nur dem Klugen und Tatkräftigen zuteil wird. Zur Einheit kam auch Frankreichs südlicher Nachbar, denn in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verband sich Kastilien mit Aragon, und 1492 fiel Granada, die letzte Burg der Mauren, die solange die spanische Halbinsel beherrscht hatten. Fast gleichzeitig rangen sich im Westen Europas drei Völker zu Staaten, drei Staaten zu Großmächten empor; hier gelang es, das Chaos zu bändigen.

So Gutes gönnte das Schicksal den beiden eigentlichen Trägern des alten Kaisertums nicht; aber es war kein Zufall, daß weder Italien noch Deutschland zu einem Staate zusammenwuchs. Das Verhängnis, das über ihnen waltete, waren sie selbst, und damit ist gesagt, daß ihre Schwäche wie ihre Stärke dazu beitrug. Ungunst der Lage oder der Verhältnisse anzuklagen, hat keinen Sinn; denn Völker wie Menschen leben wie sie müssen, und was ihnen mangelt, läßt sich von ihrem Vorzuge nicht trennen. Die Staaten Italiens, die einander bekämpften, einander schädigten und doch zur höchsten Leistung anspornten, kamen über Gebilde mäßiger Größe und Macht nicht hinaus: Mailand unter den Visconti, dann in der Hand der Sforza, Florenz gebändigt und beglückt durch die Medici, die Seestaaten Genua und Venedig und in der Mitte der Halbinsel der Kirchenstaat; den Süden, das Königreich Neapel und Sizilien, beherrschte Aragon, und Ferdinand brachte ihn der kastilischen Königin mit in die Ehe als kostbare Zugabe zum spanischen Gesamtreiche. Venedig allein bedeutete etwas in der großen Welt und galt als eine wirkliche Macht; aber dafür mußte es auch mit dem gefährlichsten aller Feinde, den Türken, um seinen Besitz kämpfen. Schon lange vor dem Falle Konstantinopels 1453 herrschte der Sultan auf europäischem Boden, und unaufhaltsam schoben siegreiche Heere die Grenzen vorwärts; an Stoßkraft und Kriegsmacht war er ohne Frage allen Völkern und Staaten Europas überlegen, die stärkste

Großmacht jener Zeit. Das bekam außer dem langsam erliegenden Venedig vor allem Deutschland zu spüren. Von allen Seiten wurde es bedrängt: im Norden mußte die Hansa ihren alten Gegnern weichen, je mehr Dänemark mit Norwegen und das schwedische Reich sich ihrer Kraft bewußt wurden; im Osten verlor der Deutsche Orden Schritt für Schritt seine Besitzungen an Polen, zumal seitdem Polen sich mit Litauen vereinigt hatte. Noch nicht unmittelbar wirksam stieg dahinter das große Rußland auf, das Iwan um 1480 von den Mongolen befreite. Ungarn aber lag als letztes Bollwerk Deutschlands unmittelbar vor den türkischen Heeren und war nicht mehr Schutz als Belastung.

An Stelle der Luxemburger trugen jetzt Habsburger die morsche Krone der Cäsaren. Es hatte mehr zu sagen, daß dies Geschlecht noch besser als die Erben des geschäftstüchtigen Karls IV. für sich zu sorgen wußten: Habsburgs Hausmacht wuchs, und selbst ein so unbedeutender Herr wie Friedrich III., der Polen und Ungarn verlor, konnte den Glücksschritt der Felix Austria nicht dauernd hemmen. Bei seinen Lebzeiten gelang der große Schlag: sein Sohn Maximilian gewann mit der Hand der Maria den wertvollsten Teil des kostbaren burgundischen Erbes, vor allem das reiche Flandern. Zweierlei folgte daraus: Habsburg wurde eine europäische Großmacht und wurde Nachbar des enttäuschten Frankreichs, das aus dem Nachlaß Karls des Kühnen nur den geringeren Wert erlangte, während es auf das ganze Gebiet seines Vasallen Anspruch zu haben meinte. Daraus entsprang, mußte entspringen unversöhnlicher Haß gegen Habsburg; und Deutschland, unter dem habsburgischen Kaiser, erntete zwar nichts von Macht und Stellung des Erzhauses, wohl aber alle Lasten der Großmacht und zuerst die Feindschaft Frankreichs. Um Habsburgs willen sind Deutsche und Franzosen Erbfeinde geworden. Gestützt auf seine weiten Erbländer, auf seine Weltstellung, nahm es der habsburgische Oberherr des Reichs nicht allzu schwer, daß die Reichsfürsten immer selbständiger wurden und der allgemeinen Entwicklung folgend ihre Länder zu vergrößern und innerlich zu Staaten auszubauen suchten. Damals bildeten sich die deutschen Staaten heraus, die bis in die Gegenwart Bestand und Bedeutung gewahrt haben: Bayern und Sachsen, Brandenburg, Lüneburg, der Kern des späteren Hannover, Hessen, Württemberg und Baden. Sie alle wandelten sich aus der Form der Lehnsverbände zu Einheitsstaaten um, in denen fast schrankenlos der Wille des Fürsten galt. Den Widerstand der Städte hatten sie gebrochen, und der Kaiser betrieb in seinen Erblanden dieselbe Politik wie sie. Das Reich schien ihm um so mehr ein gefügiger Diener Habsburgs, je gründlicher die reichsfürstliche Selbständigkeit die Einheit des Ganzen auflöste; jedem einzelnen dieser Herren blieb Habsburg weit überlegen.

Während das Reich die alte Form vergangener Zeiten zu wahren suchte und daran verkümmerte, schlugen seine Glieder die allgemeine Richtung Europas ein, die zu geordneten Verwaltungsstaaten unter der unbedingten Hoheit des Fürsten führte. Es gelang ihnen auch, aber der Vergleich mit England oder Frankreich stimmt nicht recht, weil sogar ein Kurfürstentum zu klein war und doch immer ein Reichsstand blieb. Eins aber haben damals diese kleinen Herren in Deutschland geschaffen, was Bestand behalten hat, den Beamten. Wer darin gegenüber

der ständischen Ordnung und dem Lehnsverhältnis einen Nachteil erblickt, sollte bedenken, daß allgemeine Bewegungen nicht Willkür, sondern notwendig sind; je mehr sich die Lebenshaltung von der einfachsten Art entfernt, um so mehr bedarf der Bürger oder Untertan einer klaren Ordnung des öffentlichen Lebens und einer wirksamen öffentlichen Gewalt. Im XV. Jahrhundert erst faßte das Römische Recht in Deutschland festen Fuß und trat anfangs helfend und ausgleichend neben Ortsrechte, Landrechte, Gewohnheitsrechte; allmählich aber verdrängte es sie, vor allem an den höchsten Stellen. Zuerst legten das Kaisergericht und die fürstlichen Hofgerichte das feiner und strenger durchdachte Buch Justinians mit späteren Erweiterungen und Auslegungen ihren Sprüchen zugrunde und nötigten damit ihre Städte und Gemeinden sich anzupassen. Freilich trug das Corpus Iuris viel fremde Gedanken hinein und stieß deshalb an vielen Orten auf erbitterten Widerstand, besonders in Norddeutschland; aber es hat eine Rechtseinheit überhaupt erst ermöglicht und damit dem Rechte selbst gedient, zugleich der Einheit des Reichs, die auf den meisten anderen Gebieten stark verblaßte. Die Juristen übernahmen mehr und mehr an Stelle der Stände die eigentliche Verwaltung, sicherlich mehr vom Fürsten abhängig, aber doch auch manchen Aufgaben besser gewachsen, jedenfalls in beiden Richtungen Träger der neuen Ordnung und der neuen Begriffe von Staat und Volk. Sie leisteten der Zeit, was sie forderte.

Während das Reich zerfiel, erstarkte das deutsche Bewußtsein. Das ist auf den ersten Blick befremdlich, aber im Grunde wohl zu verstehen. Alle Völker Europas besannen sich damals auf ihre Besonderheit, und dieser allgemeine Geist konnte an Deutschland nicht vorübergehen. War von der deutschen Gegenwart des Reichs nicht viel zu rühmen, so durfte man auf die große Vergangenheit stolz sein; und dieser Stolz, der sich nicht wohl an das Reich halten konnte, rettete sich zum Volk, denn es war stärker und edler als seine erblichen Lenker; es brauchte sich vor Engländern und Franzosen nicht zu schämen, mochten diese auch als Staaten mächtiger sein.

Das XV. Jahrhundert wurde recht eigentlich das Zeitalter des Bürgertums; das zeigte sich jedem sichtbar im Erblühen der Städte, zumal in Italien, in Flandern und in Deutschland. Hier sprang es fremden Beobachtern wie dem Italiener Enea Silvio ins Auge. Keineswegs Großstädte im Sinne der Gegenwart; aber Nürnberg und Augsburg, Köln und Erfurt und Magdeburg wurden starke Mittelpunkte des Lebens, vor allem durch den Handel. Fast überall hatten die Zünfte, oft unter harten Kämpfen, den Sitz im Rate erobert und damit dem alten städtischen Patriziat, das dem Adel nahe stand, die Macht abgerungen; aber so sehr ihr Sieg dahin wirkte, den Bürger zu schaffen, ja ihn zum wichtigsten Träger des wirtschaftlichen und geistigen Fortschritts zu erheben, das Gewerbe und das Handwerk selbst haben dafür weniger geleistet als der Kaufmann und der Handel. Zwei große Ströme des Warenverkehrs fluteten in die Mitte Europas: von Norden und Osten her durch die Hansa und aus dem Orient namentlich über Venedig nach Augsburg. Mit den Dingen kamen auch die Menschen in Bewegung. Der Kaufmann lernte die Welt kennen und gewann auf seinen Reisen Beziehung wie Kenntnis fremder Länder. Das Geld wurde eine Macht, und seine Vermittler, die Bank-

häuser Italiens, Flanderns, Deutschlands begannen über die Grenzen von Volk und Staat hinaus zu gelten, ja zu herrschen; die Weltstellung des Hauses Medici ging im XVI. Jahrhundert auf die Fugger über. Indem die Bürger wohlhabend wurden, ihre Städte sich fühlten, drängten sie durch ihr Übergewicht den sinkenden Adel zurück; der arme Junker mochte schon damals sich mit dem reichen Kaufmann nicht mehr messen. Überdies bekam der Adel von oben her den starken Druck der Landesherren zu fühlen, die halbselbständige Vasallen nicht mehr dulden, nur noch Untertanen sehen wollten. Und was seit Jahrhunderten des Adels Lebenswerk, sein Ruhm wie sein Brot gewesen war, der Waffendienst, sank damals rasch an Leistung wie an Achtung. Gegen die neuen Feuerwaffen half der Panzer wenig, und mit tapferem Draufgehen war es nicht mehr getan; Städte wie Fürsten hielten sich Söldner, Männer aus dem niederen Volke, die in geschlossenen Heerhaufen eine neue Art des Kampfes ausbildeten und sich mit ihren langen Spießen sehr bald den adligen Panzerreitern überlegen erwiesen. Erst ging der Ruhm der Schweizer Landsknechte über Europa, dann suchten es ihnen die Deutschen gleichzutun, und die Compagnies des französischen Königs wie die spanische 'Infanterie' nahmen dem Adel jeden Vorsprung, sofern er nicht sich anpaßte und bei diesen Heerhaufen Offiziersdienste tat. Allerdings brauchte der Wandel lange Zeit, und gerade damals schwelgten die ritterlichen Herren in Prunkrüstungen, ritten von Turnier zu Turnier, wie der abenteuernde Albrecht Achilles; aber es war wirklich nur noch ein Ritterspielen, und die Welt ging darüber hinweg. Gelegenheit sich zu messen gab es genug, denn überall fehdeten sie miteinander, Ritter und Bürger und Fürsten, und so oft auch der Kaiser Landfrieden gebot, der Kleinkrieg wollte nicht erlöschen. Nicht nur der Kleinkrieg: große und gefährliche Erhebungen erschütterten, verwüsteten zumal Deutschland; die immer neuen Brandzüge der Hussiten flammten wie eine erste gefährliche Revolution empor. Die Unterdrückten begannen zu erwachen, die geschundenen Bauern und mit ihnen die Heimatlosen, Obdachlosen, Besitzlosen. Noch blieb es bei dunkler Gärung und vereinzelten Ausbrüchen; erst im folgenden Jahrhundert wuchs der Aufruhr von unten her zur blutigen Drohung gegen alle Höheren, gegen Adel wie Bürgerstand. In Italien entfalteten sich die Städte und ihr Bürgertum noch großartiger als in Mitteleuropa, und die Namen Florenz wie Venedig stellen Gebilde vors Auge, wie sie Deutschland nicht kannte, Bilder von Reichtum, Blüte und Macht. An Fehden mangelte es auch hier nicht; der Söldnerführer, der Condottiere, griff oft entscheidend in die Geschicke der Stadt ein, die ihn bezahlte.

Aber mag auch das Leben um die Medici, unter der Hoheit des Dogen feuriger, schwungvoller, glänzender einhergeströmt sein, es war doch wie in Deutschland das Bürgertum, das es lebte und führte. Nicht nur wir Heutigen fühlen den Gegensatz zum hohen Mittelalter, auch die Menschen jener Zeit selbst waren sich des Neuen bewußt. Je nach Größe und Reichtum der Stadt, nach Mut und Fähigkeit des einzelnen blieb diese ausgesprochen bürgerliche Art zu leben, zu handeln, zu genießen, zu denken, mehr im Engen und Dumpfen, oft versinkend ins kleinlich Spießerhafte, oder sie schuf den königlichen Kaufmann, der Länder und Meere befuhr, Fürsten bewirtete, stützte oder fallen ließ; immer aber unterschied sie

sich durch ihre Richtung aufs nüchtern Wirkliche von der Blüte des kreuzfahrenden Adels, die ein für allemal tot war. Das spürt man auch am Bildungsstreben der höheren Bürgerkreise. Daß Wissen Macht sei, begriff niemand rascher als der bürgerliche Kaufmann; was lange Zeit fast nur der Geistliche besessen hatte, eroberte sich nun der Laie und trug es ins Weite hinaus; die Kunst des Typendrucks wurde damals erfunden, weil der bildungshungrige Bürger ein Mittel brauchte, den vielen das Wissen zu vermitteln, rechtzeitig erfunden wie jeder große Fortschritt und darum von unermeßlicher Wirkung. Dem Verlangen des Bürgerstandes begegnete der Ehrgeiz und der Herrenwille der Fürsten und ließ gerade im XV. Jahrhundert die Fülle der deutschen Universitäten erstehen; wollten die Bürger lernen und selbständig werden, so dachten die Landesväter zuerst an die Schulung ihrer Juristen und Beamten. Italien und Frankreich waren den Deutschen um Jahrhunderte voraus; aber Karl IV. hatte sich auch darin schon als der Mann einer neuen Zeit bewiesen, daß er die Hochschule in Prag gründete. Nun folgten Leipzig, Heidelberg, Tübingen und viele andere bis hinab auf Wittenberg im Anfange des folgenden Jahrhunderts. Was hier mit päpstlichem Privileg gelehrt wurde, blieb zunächst noch im Banne dessen, was die Kirche bot; man soll das nicht unterschätzen, denn die Scholastik lehrte nicht allein das richtige Glauben, sondern auch das richtige Denken, war erfüllt von Schätzen eines reichen Wissens aus dem Erbe der Griechen und verehrte in Aristoteles ihren großen Meister. Ihre Wissenschaft war ein gegebener lehrbarer und lernbarer Stoff, den der Lehrer auslegte, der Schüler sich aneignete; der Gedanke der freien Forschung beginnt zwar damals hier und da zu erwachen, aber die Universitäten als Ganzes ergriffen ihn noch lange nicht, blieben noch Jahrhunderte lang auf dem Standpunkt der dogmatischen Scholastik; ja man sagt nur die Wahrheit, wenn man den heutigen deutschen Hochschulen bescheinigt, daß sie nur mühsam sich dem alten Lehrgange zu entringen versuchen und immer von neuem Rückfälle begehen; nur mit dem Unterschiede, daß jene alten Knechte des Aristoteles ihrer Sache gewiß waren und das konnten, was sie wollten.

Nicht mehr die künftigen Geistlichen sondern die Laien bevölkerten nun die Hörsäle, und wie man allgemein, zumal gegen Ende des Jahrhunderts, die Kirche, aber noch mehr die Pfaffen zu verachten, ja zu hassen begann, so wollte man eine ungeistliche Bildung. Daß sie vielfach flach wurde, konnte nicht ausbleiben. Man sieht es an der Buchschreiberei, an der Dichterei der Zeit, an den Romanen aus der Feder auch mancher Frauen; noch immer wie im XIII. Jahrh. wirkten französisches Vorbild und französische Gegenstände, aber die Anmut jener hochgestimmten Zeit wollte nicht wiederkehren. Was entstand, war bürgerlich, im besten Falle gut bürgerlich; aber oft roch es muffig nach engen Gassen, ungelüfteten Stuben und Biertischen. Die Meistersinger fühlten sich als Erben der Minnesänger und verkrüppelten alte Töne zu schwierigen Mißgebilden und gefühlvoller Spießerei. Daneben viel Echtes und Tüchtiges, Sinn für altes Gut der Überlieferung, das man in Volksbüchern sammelte, voller Freude am bunten Inhalt und an deutschem Wesen; unter der steifleinenen Lyrik der Stadtbürger klang das schlichte Lied weiter, und wortgewaltige Redner riefen die Massen auf, nicht allein Bußprediger, sondern auch wahrhaftige Erwecker des Geistes.

Dies war das Jahrhundert der Renaissance und des Humanismus. Um ihr Werden und Wesen auch nur annähernd zu begreifen, muß man Deutschland von Italien und Frankreich scheiden, denn ohne Frage haben die Deutschen nicht aus sich heraus die große Wendung vollzogen, die jene Namen auch dann noch ausdrücken, wenn man unberauscht von ihrem Zauberklange dem nachgeht, was sie wirklich bedeuten. Das deutsche Volk hat erst allmählich nachgeahmt, was die Italiener ursprünglich erlebt, die Franzosen lebendig aufgenommen haben; es kostete Jahrzehnte, bis die Deutschen es sich aneigneten, und als sie es taten, gelang es ihnen nur unvollkommen, zu einer Zeit, als es bei seinen Schöpfern schon verblaßte. Doch bleibe es nicht ungesagt: auch Spanien hat sich dem neuen Geiste niemals recht eröffnet, und England ging schon damals seinen eigenen Weg, den es bis heute in mancher Weise außerhalb der europäischen Richtung verfolgt.

Ohne Unterlaß geht Altes in Neues über, von Jahr zu Jahr, von Tag zu Tag; die Kinder denken und fühlen anders als ihre Eltern und Lehrer, und wenn sie altern, erleben sie an ihren Nachkommen denselben Widerspruch, dasselbe Mißverstehen. Aber diese unmerkliche Wandlung, die dem einzelnen oft das Leben verbittert und der Menschheit doch nur einen gleichmäßigen Fluß bedeutet, verläuft nicht immer mit derselben langsamen Schnelligkeit. Im Gange der Geschichte gibt es Zeiten beschleunigten Lebens, gesteigerter Tätigkeit, wirklich Zeiten von Sturm und Drang, in denen auf einmal den vielen dumpf, den hellen Augen und scharfen Ohren deutlich spürbar wird, daß alles in Bewegung kommt, Altes stürzt, Neues aufsteigt, daß ein gemeinsamer Wille zum Neuen erwacht. Solange der Einzelmensch für sich gegen das bisher Gültige kämpft, bleibt es seine eigene Sache, ob er siegt oder unterliegt; fühlt sich aber die Jugend als eins in ihrer Auflehnung und noch mehr in ihrer Schöpferkraft, dann tut sie weitere, schnellere Schritte als sonst und erlebt eine der großen, seltenen Weltverwandlungen, wie es die Renaissance in der Tat gewesen ist.

Je geschlossener, mächtiger, erhabener eine Weltanschauung ist, um so schwerer auch ihr Sturz; und mögen ihn Jahrhunderte, Jahrzehnte vorbereiten, vorahnen lassen, er ist doch ein einmaliges Ereignis. So war das Mittelalter eine Welt für sich, die alles menschliche Leben und Denken beherrschte, umfaßte, jedem seinen bestimmten Platz in der göttlichen Ordnung anwies, den einen beengte, den andern befreite und beiden als ein Unbedingtes galt. Seit der Mitte des XIII. Jahrh. begann sie zu wanken und denen, die darin lebten, im eigentlichen Sinne unheimlich zu werden; aber erst im XV. Jahrh. verlor diese Welt ihren Sinn. Äußerlich genommen kehrte sich die Auflehnung vor allem gegen die entwürdigte Kirche und gegen die verkommenen Pfaffen: der Papst in französischer Hand, dann Päpste, die einander verfluchten, Priester, die Wohlleben und Gewinn suchten, Klöster, die Hurenhäuser waren, das empörte, das konnte nicht göttlich sein. In Italien höhnte man schon, als Petrarca und Boccaccio schrieben; die Deutschen begriffen langsamer. Dafür haßten sie dann um so leidenschaftlicher, eben weil sie so treu geliebt hatten, während jenseits der Alpen die Kirche immer mehr Form war und niemals die Seelen so erfüllte. Daher nahmen die Italiener es leichter und wußten sich schließlich mit der gottlosen Kirche zu vertragen. Aber es lag

doch tiefer. Die Kirche verkörperte am sichtbarsten das Wesen des Mittelalters, Einheit unter Autorität. Jetzt hatte sich das Weltgefühl gewandelt, und was zuvor eine Quelle der Kraft gewesen war, wurde nun ein unerträglicher Zwang. Der selbstbewußte Mensch und die zum Selbstgefühl erwachten Völker empfanden sich und ihre Stellung in der Welt völlig anders und konnten sich der Autorität nicht mehr beugen, die einst der reine Ausdruck menschlichen Wesens war. Daher die Auflehnung oder Ablehnung, dort leicht und frei und kühn, hier finster und leidenschaftlich und voll tiefen Schmerzes.

Dem neuen Weltgefühl im neuen Menschen die Bahn frei zu machen, haben griechische Kunst und griechisches Schrifttum, nicht zum wenigsten lebende Griechen selbst geholfen; aber geschaffen haben sie die Renaissance nicht. Bewußte Neigung erwachte schon lange vor dem Jahre 1453, als Konstantinopel fiel, und das ganze Mittelalter hindurch waren die Werke der Griechen dem christlichen Abendlande nie ganz verloren, denn lateinische Vermittlung, byzantinische Einflüsse und zuletzt arabische Übertragungen hatten immer fortgewirkt, wenn auch nur auf kleine Kreise. Das Neue liegt in der Art, wie der erwachende Mensch sich zum Griechentum stellt. Erst jetzt ergriff seine dem Leben offen zugekehrte Klarheit, seine nüchterne Bürgergesinnung, sein Unabhängigkeitsgefühl die verwandten Seiten im griechischen Wesen: diese Griechen waren ja Bürger gewesen, stolz ein jeder auf seine Stadt, bereit für sie zu leben und zu sterben. Was man selbst sein wollte, fand man in den Griechen wundervoll vollendet, den Sinn der Freiheit, die jedes Opfer verlangte und erhielt, ein Bewußtsein, Bürger und Mensch zu sein, das sich weder durch persische Großkönige noch durch makedonische Weltherrscher ersticken ließ. Frei von Schranken der Überlieferung und der Autorität hatte der griechische Geist die letzten Fragen der Seele und der Natur zu stellen und zu lösen gewagt und wurde auch darin das große Vorbild einer Menschheit, die solche Freiheit erst einer tief gewurzelten Autorität abringen mußte. Niemand aber, das ahnten die Führer der Renaissance richtig, hatte griechisches Wesen, seine sichere Freiheit von menschlichen wie göttlichen Tyrannen, seine Gebundenheit in schöner Form, edler verkörpert als der hohe Meister Platon. Um Platon scharten sich die Männer der Renaissance, seinen Eros weckten sie zum Leben; mochte die Kirche ihren Aristoteles behalten, hier bei Platon fand man Denken und Leben verschmolzen zu höchstem Aufschwunge in einem vollendeten Menschen. Denn Mensch zu sein, zu werden, strebte die neue Jugend, eben nach der vollkommenen humanitas, die sich unter den Händen der Kirche nicht entfaltet hatte; darin lag soviel Widerspruch gegen Papst und Pfaffen wie Einklang mit den Griechen, darin der Gedanke bürgerlicher Freiheit, des unbeengten Forschens, des schönheitsfrohen Genießens. Darin vor allem der Inbegriff dessen, was wir Bildung zu nennen gewohnt sind. Während in Deutschland auch dies neue Streben noch christlich, ja kirchlich befangen blieb und deshalb erst spät, dann aber mit erbitterter Feindschaft sich löste, hatten die Italiener es leichter, denn hier ging die hohe Woge über die Grenzen der Kirche hinweg und riß die Nachfolger des Petrus mit sich fort: die Päpste Alexander VI., Julius II., Leo X. standen nach Gesinnung, Leben und Handeln mitten im Strome der Renaissance und dachten mehr

an Griechentum als an Gott. Hier schwand der Widerspruch dahin, hier galt es nicht zu grübeln, sondern zu leben.

Das Griechentum entband alle Kräfte, alles Streben, weil es gerade das war, was die gärende Zeit in sich selbst immer mächtiger emporsteigen fühlte. Je entschlossener sich jene Menschen, Männer und Frauen, von der Daseinsgestalt des Mittelalters abkehrten, um so stärker wurde in ihnen das Bewußtsein frischer Jugend. In solchen Zeiten gemeinsamer Wandlung sieht sich ein ganzes Geschlecht, wenn es den Schutt der Vergangenheit überstiegen hat, zu neuem Leben befreit; es steht wirklich am Morgen aller Dinge und darf sich vermessen, seine Welt aufzubauen unbekümmert um das, was war, mag es groß und erhaben, nichtig und hassenswert sein. So kehrten sie gleichsam zum Anfang der Menschheit zurück mit dem Rechte und der Kraft des Schaffens, im unbedingten Vertrauen auf die Fähigkeit des Geistes zu neuer Gestaltung, in dem Glauben, nun erst den Weg zu wahrer Menschlichkeit gefunden zu haben. Sie bedurften weder der Lehre mehr noch der Zucht, diese erwachten Menschen; lebensfroh, genußfroh, erkenntnisfroh wollten sie nur der Vernunft folgen, und waren gewiß, daß die Entfaltung aller Kräfte, aller Triebe vernünftig und damit göttlich sei. Im griechischen Wesen erschien ihnen diese Fülle der Menschlichkeit verkörpert. Aber dahin zu kommen, das forderte den Mut der Persönlichkeit, ihr Denken und Tun selbst zu verantworten und sich gegen jeden Widerstand durchzusetzen, im Bewußtsein ihres Werts und ihres Rechts. Freilich war es eine wilde Zeit, und gerade die Kräfte der Renaissance entfesselten auf den Höhen der Menschheit den rücksichtslosen Trieb zu herrschen, während tiefer unten der einzelne ohne Bedenken seine Sache mit dem Dolche führte; die aufgespeicherte Unruhe entlud sich tausendfach im Kleinen wie im Großen. Aber gerade weil das Leben täglich bedroht war, weil niemand wußte, ob nicht ein Hasser ihn erstechen, ein mächtiger Tyrann ihn in Ketten werfen würde, gerade deshalb lebten sie das kurze Leben so leidenschaftlich als eine rasch verrauschende Jugend. Lorenzo Medici prägte aus dem Herzen aller das Wort der Zeit: *Quant' è bella giovinezza, di doman non c'è certezza.*

Es würde das Bild der Renaissance fälschen, wollte man übersehen oder verschweigen, daß sie im Grunde doch nur von der oberen Schicht der Gesellschaft, von den Gebildeten voll durchlebt wurde. Unrast, Empörung, Wille zum Neuen gärten überall, und gerade auf dem Grunde, unter den Ärmsten und Rohesten, besonders leidenschaftlich, aber dies war nicht Renaissance. Sie erwuchs aus der gleichen inneren Aufwühlung, sobald sie durch Bildung und Bildungsstreben, auch durch den Anteil an den äußeren Gütern der Welt von der gemeinen Not des Alltags befreit wurde. So wurde von selbst die neue Richtung der Wissenschaft zum wahren Forschen ein wesentlicher Zug im Antlitz der Renaissance, mehr als ein zufällig begleitendes Ergebnis, so das Römische Recht in seinem Siegeszuge ein Träger der neuen, freien Weltbildung, der wahren humanitas, die weder Deutsche noch Italiener, sondern nur Menschen kannte. Und am deutlichsten schaut man es an in dem gewaltigen Schwunge der bildenden Künste, die nur allzu gern als die eigentlichen Träger der Renaissance betrachtet werden. Das waren sie nicht, sondern auch sie nur eine Seite, eine Woge des ganzen Sturmes und Dranges, der

die Welt zu erneuern sich vermaß; jedoch nicht nur uns, die wir allein von diesen Werken noch unmittelbare Wirkung spüren können, auch den Mitlebenden drückte die Kunst das Wesen der Zeit am stärksten aus. Um so wichtiger wird es, gerade hier zu erkennen, wie das bewunderte griechische Vorbild wohl begeistert, aber doch nicht allein das Neue schafft, denn große Linien reichten aus der spätrömischen Kunst über romanische Bauten und Gestalten in die Renaissance hinüber; mit den Griechen verbanden sie sich um so leichter, als die Werke, die man fand und feierte, mehr römisches und hellenistisches Griechentum waren als die unbekannte oder unerkannte attische Art; so standen sie von vornherein dem überlieferten Schaffen zumal Italiens nicht fern. Und da, wo die Kunst der Renaissance vielleicht den kühnsten und wichtigsten Schritt getan hat, in der Eroberung der Perspektive, wirkte mehr als das neue griechische Vorbild der helle Blick der erstarkten Persönlichkeit in die Umwelt: der Mensch forderte auch von der Darstellung, daß sie die Dinge in ein richtig beobachtetes Verhältnis zu ihm stelle. Will man es überhaupt wagen, Wort und Begriff der Renaissance vom Humanismus irgendwie zu unterscheiden, so deckt der Humanismus eben diese Bildungsseite der großen Bewegung mit seinem Namen; er umfaßt die Wissenschaft, die Literatur vor allem und erscheint, im großen gesehen, als der leicht angeblaßte Widerschein des mächtigen Weltfeuers.

Trotz aller Zersplitterung in Staaten und Parteien, trotz dem Kampfe aller gegen alle gewann und wahrte die Renaissance in Italien den Zug der Größe. Man braucht sich nur Rom mit seinen Päpsten, Florenz mit seinen Medici vorzustellen, um dies mit Händen zu greifen, und die Gestalt des Lorenzo Medici ist selbst der höchste Ausdruck der italienischen Renaissance. Diese Menschen hatten den Mut zu sich selbst und bekannten sich dazu; wer sonst in der Welt blickte so trotzig, so stolz, so feurig wie ein Colleoni, ein Gattamelata, ein Julius II.? Wer vermochte rücksichtslose Selbstbehauptung bis in Blut und Mord hinein so völlig mit einem echten Gefühl für Schönheit und Größe zu verschmelzen? Das war auch damals und dort die Jugend und ein Geschlecht, das Jugend blieb.

Das Selbstvertrauen der jung gewordenen Menschheit strebte nun auch räumlich in die Weite. Mutige einzelne waren schon früher in die Ferne gegangen, und Marco Polo hatte Asien durchquert, hatte im fernen Osten dem gewaltigen Kublai Chan gedient; im Anfange des XIV. Jahrh. war der Kompaß erfunden und damit die Fahrt aufs offene Meer sicherer geworden. Aber erst viel später kam es wie ein Zucken über die Seefahrer, und das Traumbild des Wunderlandes Indien ließ ihnen keine Ruhe mehr. Soviel auch die Kreuzzüge anregten, lehrten, anknüpften, den unwiderstehlichen Trieb ins Weite brachten sie noch nicht hervor; den spürte um so stärker der selbstgewisse Sohn einer neuen Zeit. Nun segelten sie hinaus, abenteuerlustig, doch des Zieles gewiß, im Entdeckertriebe und zugleich voller Goldgier, Schlag auf Schlag neue Welten erobernd, Meere überwindend, von Kolumbus bis zu Cortez und Pizarro, bis zu Magalhaens' unerhörter Vermessenheit, der die Erde umfahren wollte und umfuhr. Diese Männer vollstreckten als Kaufleute, Beamte, Krieger, Abenteurer und Räuber den Willen der Menschheit, die eine größere Welt überschauen, beherrschen, ausbeuten wollte. Der neue Geist

ließ keine Grenzen gelten und verwandelte in wenigen Jahrzehnten das Weltbild; die neue Welt bedeutete mehr als einen Erdteil, wurde das unvergängliche Sinnbild eines schöpferischen, befreienden Zeitalters, das den Kampf mit der Endlosigkeit des Raumes aufnahm.

Im Laufe des XV. Jahrh. trugen viele einzelne bereits den Geist der Renaissance über die Alpen nach Deutschland und entzündeten hier und da ihr Feuer. Aber im großen gingen die Deutschen einen anderen Weg und vermochten nur schwer, nur zögernd die neuen Lebensformen aufzunehmen. Als sie es ernstlich taten, als auch hier im Anfange des XVI. Jahrh. der neue Mensch endlich sich der neuen Bildung bemächtigte, da war die Welt schon weiter gegangen, über diese deutschen Humanisten, über ihren Sturm und Drang hinaus. Sie kamen zu spät, sie prunkten mit fremdem Schmuck, den keine Bemühung völlig echt machen konnte, und nicht ohne Grund erscheinen sie uns gezwungen, etwas zu matt oder etwas zu gewaltsam. Denn der Weg des deutschen Volkes aus dem Mittelalter heraus, sein Erwachen zum Selbst führte zuvor durch eine seltsam großartige Schule hindurch, die das Aufbegehren einer sich ermannenden Zeit ganz anders als im Süden prägte.

Um es mit einem Worte zu sagen: die Gotik erstieg damals in Deutschland ihre Höhe, als sie in Italien, von vornherein viel enger begrenzt, den Boden verlor. Die Gotik nicht nur als bildende Kunst, sondern als Lebensinhalt der deutschen Menschen. Sie wurde in ihrer letzten Entfaltung der wahre Ausdruck deutschen Wesens mit allen seinen Zügen: bürgerlich beschränkt bis ins kleinliche Spießertum, tüftelnd und kräuselnd wie der Handwerksmeister, dem nichts schwierig genug werden konnte, und dem gegenüber zugleich in die Tiefen der Seele, ja die Tiefen Gottes sinkend, mit mystischer Glut hinein leuchtend, daraus emporflammend, voller Schwung und Kühnheit, ohne Scheu vor der gewaltsamen Verbiegung der Natur, wenn der Wille dem inneren Schauen die äußere Gestalt erschuf, ja erzwang. Sie bedeutete dem deutschen Menschen eine gewaltige und gewaltsame Vertiefung, eine gewaltige und gewaltsame Steigerung; Größe und Wahnsinn durchwehten sie, und der nörgelnde Schulmeister suchte beide in seinen Regeln einzufangen. Wahrhaftig ein wunderliches Gebilde, mag man nun die Kirchen und Rathäuser, Menschenbilder und Schnitzereien betrachten oder die Schriften der Mystiker lesen, die wohl vom Geiste der neuen Menschwerdung getragen die Seele befreien und emporführen und doch so befangen und weltfremd bleiben. Auch damals geschah das deutsche Schicksal, anders zu sein. Ein Volk, das in der Zeit der Neugeburt die Gotik erlebte, erlitt, steigerte, umkämpfte, konnte sich die italienische Renaissance und ihr Griechentum im Grunde nicht zu eigen machen.

Gegen den Ausgang des XV. Jahrh. stand es mit dem Heiligen Römischen Reiche Deutscher Nation nach fünfzigjähriger Mißregierung Friedrichs III. so bedenklich, daß der neue Kaiser Max ebenso wie die Landesfürsten die Notwendigkeit des Handelns begriffen. Denn das Reich begann wirklich sich aufzulösen, und das Übergewicht der habsburgischen Hausmacht trug nicht dazu bei, den Fürsten die Lust an Kaiser und Reich zu erhöhen, zumal da der neue Herr im Unterschiede von der schläfrigen Schlappheit seines Vaters vielgeschäftig seine Hände in alle Dinge mengte. Die 'Reichsreform' erstrebte jeder auf seine Weise:

die Fürsten dachten sich die straffere Einheit, die sie gelten lassen wollten, als einen aristokratischen Bundesstaat, als eine Republik des hohen Adels und gönnten dem Kaiser nicht viel mehr als den Ehrenvorsitz; Max dagegen ging auf den streng monarchischen Einheitsstaat aus und hätte am liebsten die Fürsten zu abhängigen Vollstreckern kaiserlichen Willens hinabgedrückt. Als man nach mehreren nutzlosen Anläufen 1495 in Worms zum Reichstage kam, war bei solchen Stimmungen von vornherein nicht viel zu hoffen, und an den Widerständen gemessen mochte das Ergebnis noch leidlich scheinen. Ein Reichsregiment, wie es später auf einige Jahre Karl V. zugestehen mußte, nämlich einen Fürstenausschuß als ständigen Vertreter des Kaisers, ließ sich Max nicht abringen; aber es gelang doch damals und in den folgenden Jahren, das zerfallende Reich etwas fester zusammenzufassen. Man gliederte es in zehn Kreise, die weltliche und geistliche Stände unter die Aufsicht je eines Kreishauptmanns brachten, wenigstens für einige der wichtigsten Aufgaben der obersten Leitung: nach Kreisen sollte eine Reichssteuer erhoben, das Reichsheer aufgeboten werden, nach Kreisen wollte man auch zum Reichskammergericht wählen. Dies oberste Reichsgericht war wohl das einzige Ergebnis von Dauer, und jedenfalls sicherte es eine leidliche Gleichmäßigkeit des in letzter Linie entscheidenden Rechts; ohne den Sieg des Römischen Rechts wäre dieser Schritt nicht zustande gekommen. Der Reichstag ordnete noch das Münzwesen, die Polizei und gebot wieder einmal Landfrieden; aber den Fürsten lag mehr an ihrer Sonderfreiheit als am Wohle des Reiches, und so drängten sie bald den Kreishauptmann soviel sie konnten zurück. Mit der habsburgischen Großmacht mußten sie sich abfinden; ein Glück, daß sie so weit reichte, so viele böse Nachbarn hatte und ihr volles Gewicht kaum jemals auf die Schale werfen konnte; so ließ es sich mit ihr zur Not leben, zumal da auch sie aus dem Reiche sich nicht eben viel machte.

Einen Höhepunkt an Ausdehnung, Glanz und Macht erreichte Habsburg, als Karl, der junge Thronerbe Spaniens, dies geeinigte Land samt Neapel und Sizilien den alten Hausbesitzungen hinzufügte, keineswegs dem Reiche. Unter seine Hände kam ein Gebiet, wie es wohl nie ein Kaiser besessen hatte, Österreich mit Böhmen, Mailand und Süditalien, Burgund und Flandern, endlich Spanien samt den neuen Ländern in Amerika, Länder des Ackerbaues, Städte des Handels, Quellen des Goldes; aber alle diese Schätze an Reichtum und Kraft gehörten nur Habsburg, dem Reiche gar nicht oder nur sehr mittelbar. Was Habsburg gewann, verlor das Reich. Von jenseits des Weltmeeres brachten dem Spanier Karl, dem Habsburger, seine Schiffe nicht nur wertvolle Rohstoffe für den Welthandel, der gerade in Flandern so reich erblühte, weil es demselben Herrscher gehörte, sondern vor allem das Gold in Hülle und Fülle und damit ein Übergewicht, das kein anderer Herrscher auszugleichen vermochte. Bald mußten Venedig und die Hansa es spüren, daß weder der Orient noch der Osten und Norden mehr die alte Bedeutung wahrten, der Handel vielmehr sich nach Westen zog und die Länder, die Städte bevorzugte, die dem Weltmeere zugekehrt lagen. Diese Umstellung war Gewinn für die Habsburgischen Lande und trug wesentlich dazu bei, diese wirkliche Großmacht immer stärker zu machen. Nur ein Reich der damaligen Welt durfte es wagen, dem Habs-

burger die Spitze zu bieten: die Türkei mochte ärmer sein, besaß aber dafür um so größere Heere, die immer und überall zu siegen gewohnt waren, und in sich selbst war sie fester gefügt. Gerade in den ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts erstieg sie einen Gipfel der Macht und kehrte ihre Waffen gegen die Länder Habsburgs. Dann war das Deutsche Reich, von habsburgischem Gebiet umklammert, unter habsburgischem Oberhaupt, eine wertvolle Verstärkung mit seinen frommen Landsknechten, gerade gut genug, um der östlichen Gefahr zu begegnen.

Neben diesen beiden Großmächten konnten sich Frankreich und England allenfalls behaupten; alle übrigen Staaten, Völker und Herrscher Europas traten zurück, auch die päpstliche Kurie, die an unmittelbaren Machtmitteln arm, doch immer wieder zu gelten verstand, weil sie im Glauben und Gehorsam der christlichen Völker ruhte und ihre Ziele genau ebenso bedenkenlos verfolgte wie irgendein weltlicher Herrscher. Wenn irgend jemand so handelte Rom nach den Grundsätzen, die Machiavelli aus Wirklichkeit und Theorie zusammenfügte und mit seinem Namen berühmt machte, wie denn alle Mächte jener Zeit kein Mittel scheuten, um groß und reich zu werden; auch die deutschen Fürsten übten nicht mehr Redlichkeit, betrogen nicht weniger, nur blieben sie an Geschick hinter ihrem Kaiser und dem Papste weit zurück. Fürsten und Kaiser beteuerten einander Treue, Ergebenheit, Fürsorge, der katholische Kaiser wollte ein gehorsamer Sohn des Heiligen Vaters bleiben, aber keiner ließ sich dadurch hindern, mit List und Gewalt dem andern soviel Leid wie nur möglich anzutun.

Trotz Haß und Gift, trotz zahllosen Kriegen, trotz schwerer Türkengefahr brachten die ersten Jahrzehnte des XVI. Jahrh. doch eine Zeit der Blüte über die Völker Europas. Das zuströmende Gold wirkte überall belebend, Handel und Handwerk rührten sich, und zumal in den Ländern der Mitte erstieg der Bürger eine bisher ihm versagte Lebenshaltung. Nicht nur die flandrischen Städte gediehen, auch Nürnberg und Augsburg wurden reich; die wohlhabenden Bürger ließen sich das Leben etwas kosten, lernten von Italien großartig zu bauen und schmückten ihre Städte mit Kirchen, Rathäusern, Brunnen, die nach unsern heutigen Begriffen im Verhältnis zur Zahl der Einwohner sehr prunkvoll waren. Noch sehen wir mit eigenen Augen, wie gut es damals dem Bürger ging, und nicht allein die Fugger und die Welser lebten reicher als Fürsten, auch ein Mann wie Albrecht Dürer genoß bei aller deutschen Befangenheit mehr vom irdischen Dasein als gewöhnlich dem Künstler zuteil wird. Damals erst entfaltete sich in Deutschland die Renaissance in voller Breite, weil erst jetzt die äußeren Voraussetzungen annähernd denen Italiens gleichkamen: weltliche Daseinsfreude Hand in Hand mit dem Streben nach Weite des Wissens durchdrang die Kreise der Jugend, die Poeten, wie sich die Träger des neuen Geistes zu nennen liebten; sie meinten es ehrlich mit ihrer Ablehnung der Kirche, der Autorität, aber zu der göttlichen Gelöstheit der besten Italiener vermochten auch ein Celtes, ein Hutten nicht zu gelangen. Verbitterung des Kampfes, Enge der Vergangenheit blieben ihnen anhaften und zogen sie immer wieder hinab; was sie mit allem Drängen und Dichten und Reden nicht erreichten, war die wahre innere Freiheit und daraus aufquellend die selbstbewußte Tat. Sie schäumten empor, wagten auch mit Worten und abenteuerlich

ziellosen Anläufen, aber ihnen fehlte doch die echte humanitas, so stolz sie sich auch Humanisten nannten. Renaissance und Humanismus schlugen nicht tief im deutschen Wesen ihre Wurzeln, und erblühten zu einer Zeit, als ihr Mutterboden sie nicht mehr nähren wollte. Denn in Italien waren sie bereits überwunden, das berauschende Vertrauen auf sich selbst, auf Wissen und Kraft und Lebenskunst wich zurück, ohne vollendet zu haben, was das jugendliche Zeitalter ergreifen wollte. Eine andere Art zu sein begann die Einheitlichkeit des Renaissancemenschen aufzulösen, in vielem gerade das Gegenteil: der innerlich zwiespältige, mit sich zerfallene Mensch, oder wie Ricarda Huch es genannt hat: die gebrochene Persönlichkeit, die dann zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges überall erschreckend sichtbar wird. Der große Michelangelo prägte in sich selbst dies veränderte Wesen am frühesten und zugleich am gewaltigsten aus, der ewig Friedlose, Zweifelnde, überscharfsichtige Feind seiner selbst.

Die Leistungen der Wissenschaft, so groß sie waren, als Reuchlin, Erasmus, Melanchthon forschten und lehrten, konnten nicht hindern, daß der Strom, der ebensoviel befruchtete wie zerstörte, nur allzu rasch über Deutschland hinwegging. Aber das neue Verhältnis zu Welt und Natur schuf doch in klaren und tiefen Geistern dauernden Gewinn für des Menschen Erkenntnis: Kopernikus gestaltete einsam seinem Werke hingegeben das gesamte Weltbild um, und der abenteuerliche Paracelsus sah in der Tiefe der Natur allerlei Kräfte, die man ihm jahrhundertelang nicht glaubte, bis die Gegenwart sich ihm näher zu fühlen begann. Trotz aller Halbheit, die der Renaissance und dem Humanismus in deutschen Landen anhaftete, die frische Triebe verdorren und schöpferischen Willen ins fratzenhaft Gewaltsame umschlagen ließ, fühlte unser Volk leidenschaftlich die endlich erschienene Befreiung. Länger und schwerer als andere hatte es darum gerungen, am bittersten mit sich selbst; denn die Kirche und der Geist des Mittelalters hatten nur deshalb die Deutschen solange binden und die Fessel so spannen können, weil ihre Macht und Autorität im deutschen Gemüte selbst am tiefsten verwurzelt war. Nun endlich trugen sie es nicht mehr, wußten nicht und fragten nicht danach, daß sie eigentlich die Stunde des Schicksals versäumt hatten: es mußte anders werden, ein neues Reich, eine neue Kirche, ein neuer Geist sollten aufstehen, und wenn darüber das edelste Gut der deutschen Seele in Trümmer ging, was tat es? Der Tag der Freiheit zog herauf, und über alle Opfer hinweg war es doch eine Lust zu leben.

Da wurde es deutsches Schicksal, ja darüber hinaus Schicksal Europas, daß alle Ströme der Zeit, die Gewalt des Umsturzes wie die Macht des Beharrens, in zwei Männern zusammenschmolzen und wiederum von der ganz persönlichen Prägung dieser beiden Großen ihre Richtung empfingen. Kaiser Karl V. und Martin Luther bedeuten für ihre Zeit und für die folgenden Jahrhunderte so viel, daß man sie wohl die eigentlichen Träger und zugleich Bezwinger aller Kräfte nennen darf; aber gerade weil sie Gestalten von eigenem Wuchse waren, gingen weder sie in der Zeit noch die Zeit in ihnen auf, weder vertrat der eine das Beharren noch der andere den Fortschritt, sondern indem sie vollbrachten, was die Welt stürmisch begehrte, zwangen sie eben dies Begehren in die nur ihnen eigene Bahn ihres Willens.

Als Kaiser Maximilian starb, suchte der Papst die Wahl eines Habsburgers zu hintertreiben aus Furcht vor einem übermächtigen Gegner und setzte sich für den französischen König Franz I. ein; als er damit scheiterte, für Friedrich den Weisen von Sachsen, der wenigstens nicht allzu gefährlich aussah. Aber die habsburgische Partei im Reiche war stark genug, die Wahl des spanischen Karl zu erreichen. Damit bestieg ein Jüngling den Thron, der wohl niemals jung war, dafür aber schon mit neunzehn Jahren genau wußte, was er wollte. Ihm galt das Reich nur als Bindeglied der habsburgischen Länder, als Zuwachs zu Habsburgs Macht, als Mittel seiner die Welt umspannenden Staatskunst; dafür freilich war es wertvoll genug, reich an wirtschaftlichen und geistigen Kräften, unerschöpflich fast an tapferen Landsknechten, innerlich zerrissen und deshalb nicht allzu schwer zu beherrschen. In seinen Augen war das heiligste Ringen der Deutschen um die Freiheit wohl immer nur eines Lächelns wert, ebenso wie die Eifersucht seiner Fürsten und ihr Bemühen, in der großen Welt etwas vorzustellen. Immerhin sahen die deutschen Stände doch so weit klar, daß sie ihrem neuen Oberhaupte mit äußerstem Mißtrauen begegneten und seine bedrohliche Übermacht einzuschränken strebten: sie nötigten ihm in der Wahlkapitulation das Reichsregiment auf, das sein Großvater bekämpft hatte. In seiner Abwesenheit — und man durfte damit rechnen, daß er meistens außerhalb des Reiches weilen würde — sollte ein Ausschuß der Fürsten das Regiment führen. Aber Karl verstand es nach wenigen Jahren zu beseitigen, um so leichter, als die oberste Geldmacht, das Haus der Fugger, dem die verstärkten Zölle das Geschäft verdarben, gegen das Reichsregiment Partei ergriff. Schon damals ließ Karl kaum noch im Dunkeln, was er durchsetzen wollte, den Einheitsstaat unter dem allmächtigen Kaiser, neben dem für die fürstlichen Landesherren kein Raum blieb. Es gehörte zu diesem Ziele, wenn er zunächst den inneren Frieden Deutschlands mit allen Mitteln beförderte, und das bedeutete für ihn die Unterdrückung der Ketzerei. Was die Deutschen mit ihrer Reformation der Kirche wollten, war ihm so unverständlich wie gleichgültig; aber den inneren Hader und die Unruhe konnte er nicht brauchen, und was seiner Politik zuwiderlief, bekämpfte er je nach den Umständen mit Gewalt oder List. Freilich mußte er zunächst die unbotmäßigen Fürsten wie die halsstarrigen Ketzer vorsichtig schonend behandeln, denn das Haus Habsburg geriet in lange und schwere Kriege: um Mailand rang es mit Frankreich, und von Osten her rückten die Türken heran; da bedurfte man der Deutschen, die immer noch bereit waren, für das zu fechten und zu zahlen, was man ihnen als Sache des Reichs und des Kaisers darzustellen wußte. Deutsche Landsknechte mit den Spaniern zusammen schlugen Franz I. bei Pavia, Deutsche erstürmten für ihren Kaiser das päpstliche Rom; als Ungarn den Türken erlag und drei Jahre später der gewaltige Soliman II. vor Wien seine Zelte spannte, retteten die Deutschen dem Hause Habsburg seine Erblande. Gewiß retteten sie auch sich selbst, denn der Kampf der beiden Großmächte, Habsburgs und der Türkei, bedeutete für Europa und zuerst für Deutschland wirklich eine weltgeschichtliche Entscheidung. Aber den Gewinn heimste die überlegene Klugheit Karls V. ein.

Als er endlich 1544 den Frieden mit Frankreich unter Dach hatte, ließ er Vor-

sicht und Rücksicht fallen. Selbst die Blindesten unter den Deutschen, vor allem unter ihren Fürsten, erkannten jetzt, welche Gefahr ihnen von der kaiserlichen, habsburgischen, spanischen Macht drohte. Über allem Streit um Gebiete, Rechte, Ehren, über dem Zwiespalt des Glaubens hatten sie versäumt, gemeinsame Abwehr vorzubereiten; heillos gegen einander verhetzt, konnten Protestanten und Katholiken die dringend nötige Einigung nicht finden, obwohl auch katholische Fürsten sehr wohl sahen, was ihnen bevorstand, wenn der Kaiser den deutschen Frieden auf seine spanische Art erzwang. Gewiß wollte er die Ketzerei ausrotten, als er gegen den Schmalkaldischen Bund zu Felde zog; aber der Sieg seiner Spanier bei Mühlberg 1547 legte ihm nicht nur die protestantischen Fürsten sondern ganz Deutschland zu Füßen. Er stand wirklich am Ziele, und wie er sich die Gestaltung des Reiches vorstellte, bewies die Behandlung des gefangenen Kurfürsten von Sachsen. Das Äußerste freilich geschah nicht; aber wenn Karl den Bogen überspannte, wenn Moritz von Sachsen ihn um den vollen Erfolg brachte, so war doch für Deutschland wenig gewonnen. Den Kampf gegen Habsburg-Spanien hatte das Reich endgültig verloren. Die Fürsten mochten noch leidlich zufrieden sein, wenn sie nur an sich dachten, denn ihre Selbständigkeit im Reiche und gegenüber dem Reiche behaupteten sie, aber nicht auf Kosten der habsburgischen Weltmacht, sondern zum Schaden Deutschlands. Alle Anstürme von unten her, den Bauernaufstand wie den Adelskrieg, hatten sie blutig erstickt, und soweit diese Bewegungen auch der Reichseinheit gegolten hatten, waren solche Gedanken verflogen; der Kaiser selbst verstand seinen Einheitsstaat so anders, verfolgte ihn mit so anderen Mitteln, daß es ihm nicht beikam noch beikommen konnte, mit den Bauern oder den Rittern oder gar den verhaßten Ketzern gemeinsame Sache zu machen. Nachträgliche Treppenweisheit hat ihm wohl vorgehalten, wie er mit einem Schlage der unumschränkte Herr des Reichs geworden wäre, wenn er mit den Bauern oder gar mit Luther gegangen wäre. Aber nicht nur die Wege, sondern auch die Ziele lagen weltenweit auseinander.

Mehr als dreißig Jahre lang hat Karl V., immer gleichgültig, immer fremd, über dem deutschen Geschick gewaltet, wie eine schwere Wolke lastend, atemraubend. Der mächtigste aller Kaiser seit dem Staufer Heinrich VI. wußte auf seinem Schachbrette, das von der Türkei bis nach Mexiko und Peru reichte, auch die deutschen Figuren zu bewegen, klug und verschlossen, schlicht und nur die Macht, nicht den Schein begehrend. Unter seiner Hand starb die Lust zu leben. Der stürmische Aufschwung verlief sich kümmerlich, die Jugendfrische in den ersten Jahrzehnten des XVI. Jahrh. endete in grämlicher Selbstsucht. Nicht ohne Schuld derer, die Deutschlands Wiedergeburt zu schaffen sich vermaßen; aber unter dem Drucke einer so unheimlichen Persönlichkeit verlor jeder Mut und Haltung. Karl V. war wirklich das Verhängnis Deutschlands; daß die große Welt über das deutsche Volk hinwegging, das war sein Werk; man darf sagen, es war der geschichtliche Sinn dieses Mannes.

Im Augenblick höchster Spannung nagelte Martin Luther seine Thesen an die wittenbergische Kirchentür; er verbrannte die Bannbulle, trotzte Kaiser und Reich, warf flammende Schriften wie Brandfackeln ins deutsche Volk hinein. Alle

umjubelten ihn; was sie erhofft, erbeten, erkämpft hatten, nun geschah es, der Führer war da, der eine Mann, der leidenschaftlich erwartete. Die Frommgläubigen, die Sucher des wahren Gottesreiches nicht weniger als die kirchen-, ja gottfremden Humanisten, Anhänger des Alten und Stürmer der Neuen Zeit sahen in ihm den Vollstrecker. Er würde die Kirche Gottes reinigen und zu ihrem Ursprunge zurückführen; er würde der freien Bildung eine Bahn brechen durch allen Schutt christlichen Aberglaubens; die feisten Pfaffen und die geilen Mönche würde er verjagen, die geschundenen Bauern an ihren Peinigern rächen, er würde alles in Trümmer legen, er würde alles aufbauen. So sehnsüchtig war die Zeit nach einem Manne, denn sie gärte und wühlte, und noch brach keiner durch. Bis er aufstand, der hagere Augustiner mit den dämonischen Augen, hinreißend, überwältigend in seinem Mut, seiner Leidenschaft; endlich der Unbedingte, der weder Kaiser noch Teufel fürchtete, endlich aus der Seele eines Mannes das Wort, mehr als Wort, die Tat: 'Ich kann nicht anders!' Niemals wieder hat ein Deutscher sein Volk so gepackt, niemals wieder hat ihn sein Volk so ergriffen; Martin Luther war das deutsche Schicksal, und in dem Sturm, der zu ihm aufbrauste, wogte das Bewußtsein, hier dumpfer, dort heller, dieser Eine sei es. Nur er; auf ihn allein kam es an; er redete, er tat für alle.

Er war es und war es doch nicht. Martin Luther kämpfte gegen die Mißbräuche der Kirche und wollte ihre Urgestalt, wie sie die Heilige Schrift ihm zeigte, wieder herstellen. Sein Eifer riß ihn auch hier und da weiter fort als er selbst glaubte und strebte; aber niemals hörte er auf, in der Kirche die wahre, ja die einzige Heilsanstalt Gottes zu verehren. Mit den Humanisten verband ihn gemeinsame Bildung und manche persönliche Freundschaft, und die neue Wissenschaft blieb ihm nicht fremd; aber die Befreiung des Menschen vom Glauben und seiner auch die Lebenssitte lösenden Macht konnte niemals sein Ziel werden. Er fühlte wohl alle Bewegungen und Forderungen seiner Zeit mit und konnte vieles auch miterleben, Lebensfreude der Poeten und Not der Bauern; aber immer kam ein Punkt, wo er sich abkehrte, weil er nicht mehr verstand, nicht mehr verstanden wurde. Denn im Grunde seines Wesens war er völlig anders, ein Mensch ganz unvergleichlicher Art, nicht an seine Zeit gebunden, eine zeitlose urwüchsige Gestalt aus den Tiefen des Menschseins an sich. Freilich doch auch er bestimmt vom Geiste der Zeit, allein viel stärker vom Geiste des Mittelalters. Im Grunde der Seele blieb er der gebundene Mensch, der eine höchste Macht über sich spürt und spüren will, Gott und die Heilige Schrift, und soviel auch die späteren Mystiker an ihm geläutert und gemildert haben, in ihm wurzelt tief die Unterwerfung unter die offenbar gewordene Wahrheit und ihre irdische Fassung, die Lehre der Kirche. Da stehen feste Grenzen, die ihn von allen Freiheitsgedanken und allen Freigeistern unüberschreitbar scheiden. Der getreue Verehrer des Paulus und Augustins kann nicht die Freiheit des Denkens und der Sitte auch nur gelten lassen; auf ihm lastet immer die Erbsünde, und die heilende Gnade kann er nur als unverdientes Geschenk schuldvoll demütig hinnehmen. Der wahre mittelalterliche Luther mit aller seiner Hingabe an die Autorität wie an den Aberglauben ist im Grunde seiner Seele der alten Kirche niemals untreu geworden, während die Gedanken der

Renaissance und des Humanismus ihm trotz aller äußeren Verbindungen weltenfern geblieben sind.

Aber etwas anderes noch bestimmte den Urgrund seines Wesens, ein Erlebnis, das nicht einmal christlich war. In diesem innerlichen schwerblütigen Menschen gärte ein Gefühl aus der Urzeit des Menschengeschlechts, die lähmende, aufwühlende, bebende Furcht vor dem Mächtigen Wesen, das uns in Händen hält. Furcht vor dem Unberechenbaren des Dämons; wenn er will, überfällt er die Seele mit der Wucht der Einsamkeit oder der unerfüllbaren Forderung, und ins Riesenhafte steigt dann das Grauen vor dem ungeheuren Wesen, das alles schafft und hält und zerstört, auch den Menschen, der vor ihm im Staube liegt. Von Hause aus schloß dies Gefühl das Sündenbewußtsein nicht ein, aber die ererbten und erlernten christlichen Vorstellungen bogen es dahin um, die Übermacht Gottes als sittliche Forderung des gerechten Richters zu deuten und zu fürchten; eigentlich war es das Entsetzen vor der schrankenlosen Gewalt des Unbegreiflichen, vor der Willkür des Tyrannen. Daher die Erschütterungen seiner Jugend im Kloster; verzehrende innere Kämpfe haben ihn immer begleitet, auch den erwachsenen Mann so heftig, daß er selbst sagt, hätten sie nur ein wenig länger gedauert, so wäre er daran zugrunde gegangen. Ihm war es ein Ringen mit Gott, denn er wollte dies furchtbare Wesen lieben lernen, weil sein christliches Bewußtsein das forderte; aber wenn er mit dem Satan stritt, dessen er immer bedurfte, dann war es doch im Grunde derselbe Kampf auf Leben und Tod mit der einen dunklen Übermacht, die ihm als Gott oder als Teufel begegnete. Wohl kein anderer hat das vernichtende Gefühl der Weltangst so bis ins letzte erlebt, erlitten, bezwungen. Denn das war vielleicht das Gewaltigste an ihm, daß er des finsteren Dämons Herr zu werden vermochte; dann durchströmte ihn in den Augenblicken des Sieges ein Bewußtsein der Kraft, wie nur der es erleben kann, der alle Schatten des Todes, alle Gluten der Hölle durchkostet hat. Dann trat er hinaus mitten unter sein Volk, stark und hell, dann mochte die Welt nur kommen mit ihrer Macht, Kaiser und Papst und Gefahr und Not: er war stärker, denn er hatte mit Gott gerungen wie Jakob in der Nacht und hatte gesiegt. So war, so wurde Martin Luther der ungeheure, dämonische Mann, die gewaltigste Persönlichkeit, die das deutsche Volk geboren hat, ein Mensch, den niemand zu messen wagte noch wagen darf.

Aber weil er so war, trug er in sich das ewige Verhängnis der Größe. Eine kurze Spanne, wenige Jahre lang führte seine Bahn hinein in den Weg der Deutschen, und in dieser Zeit, auf der Höhe seines Lebens, war er der Herr seines Volkes. Doch der einsame Große konnte nicht auf der Heerstraße bleiben, und die Millionen konnten seinem Schritt auf die Länge nicht folgen. Was er innen durchlebte, war sein eigen, aber nicht das Erlebnis der anderen, die kaum etwas davon ahnten und es nicht mitzuerleben vermochten. Sie strebten hierhin und dorthin und glaubten die Seinen zu sein, und er, im Übermaße seines Kraftbewußtseins, forderte von ihnen, was nur ihm möglich war. Schon nach kurzer Zeit verstanden sie einander nicht mehr; seine Getreuen spürten enttäuscht, daß er andere Wege ging, und er selbst sah um sich her nur Schwachmütige, Abtrünnige, falsche Freunde. Nur so begreift man, daß dieser Mann in einem Alter, das sonst die höchste und reifste

Wirkung entfaltet, verbittert und grollend beiseite zu treten begann, während auch seine begeisterten Anhänger ihn nicht mehr zu deuten wußten und den zürnenden Riesen mehr fürchteten als liebten. Die Zügel, die er mit einem einzigen Griff an sich gerissen hatte, entglitten seiner Hand; klügere, feinere Köpfe entwanden sie ihm, viele mit tiefem Schmerze und zerrissenen Herzens, weil sie nicht mit ansehen wollten, wie der Dämon sich und die Seinen in den Abgrund lenkte. Als ihm alle Arme, alle Willen zu Gebote standen, wußte er die unumschränkte Macht nicht zur wahren Befreiung Deutschlands zu gebrauchen, sah nicht, wie sein Volk um die Einheit rang und ließ sich mit der Harmlosigkeit des Riesen über die enge Selbstsucht der Fürsten wie über die kühle Klarheit des Kaisers täuschen. Nur er wäre stark genug gewesen, alle Schranken niederzureißen und das eine deutsche Volk zum einen deutschen Reich zu führen; aber er begriff nicht einmal, was um ihn her vorging, und er konnte es nicht verstehen, weil ihm Welt und Leben nur Ringen mit Gott und um Gott bedeutete.

Hätten Renaissance und Humanismus in Deutschland im eigenen Bette fortströmen dürfen, so wäre schon damals aus ihrem Willen zur geistigen Befreiung und zur Reinigung christlichen Glaubens und Lebens eine wirklich deutsche Bildung und Weltanschauung entstanden, stärker und lebensvoller, aber auch tiefer und inniger als später die Aufklärung, die nach zwei Jahrhunderten das Gut der Reformation in Wissenschaft und Religion matt und verwässert zu verarbeiten suchte und in Wirklichkeit mehr aus den Händen des glücklicheren Auslandes als aus dem Wesen der deutschen Bewegung empfing. Die Weltpolitik Karls V. nahm den Deutschen die Sonne, deren die Jugend des neuen Geistes bedurfte, und Luthers harter Wille dämmte den Strom ab, zwang ihn aus dem natürlichen Laufe in seine eigene Bahn. Vielleicht keine seiner Wirkungen beweist stärker die ungeheure Größe und Wucht seiner Persönlichkeit; wie hätte sonst der deutsche Humanismus, der so frisch und kräftig sich durchzusetzen begann, in der Enge des orthodoxen Luthertums enden können, die soviel drückender und dumpfer war als die alte Kirche, weil ihr die Überlieferung und die Vornehmheit fehlten. Luther beugte den Humanismus unter seine schwere Hand und legte seine eigene Freiheit den Deutschen als ein Joch auf den Nacken. Das ist nicht Schuld, denn er konnte nicht anders sein als er war, wohl aber Verhängnis des deutschen Volkes, das es mit Jahrhunderten büßen mußte, daß sein größter Sohn nicht seiner Zeit, sondern der Ewigkeit angehörte.

Im Westen Europas wußte der Protestantismus die Befreiung der Geister in sich aufzunehmen, zu verarbeiten, mit ihr zu einer neuen Weltgesinnung zu verschmelzen; da förderten sie einander und entfalteten mit vereinten Kräften den neuen Staat, die neue Wissenschaft, die neue Lebensform; in Deutschland lehnten sich die kleinen protestantischen Landeskirchen an die Landesfürsten an, duckten sich in ihren Schutz und beförderten nur die beschränkte Selbstsucht der Kleinstaaten; Luthers des Befreiers Name wurde ihnen das Zeichen des erbitterten Kampfes um starre Lehre, und Reformation wie Humanismus gingen schon um die Mitte des Jahrhunderts in Enge und Unfreiheit unter. Nichts mehr von dem Wehen des einen deutschen Geistes, von dem Werden des einen deutschen Reiches;

die verwandelte Welt ließ der aufrechten, selbstbewußten Persönlichkeit keinen Raum mehr und prägte sich selbst das Sinnbild in dem furchtbare Worte der Tyrannen wie der Knechte: cuius regio, eius religio. Mit der Reformation und mit der Renaissance war es für Deutschland aus; allein die im Tridentinum geläuterte katholische Kirche zog den Gewinn aus einem halben Jahrhundert des Kampfes.

Am deutschen Volke geschah wieder sein altes Schicksal, das es bis auf den heutigen Tag begleitet: größer zu sein, reicher, tiefer als andere, und doch weniger zu erreichen, nichts zu vollenden. Es war auch Martin Luthers eigenes Schicksal, der wie jeder wahrhaft Große zwar berufen war, den Weltwillen zu vollstrecken, zu erfüllen, was in den Millionen gärte und des Einen bedurfte, um sich durchzusetzen, er aber fand den Weg ins Freie nicht, weil er zu groß war. Elisabeth und Cromwell haben den Protestantismus in die weite Welt geführt, zum Staate und zur geistigen Weltmacht erzogen, Staat und Weltbildung am Protestantismus entfaltet, und Calvin bedeutet für das große Ganze viel mehr als Luther, dem er die Schuhriemen zu lösen nicht wert war. Und doch hat durch allen Zusammenbruch der deutschen Reformation und des deutschen Humanismus hindurch eine Kraft von Martin Luther her fortgewirkt: von dem gewaltigen Aufwühler, dem nie erloschenen Feuerbrande sprühen durch die Jahrhunderte Wille und Mut und göttlicher Trotz und entzünden alle lebendigen Geister.

Noch vor wenigen Jahren durfte jeder die Renaissance und die Reformation als einen entscheidenden Fortschritt auf dem langen Werdegange des Menschengeistes betrachten und sich dazu bekennen, gleichviel, was er von ihren einzelnen Erscheinungen halten mochte. Das ist gerade jetzt anders geworden, und das Bewußtsein, ein reiches Erbe zu bewahren, zu genießen, zu entfalten, geht in ernsten Fragen um das Wesentliche unter. Denn wir Menschen der Gegenwart und besonders wir Deutschen gewinnen wieder den Blick für die Größe des Mittelalters, seine Bildung, seinen Glauben, die Einheit seiner umfassenden Weltanschauung. Vor unseren Augen löst sich trotz aller Gegenwehr der deutsche Protestantismus auf, und was in ihm noch lebt an wahrhaft religiöser Kraft, das neigt sich zur alten katholischen Kirche, die alle Erschütterungen überstanden hat und von neuem die Welt, soweit sie noch christlich sein will und kann, zu umfassen beginnt. Und die Naturwissenschaft, die in protestantisch-humanistischer Freiheit, zumal seit dem XVII. Jahrh., von Entdeckung zu Entdeckung fortschritt, ist heute im Begriffe, ihr gesamtes Weltbild umzugestalten auf Bahnen, die zwar niemals ins Mittelalter zurückführen, aber manchen seiner Anschauungen sich nähern. Wir werden irre an Renaissance und Reformation; wenn wir fragen, was sie waren, noch mehr, was sie uns bedeuten, so wissen wir keine Antwort. In beiden war der Kampf um eine neue Weltanschauung, ein neues Ideal; aber es konnte sich nicht rein entfalten und verstieg sich endlich zur Aufklärung, die wohl ihre notwendige Folge, aber doch keine Vollendung war; dazu fehlte ihr der Schwung wie die Tiefe. Alle Linien der Entwicklung führte das XIX. Jahrh. ohne Hemmung, ohne Bedenken weiter und trieb in den Materialismus hinein, in die Überspannung des Nationalbewußtseins, in die Anbetung des zum Gott erhobenen Staates. Unaufhaltsam, in hochmütigem Triumphe vollzogen die späten Söhne der Renaissance und der

Reformation das damals begonnene Werk und wähnten, den Bau für immer gesichert und gekrönt zu haben.

Heute stehen wir vor einem Trümmerhaufen, mitten im Chaos. Alles ist zusammengebrochen, nicht durch den Krieg, sondern vernichtet von seiner eigenen Hohlheit. Aber wir erleben die Wende eines Weltalters, und die Jugend beginnt, mehr oder weniger bewußt, einen neuen Weg zu suchen, der gewiß weit ab liegt vom Geiste der Renaissance und der Reformation; näher vielleicht dem Mittelalter, und doch mit anderem Weltgefühl. So ist es schwer, fast unmöglich, jene Zeit zu verstehen, ihr gerecht zu werden; sind wir Älteren noch in ihrer Bewunderung, ja Verehrung aufgewachsen, so sieht die Jugend nur die gefallenen Götterbilder. Sie will nicht Vergangenheit, sondern Zukunft, sie will selbst schaffen, ein neues Ideal, eine neue Gestalt des Lebens, strebt zur großen Einheit der Weltanschauung, die der tragende Grund frischen Handelns werden soll und allein werden kann. Der neue Mensch der Leistung, der Tat will nicht grübeln noch Wissen aufspeichern, sondern wirken, und dazu bedarf er des alles umfassenden, in sich geschlossenen Weltbildes. So rückt er fernab von den Gedanken und Richtungen, die der sogenannten Neuen Zeit, der jetzt sterbenden, das Leben gegeben haben. Aber in einem und wohl im Entscheidenden versteht er sie besser als alle vergangenen Geschlechter: auch der heutige Mensch erlebt fühlend und bewußt den Übergang zu einem Neuen, die Gewalt des aufbauenden Willens, und darf wie die Menschen der Renaissance und Reformation sich dessen freuen, in eine Zeit der Wende hineingeboren, zur Arbeit für Jahrhunderte berufen zu sein. Wieder gilt es, von neuem zu beginnen, und trotz allem Schauer der Vernichtung, der uns umschattet, wird es wieder eine Lust zu leben.

---

# DER DICHTER DES ACKERMANN AUS BÖHMEN, SEIN WERK UND SEINE ZEIT

Von Helmut Wocke

Man hat vor allem in den Unglücksjahren nach dem Kriege von der Forschung verlangt, daß sie sich im Leben ausweise; sie solle durch die Tat erhärten, daß sie nicht Irrwege gehe oder gar ihre Jünger in ein leeres Nichts führe; sie solle den Zusammenhang mit dem Dasein nicht verlieren, vielmehr Kraft spenden und neues Leben wecken. Mehr als jede andere Wissenschaft stellt sich die deutsche Philologie in den Dienst des Vaterlandes. Wohl sucht sie das Dunkel verflossener Jahrhunderte aufzuhellen, aber sie will aus ihnen den Geist der Gegenwart verstehen lernen und die Brücken schlagen helfen zwischen Vergangenheit und Jetzt — und Zukunft. Sie arbeitet mit an dem Wiederaufbau Deutschlands. Verschüttete Quellen, aus denen sich unser Wesen erneuern könnte, gilt es aufzuspüren. Die Art unserer eigensten Natur möchten wir erfassen und selber wachsen und reifen an der Beschäftigung mit deutschem Leben und deutschem Geiste. Und hat nicht die verjüngende Kraft, die unserer Wissenschaft innewohnt, sich gerade in unseren Tagen aufs neue heilsam bewährt? Hat nicht das bedeutendste poetische

Sprachdenkmal vor Luthers Bibelübersetzung, hat nicht der von Konrad Burdach und Alois Bernt wiederentdeckte 'Ackermann aus Böhmen' tiefe, weitgehende Wirkungen ausgeübt? Zwei Forscher bescheren uns diese kostbare Dichtung in einer prächtigen Ausgabe, die zugleich ein stolzer Beweis deutschen Wissens und Gelehrtenfleißes ist. Das Werk findet lebendigen Widerhall, Übertragungen in die Laute unserer Zeit dienen seiner Verbreitung. Und auch auf der Bühne offenbarte es seine erschütternde Macht. Die Welt stand in Brand, das Schicksal pochte an unsere Tür, rings waren wir von Feinden bedrängt, die Not herrschte daheim, Leid und Elend wuchsen von Jahr zu Jahr. Der Tod mähte die Besten dahin, wir trotzten wohl und bäumten uns auf gegen eine Gewalt, die uns das Liebste erbarmungslos raubte. Fast verzweifelten wir am Leben. Und nun vernahmen wir den wilden Schmerzensschrei eines Menschen, der wider die Allmacht des Todes Klage führt und schließlich vor den höchsten Richter tritt, um sich vor dessen Urteil in Demut zu beugen. Wir fühlten, hier spricht nicht die Not eines einzelnen, diese Dichtung birgt das Leid der ganzen Menschheit. Über die Jahrhunderte hinweg klangen zu uns die Worte des Künstlers, der zum Anwalt des Menschengeschlechtes wurde. Zeiten und Räume trennten uns nicht mehr, Mensch fand sich zu Mensch, Seele zu Seele. Und was uns an dem poetischen Denkmal längst verflossener Tage vielleicht hätte fremd anmuten können, versank in unserem Bewußtsein vor dem Ewigkeitsgehalt des Werkes.

Jede große Kunst ist zeitlos, sie bietet in köstlichen Schalen ewig junges Leben. Aber der einzelne ist zugleich ein Kind seiner Umgebung. Und die Wissenschaft will die schöpferischen Persönlichkeiten und ihre Leistungen geschichtlich, d. h. aus der Umwelt, in der sie geworden sind, und aus den gleichzeitigen geistigen Strömungen begreifen lernen. Dem umfassenden Buche 'Der Ackermann aus Böhmen', herausgegeben von K. Burdach und A. Bernt, läßt Burdach nunmehr einen nicht minder bedeutsamen und aufschlußreichen Band folgen: 'Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit', 1. Hälfte (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1926).

Wann ist das Streitgespräch zwischen dem Ackermann und dem Tode entstanden? Wer ist der Verfasser? Vermögen wir über die Persönlichkeit des Dichters und den Charakter seiner Zeit Näheres auszusagen? Der Prosadialog selbst birgt wertvolle Hinweise.

In Kap. 14, Z. 14ff. heißt es: 'Des jares do die himelfart offen was, an des torwertels kettenfeiertag, do man zalt von anefang der werlte sechstausend funfhundert vnd neun vnd neunzig jar ...' Die Zeit von Adam bis Christi Geburt umfaßt nach mittelalterlicher Anschauung 5199 Jahre, oft begegnet die Fassung '5200 weniger eins'. Als Todesjahr der Frau des Klägers ist somit 1400 anzusetzen. Dieses Ergebnis erfährt eine willkommene Bestätigung durch eine Bemerkung der jetzt in der Münchener Staatsbibliothek liegenden Handschrift H, von der A. Bernt im zweiten Bande der 'Böhmerlanddrucke' (Verlag Stiepel, Reichenberg) eine getreue Wiedergabe nebst Übertragung bietet. Es heißt dort: 'bey kyndes gepurt Tawsent vierhundert'. Für diese Zeit spricht weiterhin die Bemerkung 'des jares do die himelfart offen was'; die Worte enthalten wohl einen

Hinweis auf das Jubeljahr 1400 und den Plenarablaß des Papstes. Die Frage nach der Entstehungszeit des Streitgesprächs ist mit den bisherigen Feststellungen freilich noch nicht beantwortet. Die Äußerung des Todes 4, 5 'nu newlich' gestattet die Annahme, daß die Gattin des Klägers kurz vor dem in der Dichtung angenommenen Zeitpunkt gestorben sei. Die ältesten Handschriften führen, wie sprachliche und paläographische Erwägungen nahe legen, bis in das zweite Jahrzehnt des XV. Jahrh. zurück. Der Schmerz, der zum Ausdruck kommt, ist so frisch, die Verzweiflung so tief, daß man glauben möchte, der Künstler habe das Werk bald nach dem herben Schicksalsschlag verfaßt: er steht noch unmittelbar unter dem Eindruck des seine Seele aufwühlenden Verlustes. Von sich selber sagt er am Anfang des dritten Kapitels: 'Ich bins genant ein ackerman, von vogelwat ist mein pflug, ich wone in Behemerlande'. Diese Worte, sowie das Akrostichon im Schlußgebet bieten wichtige Hinweise. Der Verfasser hieß Johannes, er wohnte in Böhmen, lebte in Saaz, (nach 4, 5) 'in einer festen hubschen stat, auf einem berge werlich gelegen; der haben wier buchstaben: der achtzehende, der erste, der dritte vnd der drei vnd zwenzigiste in dem alphabet einen namen geflochten'. Seine Frau, die ihm mehrere Kinder geschenkt hatte, starb im Wochenbett. Die Wendung 'von vogelwat ist mein pflug' bedeutet 'die Feder ist mein Handwerkszeug'; sie enthält ein Bild, das durch lange Überlieferung eingebürgert war; es begegnet u. a. in Wolframs Parzival 544, 15: 'von anders nihtiu gienc sîn pfluoc' und findet sich später z. B. in einem Schreiberspruch aus dem Jahre 1694:

Das Papier ist mein Acker,
Drum bin ich so wacker,
*Die Feder ist mein Pflug*,
Drumb bin ich so klug.

Aber der Dichter des Streitgesprächs verbirgt wohl in dem erwähnten Bilde seinen Namen. Eine Bemerkung in der tschechischen Nachahmung, dem sogenannten 'Tkadleček', führt zu dieser Vermutung; dort heißt es nämlich: 'Jetzt nennt sich der Kläger dem Unglücke (d. h. dem Gesprächsgegner) mit verborgenem Namen und in einem Gleichnisse'. Und in der Tat lebte damals in der Umgebung von Saaz eine Familie 'Pflug'. Sie war adliger Abstammung — auch der Verfasser des Dialogs ist wahrscheinlich adliger Herkunft — sie führte einen Pflug in ihrem Wappen, Vertreter des Geschlechtes begegnen wiederholt auch in Wortspielen der Zeit. Als den Dichter haben wir nach Burdach einen Johannes Pflug von Rabenstein anzusehen. Dieser ist möglicherweise eins mit jenem Johannes Pflug, der in der Zeit vom Mai bis Juli 1384 unter Wenzel in den Urkunden der Prager Kanzlei als Registrator sich nachweisen läßt. Er unterhielt demnach Beziehungen zu dem königlichen Hofe und war ein Verwandter von Heinz Pflug, der sich der besonderen Gunst des Herrschers erfreute und bedeutsamen Einfluß besaß. Ein erbitterter Gegner der Räte des Königs war der einstige Kanzler, der Erzbischof Johann von Jenzenstein. In dem geistigen Leben Böhmens während der beiden letzten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts spielt er eine hervorragende Rolle, er hat die Gemüter tief bewegt. Die maßvolle Politik Karls IV., die zwischen geistlichen und weltlichen Zielen einen Ausgleich herbeizuführen bestrebt war, lag ihm

fern; eine leidenschaftliche Natur, war er unerbittlich bemüht um die 'starre Durchführung seines asketischen Reformprinzips auf streng *hierarchischer* Grundlage'. Mit ihm kam, wie wir annehmen dürfen, auch der Dichter des 'Ackermann' eine Zeitlang in amtliche und persönliche Berührung. Die hohe sprachliche Kunst des Streitgesprächs verdankt außerordentlich viel der Schule der Reichskanzlei, ihr ist nicht minder der gelehrte Kirchenfürst verpflichtet, der eine große Anzahl theologischer, erbaulicher und polemischer Schriften verfaßt hat. Aber unser Werk verrät zugleich Anschauungen, die sich wohl in ausgesprochenem Gegensatz zu der Geisteswelt Johanns von Jenzenstein entwickelt haben. Dieser war ein Beschützer der Bauern, 'von deren Schweiße wir alle leben'. Unglückliche und Notleidende unterstützte er. Auf seiner Pilgerfahrt nach Rom im J. 1390 umgaben ihn ständig Arme; ja, er scheute sich nicht, für sie um Almosen zu betteln, als seine eigenen Mittel erschöpft waren. Der Dichter dagegen verrät eine durchaus aristokratische Gesinnung. Als Vertreter des Ritterstandes zeigt er sich vor allem im 17. Kapitel. Er beobachtete eine Schlacht, so erzählt er dort. Zwei ungeheure Scharen, jede über dreitausend Mann, stritten miteinander auf grüner Heide; die wateten im Blute bis an die Waden. Der Tod aber war geschäftig, etliche tötete er, etlichen ließ er das Leben. 'Mer herren danne knechte sach ich tot ligen. Do klaubetet ir einen aus dem anderen als die teigen biren'. Und voll Bitternis schleudert der Ackermann wider den Gegner die Anklage: 'Heißt das recht gemäht? Heißt das gerecht gerichtet?' In dem Dialog tritt der Tod als Person auf, ein Feind alles Lebens. Wie das 16. Kapitel ausführt, fand man ihn auf einem Wandgemälde in Rom dargestellt als 'einen man auf einem ochsen sitzende, dem die augen verbunden waren; derselbe man furte ein hawen in seiner rechten hant vnd ein schaufel in der linken hant'. Rings um ihn drängte sich allerlei Volks und schlug wild auf ihn ein. Bei Fastnachtsumzügen wurde der Tod in Gestalt einer Puppe unter Gesängen von der Menge ausgetragen. Dem Dichter war der Brauch gewiß bekannt. Gegen diese Sitte schritt Johann von Jenzenstein ein. Auf der Prager Synode vom 29. April 1384 gebot er den Pfarrern, die bildliche Wiedergabe des Todes nicht zu gestatten und gegen die Teilnehmer an den Ausführungen mit Strafen vorzugehen. Die geistige Selbstzerstörung des Lebens, die Überwindung aller Lockungen und Begierden war dem Prager Erzbischof erstrebenswertes Ziel eines Christen. In seinem 'Libellus de bono mortis ad honorem S. Ambrosii intitulatus' verweist er schließlich auf Plato. Den griechischen Philosophen ruft aber auch der Dichter des Streitgespräches als Zeugen dafür an, daß in allen Dingen des einen Zerstörung des anderen Geburt, und daß alles Geschehen im Himmel und auf Erden eine ewig währende Wandlung sei. Er kämpft für die Freiheit des Daseins, Weltfeindschaft ist ihm fremd. Er glaubt ein Recht auf das Leben zu haben. Doch sein Glück ist zerstört, der Tod hat es vernichtet, blindlings und ohne Erbarmen. Zwei Weltanschauungen kommen zu Worte, sie scheinen sich gegenseitig auszuschließen, Gott aber schlichtet den Streit. Der Ackermann klage über das, was nicht sein; der Tod rühme sich einer Herrschaft, die ihm nicht aus eigener Kraft verliehen. Jenen habe das Leid zerschmettert, diesen zwinge das Wort des Gegners, die Wahrheit zu sagen. 'Darumb, clager, habe ere! Tot, sige!

Jeder mensche dem tode das leben, den leib der erden, die sele vns pflichtig ist zu geben.' In diesem Kapitel, das die Anschauungen der beiden Streitenden nicht verneint, sondern im Urteil Gottes gleichsam überhöht, klingt gewiß ein persönliches Bekenntnis des Künstlers wider. Und nicht minder in dem wundervollen, sprachgewaltigen Hymnus des Schlußgebetes, in dem der Herr alles Lebens, das Licht der Schöpfung, das höchste Gut gepriesen wird. Hier hebt sich die Empfindungswelt des Dichters von dem kirchlichen Geist des Erzbischofs Johann von Jenzenstein noch einmal scharf ab. Eine Frömmigkeit offenbart sich, die aus der Tiefe des Herzens emporströmt, die nicht an dogmatische Vorstellungen gebunden ist, sondern aus eigenem Vermögen in glühender Sehnsucht den Weg zu Gott und Christus findet.

Ein einzelner, dem schweres Leid widerfahren ist, tritt in dem Prosadialog als Kläger auf. Aber er ist zugleich der Vertreter der strebenden, irrenden Menschheit, die von Sehnsucht erfüllt, aus dem Reiche des Irdischen sich in göttliche Gefilde hinausträumt und doch wieder zu Boden geschmettert wird. Die Art dieses Wesens, das die engen Bezirke seiner eigentlichen Natur zu überschreiten sucht, das nach letzter Wahrheit ringt und vergebens an der Pforte der Erkenntnis rüttelt, enthüllt der Tod im 18. Kapitel. Von dem Verständnis dieses Abschnittes hängt das Verständnis der ganzen Dichtung ab. 'Wir westen nicht. das du als ein richtiger man werest. Wir haben dich lange zeit erkant; wir hetten aber dein vergessen'. Voll bitteren Hohnes mustert der Tod die hervorragendsten Vertreter der Vergangenheit und ihr Wirken und Wollen; immer aufs neue offenbaren sie jedoch die Adamsnatur des Menschen, sein faustisches Streben, sein törichtes Beginnen. 'Ja, wir waren dabei, als Salomon auf dem Sterbebette dir seine Weisheit vererbte, als Gott alle Gewalt, die er Moses in Ägyptenland verliehen hatte, dir verlieh. Wir sahen dich die Sterne zählen, des Meeres Sand und seine Fische berechnen und die Regentropfen; wir sahen dem Wettlauf zu, den du mit dem Hasen unternahmst. In einem Rohrschiffe brachtest du Kaiser Julius Caesar über das wilde Meer, den Stürmen zum Trotz. In deiner Werkstatt sahen wir dich ein edles Gewand von Regenbogen weben, darein wurden Engel, Vögel, Tier und allerlei Fische gewirkt, auch die Eule und der Affe wurden eingewebt. Besonders aber lachten wir, als du in Paris auf dem Glücksrade saßest, auf der Kuhhaut tanztest und die Teufel in ein seltsam Glas banntest.' Das gleiche Wesen zeigen die Sterblichen im Wandel der Geschlechter, immer gewähren sie das nämliche Bild törichten Unterfangens und vergeblichen Bemühens. Und wie weise — so höhnt der Angeklagte weiter — war doch der Mensch, als Gott ihn 'berufte in seinen Rat zu gespreche vmb frawen Eva fal'! Damals nannte er dem Herrn die Verführerin — und nun preist er sie und klagt in wildem Aufbegehren über ihren Verlust! Hier erreicht das Gespräch seinen Höhepunkt, hier verrät es zugleich seine innere Beziehung zu William Langlands Dichtung 'Piers Plowman'. Gemeinsam ist beiden Werken die Verkörperung des gläubigen, tätigen Menschen in der Gestalt des Ackermanns, des Pflügers, der nichts anderes ist als ein Vertreter der immer wiederkehrenden, in Arbeit, Lebensfreude und Sehnsucht sich verzehrenden Einzelnatur. Das Bild begegnet freilich während des ganzen Zeit-

alters häufig, und so könnte man zunächst an eine zufällige Berührung oder Übereinstimmung denken. In Wahrheit aber bestand gerade um die Wende des XIV./XV. Jahrh. zwischen England und Böhmen ein reger geistiger Austausch.

Die Beziehungen zwischen den beiden Ländern wurden besonders eng, seitdem Anna von Luxemburg, Wenzels Schwester, sich mit Richard II. von England vermählt hatte. Aus Böhmen zogen Studenten nach Oxford, und Engländer finden wir in Prag schon bald nach der Gründung der Universität. Ein Prager Professor und Domherr, Adalbert Ranconis de Ericinio, hatte nicht bloß in Paris, sondern auch in Oxford seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten. In seiner umfangreichen, aus England stammenden Bibliothek befand sich u. a. eine Abhandlung des irischen Primas Richard Fitzralph, dessen Schriften und Predigten gewiß auf Wiclef von Einfluß gewesen sind. Die philosophischen Ansichten Wiclefs vertraten lange Zeit an der Universität zwei Lehrer von Johann Hus und verteidigten sie anfangs sogar gegen heftige Angriffe. Mehrere Traktate des Vaters der englischen Reformation, von Hussens Hand aufgezeichnet, wurden 1648 von den Schweden als Beute mitgenommen und liegen heute in der königlichen Bibliothek zu Stockholm. Für hochstehende Männer schrieb Hus den 'Trialogus' ab, er übersetzte ihn auch in die tschechische Sprache. Bücher Wiclefs waren in Böhmen damals bekannt, unter den Studenten waren sie gewiß schon vor 1409 allgemein im Gebrauch. Aber auch in Meißen und Schlesien lassen sich Einflüsse des großen englischen Wegbahners beobachten. In Breslau z. B. wurde 1398 ein gewisser Stephanus verfolgt: er verwarf den Bilderdienst und die Heiligenverehrung und gestand dem gläubigen Laien das Recht der Predigt und des Priestertums zu. Für die neue, aus England nach Böhmen einströmende Denkweise, für den Geist Wiclefs zeigten sich Mitglieder des königlichen Hofes und Vertreter des Adels sehr empfänglich. In ihren Kreisen las man auch 'Peter den Pflüger'. Der Name dieser Gestalt hatte zündende Kraft, sie wurde zum Kampfesruf in jener gewaltigen Bewegung, die im letzten Jahrzehnt des XIV. Jahrh. in Prag und überhaupt in Böhmen so große Umwälzungen hervorrufen sollte.

Langlands Gedicht stellte nun der Saazer Künstler ein eigenes Werk gegenüber. Es übertrifft das Vorbild und unterscheidet sich zugleich von ihm in wesentlichen Punkten. Es verwendet nicht mehr den mittelalterlichen alliterierenden Vers, sondern zeigt bereits die neue Form des Prosadialogs. Theologische Erörterungen, Anspielungen auf kirchliche Mißstände und Irrtümer, Angriffe wider Papst und Geistlichkeit vermeidet der Verfasser gewiß absichtlich: er gestaltet als schaffender Künstler. In der Person des Klägers verkörpert er die Adamsnatur des Menschen, er verleiht ihm lebendige Züge und erhebt ihn zum Vertreter des strebenden, trotzenden und vor dem ewigen Schicksal sich schließlich beugenden Sterblichen. In der Gedanken- und Anschauungswelt des aufblühenden Humanismus wurzelt der Schöpfer des Dialoges. Die Erregungen der damaligen Jahre freilich spiegeln sich nicht unmittelbar in dem Werk wider, die Dichtung selbst aber kündet eine neue Zeit, ein neues Werden an ...

Erst Konrad Burdach hat uns das kostbare Streitgespräch geschichtlich verstehen gelehrt, und zwar im Zusammenhang mit seinen großzügigen Untersuchungen

über den Ursprung des Humanismus, der Renaissance und der Reformation. Die Ergebnisse seiner Forschungen, die auf langjähriger Prüfung der Quellen fußen, weichen allerdings von der üblichen Auffassung ab. Zwischen dem Ende des XIII. und der Mitte des XIV. Jahrh. liegt nach ihm die große Zeitenwende. In Italien bricht sie um 1300, in Deutschland um 1350 an. 'Karls IV. Staat und dieses Staates geistige Kultur ist nicht... das letzte Leuchten der verglühenden mittelalterlichen Welt. Es ist der Aufstieg einer neuen schöpferischen Macht, der die Zukunft gehört.' In der Kanzlei des luxemburgischen Herrschers haben wir die Grundlage unserer neuhochdeutschen Schriftsprache zu suchen. Im deutschen Südosten, im Reiche Karls IV., waren Kräfte geeint und wirksam, die auf die nördlich gelegenen Länder, auf Schlesien, Meißen und Thüringen große Wirkungen ausübten, auf literarischem, wissenschaftlichem, kirchlichem wie staatlichem Gebiet. Diese Einflüsse sollten für die geistige Entwicklung Deutschlands von ungeahnter Bedeutung werden. Wir stehen an den Anfängen jener gewaltigen, umstürzenden Bewegungen, die der Beginn einer neuen Zeit sind, die ein Stück 'Geschichte der deutschen Bildung' in sich schließen und 'Vom Mittelalter zur Reformation' führen.

---

## GRUNDLAGEN UND BEDEUTUNG DER ROMANISCHEN KULTUREN

Von Adalbert Hämel

Wenn Alfred Fouillée im Sinn für das Gesellschaftliche, in der *sociabilité*, die Grundlage des französischen Wesens erblickt[1]), dann spricht er damit eigentlich nur eine Wahrheit aus, die so ziemlich für alle romanischen Nationen in gleicher Weise gilt: für den Franzosen und den Italiener, für den Spanier und den Portugiesen und in gewissem Sinne auch für den Rumänen und Rhätoromanen. Und der Grund für diesen Gemeinschaftssinn, der sich in die drei Gruppen: *civitas, patria* und *natio* zusammenfassen läßt, liegt darin, daß alle romanischen Nationen auf die eine Mutter zurückgehen, auf Rom mit seinem ausgeprägten Gemeinschaftswillen. Durch Rom wurde die antike Welt für diese Idee gewonnen und erzogen; der auf diese Weise staatlich geeinten Welt wurden von demselben Rom die christlichen Lehren vermittelt. Und durch die Christianisierung entstand ein neues Band, das sich noch lange Zeit als einigende Macht erwies, auch dann noch als sich die einzelnen Staaten politisch selbständig gemacht hatten und durch Vermischung mit fremden Völkern eigenartige, von einander verschiedene Gebilde geworden waren. Die Idee der Civitas Dei bleibt das ganze Mittelalter hindurch aufrecht erhalten.

Die beiden Grundpfeiler der romanischen Kulturen sind also die Antike und das Christentum. In der lebendigen, nie gänzlich unterbrochenen Verbindung mit beiden, in dem bis auf unsere Tage wohl gehüteten Erbe der römisch-christlichen Kultur beruht die Größe und die Bedeutung der vielhundertjährigen Geschichte jener Welt, die den Deutschen trotz aller Gegensätze immer so mächtig an-

1) Psychologie du peuple français, Paris 1898.

gezogen hat und mit der er sich seit mehr als tausend Jahren in ständiger Auseinandersetzung befindet.

Aber es ist kein Zweifel: aus sich allein wäre das alternde Rom nie zu der Bedeutung gelangt, die seinen Nachfahren im Verlauf der europäischen Geistesgeschichte beschieden war, aus sich allein hätte das im Niedergang begriffene Rom nie den Lauf der Geschicke in Europa so nachhaltig beeinflussen können. Erst die Berührung mit den unverbrauchten, tatenfrohen Germanen zur Zeit der Völkerwanderung brachte die notwendige Blutauffrischung; freilich beschleunigte sie auch die Differenzierung in selbständige nationale Gebilde. Und die germanische Führung auf politischem Gebiete bleibt bis nach Karl dem Großen bestehen. Aber mächtiger als die rohe Kraft war der römische Geist und die römische Kultur. Gewiß wird das romanische Geistesleben durch die Berührung und Vermischung mit den Germanen befruchtet und zu neuer Blüte geführt, aber es behält seine Eigenart und seinen Charakter: es läßt sich nicht germanisieren. Wohl gleicht es sich die fremden Elemente an, es bleibt aber doch durch und durch römisch und verleugnet so nicht die ihm eigene, von Rom her überkommene nationale Persönlichkeit. Auch andere Einflüsse wirken mit, um die Bildung neuer selbständiger Kulturen herbeizuführen: auf der Pyrenäenhalbinsel sind es die Araber, im heutigen Rumänien die Slawen die zu einer neuen Völkermischung führen. Aber auch sie vermögen — wie die germanischen Stämme — den römischen Grundzug im Wesen der Romanen nur mehr oder weniger zu verschieben, nicht aber zu verdrängen.

Durch glückliche äußere Umstände, vor allem aber durch die diplomatische Klugheit Chlodwigs vermochte es das Frankenreich sich bald an die Spitze der romanischen Nationen zu stellen, sie geistig zu führen und zu beeinflussen. Und so kann man wohl behaupten, daß Frankreich der eigentliche Erbe Roms ist.[1]) Der Gesellschaftssinn entwickelt sich dort mehr als in der übrigen Romania zum Sinn für das Staatsganze, der in einer besonders starken Betonung der nationalen Note seinen Ausdruck findet. Und das germanisch-romanische Frankreich ist in der glücklichen Lage, bereits im XII. Jahrh. seine staatliche Einheit zu finden und dadurch eine in sich gefestigte nationale Persönlichkeit zu werden, während Spanien erst am Ende des XV., Italien gar erst im XIX. dieses Ziel erreicht. So ist Frankreich wie geschaffen zur Führerin innerhalb der Romania, und bei Frankreich gehen denn auch die anderen romanischen Nationen in die Schule. In Frankreich findet der lateinische Geist seinen reinsten Ausdruck, und dort entstehen die dichterischen Formen und Gestaltungen, nach denen die anderen romanischen Völker ihre Lieder singen und ihre Geschichten erzählen. Man braucht nur die erste größere dichterische Schöpfung der Franzosen, das Rolandslied, in die Hand zu nehmen, um zu erkennen, daß der römische Geist die Jahrhunderte überdauerte und im Frankenreich weiterlebte. Der starke nationale Ton, der das Gedicht durchweht, ist durch und durch lateinisches Erbe. Das '*dulce et decorum*' ließe sich über das Rolandslied schreiben, denn das '*pro patria mori*' ist die Stimmung des ganzen Ge-

---

1) Bei V. Klemperer, Romanische Sonderart, München 1926, S. 23 näher ausgeführt.

dichtes: Not und Tod müssen erduldet werden im Interesse des Staatsganzen, im Interesse namentlich des Vertreters dieser nationalen Einheit: des Königs. Denn dessen unbedingte Autorität ist für jeden Bekenner des staatlichen Glaubensbekenntnisses eine reine Selbstverständlichkeit. Und das Bild, das sich der Rolanddichter von seinem Staate macht, ist im Grunde schon das gleiche, das heute noch in Frankreich lebendig ist. Sein Land hat das Erbe des auserwählten Volkes angetreten, sein Land hat deshalb die besondere Aufgabe, andere Völker von der Überlegenheit der französischen Kultur zu überzeugen, sein Land muß für seine nationalen Ideen in der weiten Welt werben. '*Aussi avons-nous souvent la naïveté de croire que ce qui nous rend heureux rendra heureux le monde, que toute l'humanité doit penser et sentir comme la France*' sagt der sein Volk gründlich kennende Alfred Fouillée. Im Rolandslied sind es die Heiden, die mit Gewalt in den französischen Kosmos eingeordnet werden müssen. Sie sind von vornherein nur Menschen zweiter Klasse, sie haben kein Recht auf eigene Meinung, sie müssen der römisch-christlichen Staatsidee folgen oder zugrundegehen. Religion und Nation sind eben schon im Rolandslied eine unzertrennbare Einheit, aufgebaut auf dem von den Römern ererbten mächtigen Gefühl für die Geschlossenheit des Staatsgedankens.

Aber die Zeit des Rolandsliedes ist erst der Anfang in der Entwicklung, die von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitet und gerade nach Zeiten weniger selbständiger geistiger Regsamkeit ihren Höhepunkt in der französischen Klassik erreicht. Das ganze Zeitalter Ludwigs XIV. ist charakterisiert durch die Betonung des römischen Staatsgedankens: der König der Vertreter der einen Idee, straffe Disziplin und Unterordnung im Staatsleben, Vorschriften und Regeln in der Poesie. Aus der Antike holt man sich die Gestalten: Horace, Cinna aus der römischen, Phèdre und Andromaque aus der griechischen Geschichte. In den Gestalten Corneilles sieht sich das französische Wesen wie in einem Spiegel. Denn sie verkörpern den starren unbeugsamen Willen, Racines Gestalten bilden den Gegenpol. Seine Helden gehen unter, weil sie sich nicht einordnen in die allgemein gültige Staatsraison, sondern ihren persönlichen Leidenschaften folgen.

Trotz des In-die-Weite-Drängens des XVIII. Jahrh. zeigt auch diese Zeit in ihren typischen Vertretern, wie sie beherrscht ist durch die alles überragende Idee des Staatsgedankens. Sie verrät das alte römische Erbe durch die Einstellung der geistigen Führer des Jahrhunderts auf den französischen Kosmos. Und wie national ist doch schließlich die französische Revolution selbst, die nur andere Formen sucht und findet für die alte von Rom ererbte Idee von der Überordnung des Staatsgedankens unter die Wünsche und Ziele des Einzelwesens.

Und wie sehr dieser Sinn für das Staatliche und damit verbunden für die Begrenzung und starre Regulierung dem Franzosen zur zweiten Natur geworden ist, das zeigt nichts deutlicher als die Auseinandersetzung des französischen Geistes mit den germanisch-kirchlichen Reformbestrebungen im XVI. Jahrh. Die politische und religiöse Einstellung der französischen Nation war im Laufe der Jahrhunderte so sehr eine Einheit geworden, daß jede Störung des religiösen Lebens der Nation auch zu einer Störung des politischen Lebens führen mußte.

Die Geschichte der Reformation in Frankreich ist deshalb auch zu einem Kampf

des immer mehr erstarkenden Königtums mit einem Fremdkörper geworden, aus dem gerade der monarchische Gedanke in ungesunder Übertreibung neugestärkt hervorging. Auf den Trümmern der zerstörten religiösen und politischen Selbständigkeitsbestrebungen erhebt sich das absolute Königtum in seiner Vergötterung der Person des Herrschers als dem Vertreter der Idee des Staates.

Und weiterhin zeigt sich in der romanischen Form der Reformation, die der Franzose Calvin außerhalb der Grenzen seiner Heimat schuf, wie auch in ihm die mächtige römische Staatsidee weiterlebt. Er kann sich seine Kirche auch nur als Staatskirche denken, mit straffster Ordnung und Disziplin, mit neuem Dogmatismus und neuer Begrenzung, mit strenger Abgeschlossenheit und unduldsamer Beschränkung. Calvin ist ein typisches Beispiel für die stark ausgeprägte Einseitigkeit der französischen Psyche. Sein Werk in Genf und dessen Fortbildung in England und Amerika zeigen uns viel mehr als manche andere Äußerungen des romanischen Geistes die tiefer liegenden Quellen der französischen wie überhaupt der romanischen Volksseele, und es ist gewiß kein Zufall, daß mit Calvin auch der Spanier Ignatius von Loyola in Paris studierte und beide an der Sorbonne den gleichen Geist auf sich wirken ließen. Von dort zogen beide aus, jeder um sein eigenes Reich zu gründen; jeder nach seiner Art, aber nach den gleichen römischen Grundsätzen. Es gibt ja kaum ein Mittel, das geeigneter ist, uns die Struktur und die geistige Verfassung, die seelische Tiefe und die beherrschenden Kräfte eines Volkes besser erkennen zu lassen als die Antwort auf die Frage, wie sich eben jenes Volk zu dem Übersinnlichen verhält, wie es die metaphysischen Gedanken verarbeitet und sich aneignet, welche Stellung es mit einem Worte zu den tiefsten Problemen des Lebens einnimmt. Man kann Paul Hartig voll und ganz zustimmen, wenn er in einem gedankentiefen Aufsatz[1]) des näheren ausführt, daß wir ein Volk nur dann richtig zu begreifen vermögen, wenn wir bis zu der letzten, der religiösen Schicht seiner Seele vorstoßen. Solange uns das nicht gelingt, werden wir ein Volk nie in seinem vollen Wesen erfassen können. Denn: 'Religiosität ist die eigentliche Seele jedes Volkes.' Und: 'Jedem Volk kommt seine ganz bestimmte Form der Religiosität zu.'

Diese Verflochtenheit von Religiösem und Nationalem wird besonders auch in Spanien klar ersichtlich. Das starre und konsequente Festhalten an der Tradition ist vielleicht nirgends in der Romania so deutlich als gerade hier. Und doch war in Spanien ein viel zäheres Ringen um die Durchsetzung des Staatsgedankens und um die Formung der nationalen Einheit notwendig als in Frankreich. Die germanischen Individualisierungstendenzen haben auf der Pyrenäenhalbinsel viel länger nachgewirkt als anderswo. Noch lange Zeit hatte jede Stadt ihr eigenes Recht, an dem mit Zähigkeit festgehalten wurde. Erst allmählich erfolgt ein Zusammenschluß zu einer staatlichen Einheit. Als Bindemittel diente der 700jährige gemeinsame Kampf aller Stämme gegen die Mauren, den Spanien als Vormacht des Christentums führte. Erst 1492 war das einheitliche staatliche Gebäude auf-

1) 'Religion, Religiosität und Kulturkunde', Zeitschrift für Deutsche Bildung, März 1927, S. 84—90.



geführt, erst dann den Mauren der letzte Rest des heimatlichen Bodens entrissen. Die geistige Einstellung des Spaniers, sein Verhältnis zu Vaterland und National religion wird uns schon früh klar, schon aus dem ersten dichterischen Erzeugnis der spanischen Volksseele. Denn das Cidgedicht entsteht mitten aus der Stimmung des Kampfes um die nationale Einheit heraus. Es ist wie das Rolandslied in Frankreich das hohe Lied auf die Treue zum heimatlichen Boden, zum angestammten Fürstenhaus, zur überkommenen Nationalreligion. Aber aus dem Cidgedicht weht doch viel mehr Optimismus als aus dem Rolandslied. Roland geht zugrunde, Karl kommt zu spät. Der Cid bleibt bis zum Ende siegreich und blickt in eine Zukunft, die seinem Stamme königliches Blut zuführt. Der Cid und Roland: beide Vertreter der Kriegerkaste, beide mittelalterliche Ritter und treue Vasallen. Ihre Geschichte nur eine Episode unter vielen im großen Geschehen ihrer vorwärts strebenden Volksgemeinschaft. Als typische Vertreter ihres Nationalgefühls vereinigen sie in sich alle Vorzüge und Schwächen ihres Stammes, verkörpern sie in ihrer Gesinnung und in ihrem Handeln den Zug zum Staatlichen, die Unterordnung unter das große Ganze. Die Überordnung des staatlichen Machtwillens über die Wünsche des Einzelnen erkennen sie widerstandslos als gottgewollt an. Durchzieht das Rolandslied das '*pro patria mori*', so könnte man das Cidgedicht mit der Devise: '*pro patria pati*' überschreiben. Aber aus der Not entsteht neue Größe des Vaterlandes, neuer Ruhm für die Bedrängten. Und aus dem Geist, den das Cidgedicht offenbart, formt sich in zähem Ringen die unteilbare Einheit des größeren Vaterlandes. Als das Ziel erreicht ist, als sogar über der See Spaniens Macht in ungeahntem Maße sich erweitert, als der Staatsgedanke Triumphe über Triumphe feiert, da wächst sich freilich die Überspannung und Vergötterung der nationalen Idee zur Unduldsamkeit und Beschränktheit aus. Damit aber gräbt sich ein Volk selbst sein Grab, und Spanien ist ein warnendes Beispiel, wie ein Staat, der glaubt, sich ganz allein auf sich selbst stellen zu können, und jeden Andersdenkenden verachtet und verstößt, seinen eigenen Verfall vorbereitet und dadurch erst recht zum Spielball fremder Völker und Launen wird. Vor dem Beginn des spanischen Niedergangs aber äußert sich das spanische Nationalbewußtsein noch in unvergleichlichen dichterischen Schöpfungen, vor allem dramatischer und lyrischer Art, in Schöpfungen, in denen der Sinn für den Staatsgedanken, für des Vaterlandes Größe einen imposanten Ausdruck gefunden hat.[1]) Aber auch in den Zeiten tiefster Erniedrigung ist der Geist der Zusammengehörigkeit und des staatlichen Selbstbewußtseins den Spaniern nicht verloren gegangen. In vorbildlicher Weise erhob sich das Land gegen den korsischen Bedrücker und in Zaragoza, einem der Hauptzentren des Widerstandes, suchte man sich an den Vorbildern aus der Antike zu erbauen und anzufeuern. Sagunt und Numancia, die beiden Heldenstädte auf spanischem Boden, die lieber den letzten Mann opferten und zugrunde gingen als in die Hände

1) Gegenüber V. Klemperer (Romanische Sonderart, S. 37 f.), der keine 'unmittelbare Einwirkung des Altertums' auf die Entwicklung der spanischen Literatur gelten lassen will und römischen Einfluß nur 'durch das Medium italienischer und französischer Beeinflussung' anerkennt, sei u. a. nur auf das Werk von R. Schevill, Ovid and the Renascence in Spain (Berkeley 1913) und auf Aubrey F. G. Bell, Luis de León (Oxford 1925) verwiesen.

des Feindes zu fallen, waren Muster und Leitstern auch für die Spanier des XIX. Jahrh. Jeder Individualismus war tot, jeder sah vor sich nur die Pflicht, die eine große Idee zu retten, auch wenn er selbst darüber zugrunde ging.

Und ebensowenig sah das Jahr 1898, das Spanien seine letzten Kolonien nahm und es damit politisch zur Ohnmacht verurteilte, ein mutloses Geschlecht. Auf den Trümmern der Vergangenheit sammelte sich neue Kraft; sehr langsam zwar, aber durch den nationalen Gedanken belebt, speicherte das Land in stiller, entsagungsvoller Arbeit wenigstens so viel Energie auf, daß es aus dem Ringen der großen abendländischen Völker im Weltkrieg Nutzen ziehen und seine Aufwärtsentwicklung mächtig fördern konnte. Und gerade im letzten Jahrzehnt hat der nationale Gedanke in den ehemaligen spanischen Kolonien Süd- und Mittelamerikas so tiefe Wurzeln geschlagen, daß Spanien und seine einstigen Besitzungen in der neuen Welt längst wieder eine geistige Einheit bilden, eine Einheit die immer deutlicher in die Erscheinung tritt: in der Politik, in der Kunst, im Schrifttum. Überall wo man die Sprache des Cervantes spricht, sieht man heute wieder das europäische Spanien als die Mutter an, als den häuslichen Herd, zu dem man die intimsten Beziehungen haben muß und mit dem zusammen man die von Nordamerika drohende Gefahr zu überwinden strebt. Eine ganz neue Welt ist hier in der Entstehung begriffen, deren Auswirkungen erst allmählich klar erkennbar zutage treten, eine Welt die unberechenbare Entwicklungsmöglichkeiten in sich birgt, Raum für Millionen von Menschen hat, auf Europa zwar immer noch als Vorbild schaut, die aber durch die Erfahrungen der Jahrhunderte geläutert eine eigene neue Geistigkeit vorbereitet. Durch Rasse, Sprache und Kultur immer noch verbunden mit Roms übermächtigem Staatsgedanken, der nur nach zwei Jahrtausenden die alte Idee in neue Formen spannt.

Ganz spät erst hat Italien, das Mutterland der Romania, die Sehnsucht nach nationaler Einheit befriedigt gesehen. Der Gedanke, Roms Erbe zu wahren und zu schützen, hat die Jahrhunderte hindurch zwar geschlummert, völlig erloschen war er aber nie. Denn trotz der Kleinstaaterei seiner Zeit denkt und dichtet Dante, in dem das ganze Mittelalter seine Synthese findet, als Sohn der alten Roma. Schreibt er doch seine politischen Gedanken und Gefühle lateinisch nieder und wie mächtig die antike Kultur in ihm wogt, zeigt ja doch, daß er Vergil zum Führer durch sein metaphysisches Reich wählt. Nicht anders verhält es sich mit Petrarca, dem ersten Jünger und Wegbereiter der Renaissance. Er hält seine lateinischen Werke für viel wichtiger als seine italienischen, und nur durch sie glaubt er sich Ruhm bei der Nachwelt zu sichern. Es kam freilich ganz anders. Aber Petrarcas Verbundenheit mit der Antike, mit der allmächtigen römischen Tradition zeigt sich in nichts deutlicher als in der aristokratischen Verkennung der Würde und Größe der eigenen Volkssprache, in der Unterschätzung des *volgare* gegenüber dem für vornehmer geltenden *sermo latinus*. Noch mächtiger als in Petrarca pulsiert Roms Erbe in Machiavelli, der von der Wichtigkeit des allumfassenden Staatsgedankens vollständig durchdrungen ist, der freilich auch in der Wahl der Mittel keine Skrupel kennt. Seine Persönlichkeit und seine Ideen lassen sich erst dann verstehen, wenn man den Geist seiner Zeit zu begreifen sucht, wenn man bedenkt, daß

die italienische Renaissance eine rein nationale Bewegung war, die inmitten der einzelstaatlichen Zerrissenheit den Blick in die Vergangenheit eben dieses Italiens lenken wollte, des gleichen Italiens, das zurzeit des Imperium Romanum die ganze abendländische Welt beherrschte. So ist auch Machiavellis Ideal die römische Geschlossenheit und Begrenztheit, und seine Sehnsucht ist: das Italien des XVI. Jahrh. dem antiken Italien in der staatlichen Machtentfaltung und inneren Geschlossenheit anzugleichen. Aber es bleibt doch alles nur ein Traum, ein Sichgefallen in vergangener Größe, ein unbefriedigtes Streben nach römischer Kraft und Freiheit.

In Italien hat dagegen die Kirche den römischen Staatsgedanken machtvoll gepflegt, erhalten und weitergeführt. Sie schuf ein die ganze bewohnte Erde umspannendes Reich mit straffer Zentralisation und vorbildlicher, auf den Grundsätzen der alten Roma ruhenden Organisation. Und immer wieder hat sie sich von den Wunden erholt, die ihr im Laufe der Jahrhunderte die orientalische, die griechische und die germanische Welt schlugen. Immer wieder stieg sie wie ein Phönix aus der Asche. Sehr zutreffend vergleicht deshalb der Königsberger Historiker Erich Caspar[1]) die Entwicklung der Kirche mit einer Wellenbewegung, in der es tiefe Wellentäler und hohe Wellenberge gebe. Mit wunderbarer Elastizität hat sich die Kirche immer neuen Verhältnissen anzupassen verstanden und hat durch die Jahrhunderte neben der gleichen religiösen Idee auch das Erbe Roms, seinen Sinn für das Staatliche und die Geschlossenheit der Organisation auf die Nachfahren vererbt. Durch ihre Schule sind alle europäischen Kulturvölker gegangen, und alle haben sie, auch wenn sie später ihre eignen Wege gingen, von der Kirche die antike und die christliche Kultur empfangen. Die Romanen vor allem. Und deshalb haben gerade sie in den Zeiten tiefster Erniedrigung der Kirche die kühnsten Streiter gestellt: aus Frankreich stammt Gregor VII., der Cluniacenser, der die ganze Geisteshaltung der mittelalterlichen Welt mit beeinflußt und gestaltet hat und aus Spanien Ignatius von Loyola, der Mann straffster Unterordnung und Disziplin, der dem römischen Geiste in Zeiten des Verfalls und der Zerrissenheit erneut zum Siege verholfen hat.

So beherrscht die Romania und ihre auf der Antike und dem Christentum ruhende Geistigkeit 700 Jahre lang das kulturelle Leben des ganzen Abendlandes. Frankreich führt die Romania und die Welt das ganze Mittelalter hindurch auf geistigem Gebiete und verschiebt so den geistigen Schwerpunkt von Rom nach Paris. Und auch als im XVI. Jahrh. Italien und im XVII. Spanien eine Zeitlang tonangebend gewesen waren, kehrt sich das Gesicht der Romania erneut Frankreich zu. Seit dem XVIII. Jahrh. herrscht Frankreich unbestritten über die romanische Geisteswelt. Aber es ist kein rein romanischer Geist mehr. Englische und deutsche Ideen drängen sich an die Romania heran, und immer deutlicher und offenkundiger wird vor allem in der Zeit der Romantik der Aufstieg der germanischen Welt. Seit dem XVIII. Jahrh. muß sich die Romania in der geistigen Führung der Welt mit den Germanen teilen. Und das ganze XIX. Jahrh. ist gekennzeichnet durch den starken Zustrom deutschen Geistesgutes nach Frankreich, Italien und Spanien.

---

1) 'Die Römische Kirche', Auslandsstudien der Universität Königsberg, 1925, S. 9—35.

Alle großen Denker der romanischen Welt haben seitdem in irgendeiner Weise, in irgendeiner Form sich mit den Germanen auseinandergesetzt, aber nicht mehr in der begrenzten und in der Hauptsache abweisenden Art, wie das im Mittelalter und zur Zeit der Reformation der Fall war, sondern in der Form einer neuen Angleichung, einer Blutmischung auf geistigem Gebiete, ähnlich jener völkischen Vermischung, die zu Beginn des Mittelalters die romanische Grundbevölkerung mit den germanischen Siegern zu neuen Nationen verschmolz. Aber es ist keine Unterdrückung einer Eigenart durch eine andere mehr denkbar. Eine Überwindung des geistigen Gutes einer Nation durch die Eigenwerte einer anderen ist völlig unmöglich. Denn die europäischen Kulturnationen sind durch die Jahrhunderte hindurch in ihrer nationalen Denkart und in ihrer geistigen Entwicklung so sehr in den Strom des allgemein menschlichen Erlebens gelangt, daß sie sich wohl kreuzen, sich beeinflussen und befruchten, nicht aber gegenseitig verdrängen können.

Von allen romanischen Nationen hat Frankreich der Welt die meisten geistigen Werte geschenkt. Es ist aber doch auffallend, daß es eigentlich keinen der großen Geisteshelden der europäischen Kulturgemeinschaft stellt. Frankreich hat weder einen Dante, noch einen Cervantes, noch weniger eine Shakespeare oder einen Goethe.

Aber von Goethe abgesehen ragen die drei anderen wie steile Gipfel neben viel kleineren Geistern ihrer Zeit hervor. Neben Dante kann man wohl noch Petrarca, neben Cervantes noch Lope de Vega und Calderón, neben Shakespeare aber nicht einen seiner englischen Zeitgenossen nennen. Frankreich liegt es eben im allgemeinen nicht, Probleme und Menschen darzustellen, die allen Zeiten und allen Völkern gemeinsam sind, ihm liegt es vielmehr, den Sinn für das Eigenstaatliche bis zum Extrem auszubauen. Es versenkt sich nicht gerne in die Seele anderer und erhebt sich nur selten über die eigene Norm. Auch das XVIII. Jahrh., die Zeit des Internationalismus und Europäertums, hat sich ebensowenig frei machen können von der überlieferten Tradition wie die Zeit der Romantik, die anstelle der alten eben nur neue Regeln setzte.

Aber innerhalb des Einzelstaatlichen hat Frankreich eine solche Fülle wertvoller geistiger Erzeugnisse hervorgebracht wie kaum ein anderes Land. Und es gibt keine Nation, die in der Vergangenheit so lange die europäische Geistigkeit bestimmt hat als Frankreich. Es gibt aber auch keine Nation, die wie die deutsche sich so schnell, so sicher und unbestritten Frankreich in der geistigen Beherrschung der Welt an die Seite gestellt, ja es in vielem übertroffen hat. Und wenn Frankreich innerhalb der Romania heute ohne Zweifel an der Spitze steht und seine geistigen Güter weit über den Kreis der romanischen Völker hinaus vorgedrungen sind, in den Norden und den Osten von Europa und in den Orient, so darf auch Deutschland für sich in Anspruch nehmen, sein Kulturgut tief in den Geltungsbereich der romanischen Staatengebilde hineingeschoben zu haben. Die neuen literarischen und philosophischen Richtungen in Frankreich sind ohne die deutsche Philosophie nicht zu denken; die in Tausenden von Übersetzungen innerhalb der romanischen Welt verbreiteten deutschen Geisteserzeugnisse sind ebensoviele Kanäle, in denen deutsche Gedanken und Ideen in die weite Welt wandern.

Aber eines hat der Romane unbedingt vor dem Germanen voraus: er versteht es viel mehr von sich reden zu machen, er überlegt dabei viel weniger, handelt aber dafür mehr. Die französische Kulturpropaganda, die ich seit bald zwanzig Jahren in Spanien und Südamerika verfolge, ist musterhaft, großzügig und hat auch in den Zeiten der ärgsten Inflation keine Mittel gescheut. Wir sind schwerfälliger und reden uns leicht Dinge ein, wie die Dekadenz der Romania. Ein Volk nach seinen negativen Seiten zu beurteilen, ist ein gefährlich Ding. Ist die Romania dekadent, dann ist ganz Europa alt und hinfällig geworden. Aber ganz Europa befindet sich eben in einer Zeit des Übergangs. In solchen Zeiten ist man gerne geneigt, vorübergehende Verfallserscheinungen für dauernd anzusehen. Aber es ist nur ein Wellental, in dem wir uns befinden, dessen Aufstieg zum Wellenberg schon in der Ferne winkt. Damit wir Deutsche diesen Wellenberg möglichst bald erreichen und ihn für lange behaupten, ist es unbedingt nötig, das was außerhalb unserer Grenzen vor sich geht, aus genaueste zu verfolgen, vor allem aber nicht in den Fehler zu verfallen, die in ihrem innersten Wesen uns so sehr verschiedenen romanischen Nationen als weniger wichtig anzusehen als die stammverwandten germanischen. Gerade durch die zutage tretenden Gegensätze wird uns das Studium der Eigenart der romanischen Völker eine Bereicherung unserer eigenen Persönlichkeit und unserer eigenen nationalen Geistigkeit, dazu eine gründlichere Kenntnis des eigenen Volkscharakters bringen. Freilich ist eines notwendig: Wir müssen an die romanischen Völker herantreten frei von Vorurteilen. Wir sollten die Frage nach der Überlegenheit einer Kultur über eine andere im allgemeinen überhaupt nicht stellen. Werturteile sind gerade auf dem Gebiete der vergleichenden Kulturkunde vom Übel. Es geht hier wie mit den verschiedenen Formen der einzelnen Religionen. Ablehnen ist viel leichter und bequemer als verstehen und vom Gegner lernen. Wer ex officio sich mit einer Kultur beschäftigt, hat in erster Linie die Pflicht, ihr auch seelisch näher zu treten, sie aus ihren historischen Bedingtheiten zu ergründen und für die gegenseitige Achtung der Überzeugung anderer einzutreten.

Und je tiefer einer gräbt, je weiter er seine Kreise zieht, je mehr Kulturen er überschauen kann, desto gerechter wird sein Urteil sein, desto mehr wird ihm die Einsicht in die Begrenztheit alles Menschlichen klar werden.

Aber noch ein weiteres wird sich ihm erschließen: die köstlichen Früchte der eigenen deutschen Kultur werden ihm in neuem Glanze erstrahlen und ihn viel heimlicher und trauter grüßen, wenn er nach langen Umwegen — und manchmal auch Irrwegen — in einen der Großen der eigenen Literatur und Kunst sich vertieft und dessen Geist auf sich wirken läßt. Nie wird es einem klarer, welche Schätze an Erhabenem und Bedeutungsvollem in der eigenen Kultur schlummern, als nach einem Ausflug in die geistige Welt fremder Völker, besonders klar aber nach einem tieferen Einblick in das Wesen und die Eigenart romanischer Völker und Sprachen.

---

# DER WEG ZUR PHILOSOPHIE

Von Bernhard Groethuysen

ʼer Philosophie studiert, will sich ein bestimmtes Wissen aneignen oder zu mten Erkenntnissen gelangen. Das scheint ja auch die ganz natürliche Ein- g, und jede andere Erwägung, wie etwa die der geschichtlichen Bedeutung ilosophie oder des besonderen Menschentypus, den die Philosophen darstel- heint daneben nur von sekundärer Bedeutung zu sein. Ja, es wäre ver- svoll, wollte derjenige, der sich dem Studium der Philosophie zuwendet, nderes in ihr suchen als Wahrheit. Nun läßt sich aber von da aus das der Philosophie nicht erschöpfend bestimmen. Der Philosoph, der gegen- m von ihm zu übermittelnden Wissen zunächst nur etwas Zufälliges dar- zustellen schien — ein Verbreiter bloß von objektiv darstellbarer Erkenntnis, auf die es allein ankäme —, gewinnt immer mehr an selbständiger Bedeutung, je tiefer wir in das Wesen und das geschichtliche Werden der philosophischen Systeme eindringen. So kommt es denn dazu, daß man nicht mehr Philosophie 'lernt', sondern hauptsächlich den Philosophen hört. Man sucht nicht mehr den Wahrheitsgehalt eines philosophischen Systems zu erfassen, sondern die Persönlichkeit eines Philosophen zu verstehen, die ursprünglich doch nur ganz an zweiter Stelle in Betracht zu kommen schien.

Diese Verschiebung des Interesses von der Philosophie auf den Philosophen muß zunächst für den Studierenden etwas Verwirrendes haben, sei es nun, daß er in seinem Lehrer selbst eine solche philosophische Persönlichkeit sieht, sei es, daß dieser ihm das Verständnis anderer philosophischer Persönlichkeiten vermittelt. Im ersten Falle, so hoch man auch die Bedeutung des persönlichen Momentes im Unterricht einschätzen mag, erscheint eine solche bloße Selbstdarstellung einer philosophischen Persönlichkeit, die sich gewissermaßen nur als Studiumobjekt für seine Schüler darbietet, mit dem wissenschaftlich objektiven Geiste der Universitäten schwer vereinbar; im zweiten Falle aber wird die Philosophie im Grunde ausschließlich zu einer geschichtlichen Darstellung der geistig-seelischen Besonderheit der Philosophen. Dabei könnte ja eine solche Darstellung selbst wieder irgendwie systematisch ausgebaut werden, etwa in dem Sinne, daß man versuchte, den Typus des Philosophen als solchen zu erfassen und innerhalb dieses Typus verschiedene in sich charakterisierte Einstellungen unterschiede. Das ist das, was Dilthey in seiner Abhandlung 'Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen' (in dem Sammelband: Weltanschauung, Philosophie und Religion, 1911) versucht hatte, über die noch weiter unten die Rede sein wird. Aber so aufklärend auch solche Ausführungen in vieler Beziehung sein mögen, sie bedeuten doch im Grunde keine Überwindung des Persönlichkeitsstandpunktes in der Betrachtung der Philosophie und keine Beseitigung der damit verbundenen Schwierigkeiten. Sie verallgemeinern nur diesen Standpunkt, setzen an Stelle einer mehr zufälligen psychologisch-analytischen Einstellung, die sich an einzelne Philosophen hält, ein mehr methodisch-

systematisches Verfahren, ermöglichen es, verschiedenen philosophischen Geistesverfassungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen u. dgl. m.

Um den Standpunkt zu bezeichnen, den *Georg Misch* in seinem Buche '*Der Weg in die Philosophie*' (B. G. Teubner, Leipzig 1926) vertritt gegenüber den oben angezeigten Anschauungs- und Verfahrungsweisen, wäre zunächst zu sagen, daß die Philosophie sich ihm als etwas Wirkliches, als geistig-geschichtliche Wirklichkeit darstellt. Besser wäre es noch, wenn wir von der Philosophie in der Mehrzahl sprechen könnten, wie wir etwa von den Religionen sprechen und so von vornherein von dem geistesgeschichtlichen Wirklichkeitscharakter der verschiedenen philosophischen Zusammenhänge ausgehen könnten. Auch hier wäre wieder auf Dilthey zu verweisen; nur, daß es sich hier um Diltheysche Gedankengänge handelt, die weit weniger Wirkungen ausgeübt zu haben scheinen und auch von seinen Nachfolgern weit weniger entwickelt worden sind als seine Ausführungen zur Typenlehre. Das hängt wohl auch vor allem damit zusammen, daß diese Gedankengänge, die an sich schon größere Schwierigkeiten darbieten als die methodisch verhältnismäßig einfachen Ausführungen zur Typenlehre, auch von Dilthey nicht in dem gleichen Maße ausgearbeitet worden sind wie diese. Man findet darüber manches in der Abhandlung 'Über das Studium der Geschichte der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat' (1875. Ges. Schriften V 33f.), in der 'Einleitung in die Geisteswissenschaften', in dem 'Wesen der Philosophie' und schließlich in dem 'Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften' (Ges. Schriften VII 76ff.). Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Versuche einer Begriffsbestimmung von Kultursystem, Strukturzusammenhang der geistigen Gebilde usw. In seiner letzten Abhandlung hat Dilthey den Ausdruck 'Wirkungszusammenhang' geprägt. Gerade dieser Ausdruck, der an sich im Unterschied zu anderen Formulierungen Diltheys etwas Unbestimmtes und wenig Eindrucksvolles zu haben scheint, hat seinen theoretischen Ausführungen in dieser Hinsicht nicht den Einfluß gesichert, den andere seiner Ideen gehabt haben, die in seinen systematischen Anschauungen eine weit weniger wesentliche Rolle spielen, wie dies vor allem von seiner Typenlehre gilt, die schließlich doch besonders in der generalisierenden und in gewissem Sinne überhistorischen Bedeutung, die ihr meist zugeschrieben wird, nicht das Wesentliche seiner geschichtlich-philosophischen Anschauungen darstellt.

Was ist nun Philosophie ihrer Daseins- und Erscheinungsweise nach? Sie einfach als einen 'Wirkungszusammenhang' zu bezeichnen, scheint, wie oben schon angedeutet, doch eigentlich mehr ein Hinweis auf das Problem, das sich hierbei stellt, als eine Antwort auf die Frage selbst zu sein. Aber gerade dieser Hinweis ist als solcher wertvoll, insofern er uns dazu anleitet, Philosophie als geistig-dynamisches Gebilde zu erfassen, ja ganz allgemein gesprochen, zu der Feststellung führt, daß es überhaupt so etwas gibt wie die Philosophie, d. h. eben ein geistiges Gebilde, das sich weder auf eine Reihe philosophischer Persönlichkeiten zurückführen läßt, noch einfach als eine auf sich beruhende, nur rein ideell zu fassende Theorie oder als eine Mehrzahl solcher darstellbar ist.[1])

1) Daß Dilthey selbst in dieser Hinsicht nicht weiter vorgedrungen ist, hängt einmal mit seiner problematischen Stellung zu der Soziologie zusammen, zum anderen mit dem

Es gibt Philosophie, wie es Religion gibt; oder es gibt 'Philosophien' (wenn man dieses Wort, wie etwa im Französischen auch im Deutschen in der Mehrzahl gebrauchen könnte), wie es eben Religionen gibt, ohne daß dabei irgendwie das Verhältnis beider anders bestimmt sein soll als zunächst nur durch die Zurückführung auf eine methodisch-grundsätzlich zu erfassende gemeinsame Daseins- und Erscheinungsweise. Wenn G. Misch, wie schon Dilthey, davon spricht, daß Philosophie bei diesem oder jenem Volke zu dieser oder jener Zeit 'auftritt', so ist das nicht etwa bloß eine rein bildliche oder abgekürzte Ausdrucksweise, sondern es drückt sich darin die Überzeugung aus, daß die Philosophie eben etwas 'Wirkliches' ist. Dieses Wirklichkeitsbewußtsein gegenüber der Philosophie durchzieht das ganze Werk von G. Misch; es scheint mir dies das charakteristische Grundmotiv seiner Einstellung gegenüber den philosophischen Problemen, ja in gewissem Sinne das zu sein, was das Pathos seines Denkens bildet und allen seinen Ausführungen ihre besondere Tiefe und Lebendigkeit verleiht. Er lebt in der Philosophie; sie ist ihm etwas ständig Gegenwärtiges, eine Gesamtanschauung, in die sich alles Einzelne einreiht, deren Wesen sich aber durch keine Einzelerscheinung oder durch die Abfolge dieser Einzelerscheinungen erschöpfend darstellen läßt. Gerade diese Unmittelbarkeit der Anschauung, die von vornherein auf die Philosophie als geistig-geschichtliche Wirklichkeit gerichtet ist, macht sein Werk so vorzüglich dazu geeignet, uns 'den Weg in die Philosophie' zu weisen. Von vornherein hat der Leser das Bewußtsein, daß er hier in das Reich der Philosophie eindringt, daß er nicht erst aus einer Reihe von Problemstellungen und Theorien oder aus einer Analyse von persönlich bedingten philosophischen Einstellungen das Wesen der Philosophie oder des Philosphen abzuleiten braucht, sondern daß er hier großen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen gegenübersteht und dabei in etwas wesenhaft Menschliches Einblick erhält. Er braucht nicht mehr erst von abstrakten Fragestellungen und darauf erteilten, sich einander widersprechenden Antworten auszugehen, sondern von vornherein wird ersichtlich, wie solche Fragestellungen und Antworten sich überhaupt nur aus 'der philosophischen Bewegung des Fragens und Antwortens' verstehen lassen, wie es die Philosophie selbst ist, die hier zu Worte kommt. Das bedeutet nicht, daß diese 'unabhängig vom menschlichen Geiste irgendwie ein selbständiges, gegenständliches Dasein' führt, daß sie 'abgesondert von den geistigen Antrieben des konkreten menschlichen Daseins' entspringt. Aber sie ist doch wiederum nicht einfach — weder

Umstande, daß grundlegende Begriffe wie 'objektiver Geist' überhaupt erst in den letzten Jahren von ihm rezipiert worden sind, was dann wieder zu einer Erörterung seines wechselnden Verhaltens zu Hegel führen würde. Diltheys Ausgangspunkt war die Psychologie und das Problem, mit dem er seit dem Erscheinen seiner Abhandlung über das Studium der Geschichte der Wissenschaft vom Menschen usw. unablässig gerungen hat, war das des Übergangs von einer am Einzelindividuum orientierten Psychologie zu der Analyse der kollektiven Gebilde, oder anders ausgedrückt: das des Zusammenschlusses seines vor allem an der Psychologie orientierten philosophisch-systematischen Denkens mit seinen vor allem von der Betrachtung der kollektiven Gebilde und Bewegungen bestimmten geschichtlichen Anschauungen. Noch in den Fragmenten aus seiner letzten Lebenszeit, die jetzt gedruckt vorliegen, kommt dieses Ringen zu ergreifendem Ausdruck.

individuell noch allgemein — anthropologisch ableitbar. Sie liegt 'im Sinne des Lebens', wie alles geschichtliche Schaffen, ist 'aber nicht aus einer Natur des Lebens ableitbar'. Gerade aus dieser Bestimmung der Philosophie wird der besondere Charakter ihrer Selbständigkeit ersichtlich, der sie weder einfach von dem Individuum noch von dem Typus Mensch aus begreifen läßt. Aber ebensowenig läßt sie sich als rein objektiv faßbare Abfolge von Ideen darstellen, in der sich durchgängig eine immanente Logik offenbaren würde. Das mag rein ideell ihr Wesensgesetz darstellen, und rückschauend mag sich der Betrachter für das Verständnis der Ergebnisse der philosophischen Besinnung von diesem Gesichtspunkte leiten lassen. Aber als geschichtliche Erscheinung stellt sie sich keineswegs als etwas, sei es anthropologisch oder logisch Notwendiges dar. Solche Gesetzlichkeiten wirken sich zwar in ihr aus, aber ohne daß sie ganz ihre geschichtliche Erscheinungsform durchdringen könnten. Philosophie hat ihr Schicksal, könnte man sagen, und gerade in diesem Schicksalsmäßigen, das sich der reinen Ideenlogik gegenüber als das Irrationale und gegenüber der allgemeinen Menschennatur ihrer strukturellen Anlage nach als das Individuell-Zufällige darstellt, drückt sich das aus, was sie eben als selbständiges geistesgeschichtliches Gebilde charakterisiert.

Das zeigt sich schon in ihren Anfängen. 'Der Weg zu ihr vom Leben her ist kein stetiger ...' Sie ist auch 'keine bloße Blüte der Kultur; sie muß nicht notwendig aufblühen, sobald die Zeit da ist, wenn nur ihre im Leben enthaltenen Antriebe unter günstigen Bedingungen zu voller Auswirkung gelangen; sondern sie ist etwas geschichtlich Gewordenes, vielleicht sogar mit einem einmaligen Anfang in der Zeit'; weder ihre Entstehung noch ihre Entwicklung haben diese Notwendigkeit und diese Stetigkeit, die logische Geister ihr gerne zuschreiben möchten. Mag sie auch aus dem Leben selbst entspringen, sie ist 'doch nur durch einen Sprung erreichbar'. Mag man auch in der Entwicklung der Probleme und der Theorien eine geschichtliche Abfolge aufzeigen, so läßt sich doch nicht eine durchgängige Kontinuität in ihrer Entwicklung aus dem Leben her aufweisen, 'sondern der Weg steigt steil an, plötzlich in eine neue Ebene mit eigener Mitte ...' So ist 'Philosophie keine geprägte Form, die lebend sich entwickelt; ihr Werden ist kein organisches Sichentfalten, sondern ein geschichtlicher Lebensvorgang, der heterogene Kräfte, die unstetig, ruckweis auftreten, zu der Einheit eines Ganzen zusammenschließt, das erst in der Entwicklung sich bildet und gliedert' (108).

Dadurch wird nun auch verständlich, wie die Philosophie ihrer Entstehung und Entwicklung nach nicht etwas Einmaliges darstellt, sondern daß wir es von vornherein mit einer Mehrheit von Ansätzen und Entfaltungen zu tun haben. Der Anfang der Philosophie ist 'mehrstimmig', schreibt G. Misch. 'Die führenden Stimmen sind an die verschiedenen Völker verteilt, die den Beginn mit der Philosophie gemacht haben' (29). So unterscheidet Misch drei selbständige Reihen: die indische, die chinesische und die griechische. In dieser polyphonen Betrachtungsweise liegt ein weiteres Moment, das die Methode des Werkes kennzeichnet. Schon Dilthey hatte die Mehrseitigkeit der Welt und des Lebens und die darauf begründete Verschiedenheit der sich in den Welt- und Lebensanschauungen ausdrückenden philosophischen Einstellungen hervorgehoben, die er dann wieder

in seiner Typenlehre zu gliedern versucht hatte. Dabei blieb aber doch als grundlegendes Moment die Anschauung eines einheitlichen und in gewisser Hinsicht jedenfalls auch alleinigen Kulturzusammenhangs bestehen, innerhalb dessen sich eben die verschiedenen philosophischen Einstellungen doch wieder nur als individuell-typische Variationen über ein und dasselbe, diesen Kulturzusammenhang selbst bildende Thema darstellen. Dilthey selbst hätte das wohl nicht so ausgedrückt; er hätte nicht behauptet, daß der europäische Kulturkreis der einzige wäre, der diesen Namen verdiente. Es hing dies mehr mit seiner natürlichen geistigen Einstellung zusammen als mit Überzeugungen, die er als solche zum Ausdruck gebracht hätte; ja man kann sagen, daß es hier sich im Grunde um Wertungsweisen handelt, die ihm mit seiner Zeit gemeinsam waren und nicht um einen individuell fundierten Standpunkt. In Mischs Ausführungen gelangt nun das Bewußtsein der neuen Generation zum Ausdruck, die sich von dem naiven 'Europäozentrismus' der Denker der vorhergehenden geistesgeschichtlichen Epoche befreit hat. Damit ändert sich nun auch die grundsätzliche Einstellung gegenüber den Welt- und Lebensanschauungen, oder vielmehr der von Dilthey vertretene Standpunkt der notwendigen Relativität der philosophischen Systeme wird nun weiter ausgedehnt, indem die bei Dilthey zugrunde liegende Anschauung des *einen*, einheitlichen Kulturzusammenhangs aufgehoben wird und wir es so von vornherein mit einer Mehrzahl von philosophischen Denkrichtungen zu tun haben. Damit erweitert sich das philosophische Weltbild, und es erscheint mir als einer der großen Vorzüge des Werkes von Misch, daß es von vornherein einen Einblick gewährt in die Universalität der Philosophie, die sich nicht auf einzelne Völker und Zeiten beschränkt. Schon zu Beginn, wie es so deutlich aus seinem Buche ersichtlich wird, und nicht nur im Laufe der Entwicklung, handelt es sich um verschiedenartige Ansatzpunkte, um Möglichkeiten philosophischen Denkens, die sich nicht etwa auf einen absoluten und gewissermaßen in dem philosophischen Denken selbst begründeten Anfang, wie ihn etwa der Beginn der vorsokratischen philosophischen Entwicklung darstellen würde, zurückführen lassen. Die griechisch-europäische Philosophie in ihrer Gesamtheit stellt nicht etwas 'Absolutes' dar, sondern schon in ihren Anfängen nur eine bestimmte Richtung des Denkens und als solche etwas Relatives. Das 'metaphysische Wissen', das sich seinem Wesen nach uns irgendwie als etwas Einheitliches darstellt, ist von vornherein durch die wandelbaren Einstellungen auf einen 'der Grundfaktoren des menschlichen Lebens' bestimmt. Bei den Indern ist es das Ich. Ihr Einsatz ist das Subjekt. Ihre Philosophie führt zu einer Ausbildung der Lehre von Geist und Seele. Bei den Chinesen ist es die Gemeinschaft, das Lebensverhältnis von Ich und Du, und in ihrer Philosophie bildet sich eine soziale Ethik aus, die Vorstellung von sittlicher Vollkommenheit, 'die aus der Einfügung unseres Tuns und Trachtens in diese allwaltende Ordnung der Dinge entspringt' (193). Der Ausgangspunkt für die griechische Philosophie ist die Welt, und ihre eigentümliche Schöpfung ist die Wissenschaft, die Entdeckung des wissenschaftlichen Erfahrungsstandpunkes. Damit erhält die abendländische Kultur 'ihr eigentümlichstes intellektuelles Besitztum' (273).

So stellt sich die Philosophie schon in ihren Anfängen nicht als eine einzige Bewegung dar, sondern als eine Mehrzahl von Entwicklungsreihen, in denen verschiedene Gesichtspunkte und dadurch von vornherein verschiedene Problemstellungen und Lösungsversuche zum Ausdruck gelangen. Zugleich wird sie uns gerade durch diese Betrachtungsweise in ihrer ganzen universal-menschlichen Bedeutung erst verständlich. So verschieden auch die ethnischen und geschichtlich-sozialen Bedingungen in Indien, in China, in Griechenland gewesen sind, überall treffen wir auf eine durch Jahrhunderte sich erstreckende Entwicklung philosophischen Denkens. Was ist aber nun das Gemeinsame in den verschiedenen Entwicklungsreihen? Oder anders ausgedrückt: Was ist Philosophie überhaupt? Wie schon aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, kann es sich nicht darum handeln, den Begriff der Philosophie rein ideell zu bestimmen. Philosophie, so sahen wir, ist eine geistig-geschichtliche Wirklichkeit; wir haben es mit einer Gegebenheit zu tun, die als solche ihrem Wesen nach zu bestimmen wäre. Ist einmal ein bestimmtes Stadium der philosophischen Selbstbesinnung erreicht, so kann man ja — und dies selbst bildet in einer bestimmten Epoche der Philosophie eine notwendige Erscheinung — versuchen, die Philosophie als eine in sich charakterisierte, objektiv darstellbare 'Wissenschaft' mit rein theoretisch faßbaren Zielen darzustellen. Aber was sich so als ein in sich erfaßbares Ziel darstellt, erscheint doch immer wieder, aus seiner ideellen Absonderung herausgelöst, als ein Wollen, als eine bestimmte Willensrichtung, als lebendiges Streben, ich möchte sagen: als menschliche Sehnsucht. Dieses bestimmte 'geistige Trachten' ist es vor allem, was den Philosophen charakterisiert. Es läßt sich nun aber nicht einfach durch ein bestimmtes Ziel bezeichnen, vielmehr ist es vor aller in sich zu bestimmenden Zielsetzung, ringt sich selbst erst zu Klarheit durch, sucht sich selbst erst lange Zeit hindurch. Erst allmählich lernt der Mensch an das Leben und die Welt bestimmte Forderungen stellen; erst nach langem Irren weiß er überhaupt, was er will. Hat sich aber einmal eine solche Sehnsucht ausgebildet, so vermag sie die verschiedenen Generationen miteinander zu einen und gemeinsame durchgängige Tendenzen auszubilden, die nun die über Jahrhunderte sich erstreckenden Entwicklungsreihen als etwas Einheitliches erscheinen lassen. Jedes Streben stößt aber nun auf Widerstände; oder vielmehr jedes Streben schafft sich selbst erst solche Widerstände. Aus der Sehnsucht selbst heraus bildet sich das Widerstandserlebnis, das dann, zum Bewußtsein erhoben, die innere Dramatik der Dialektik der philosophischen sowohl wie der religiösen Einstellung bedingt. In diesem geistigen Trachten und in der entsprechenden Ausgestaltung der Widerstandserlebnisse, weit mehr als in gewissen Denkweisen und Ergebnissen liegt das, was die Einheit einer philosophischen Entwicklungsreihe bildet. In der indischen sowohl wie in der chinesischen und griechischen Philosophie gelangt eines der großen Motive menschlicher Sehnsucht zum Ausdruck.

Nun gilt es aber näher zu bestimmen, welches denn das besondere Motiv menschlicher Sehnsucht ist, das in der Philosophie zum Ausdruck gelangt. Leicht ist man heutzutage geneigt, ein solches Motiv in irgendwelchen metaphysischen Stimmungen zu sehen und so die Philosophie wie übrigens auch die Religion von

vornherein der Mystik anzunähern. Das bedeutet aber eine Verkennung dessen, was wir als das Widerstandserlebnis bezeichnet haben, und damit überhaupt eine Aufhebung des dialektischen Momentes in der Philosophie. Der Philosoph will nicht einfach die Welt stimmungsmäßig erleben; er will sie denken. Es hülfe ihm nichts, könnte er einfach von dem Denken und dem in dem Denken selbst liegenden Widerstand absehen. Er will die Welt nicht einfach irgendwie erleben; er will sie denkend erleben, denkend erfassen. Der Weg geht in der Philosophie über das Denken. Wie der Christ das Jenseits immer nur in der Form von Glaube und Hoffnung erleben kann, so kann der Philosoph auch nicht einfach in einem ekstatischen Erleben sich zum Schauen dieser Welt erheben, oder irgendwie sonst sie sich unmittelbar zum Erlebnis werden lassen; nur in der Form des Denkens kann er sie sich aneignen, ohne daß er die Distanz, die in dieser Forderung selbst angelegt ist, überwinden könnte.

Das Denken aber kann sich nicht einfach von der Welt der Erfahrung ablösen: irgendwie muß es diese Welt meistern. Mag auch die Sehnsucht nach einem rein metaphysischen Wissen noch so stark sein, dieser durch die Erfahrungswelt selbst gegebene Widerstand muß irgendwie überwunden werden. Zu dem 'metaphysischen Zuge des Wissens', führt G. Misch aus, 'tritt die Richtung der Aufklärung, die von dem in der Erfahrung Vorhandenen ausgeht, um Klarheit darüber und Ordnung durch das Denken herzustellen.' G. Misch hebt dies ganz besonders hervor und weist damit von vornherein darauf hin, daß Philosophie nicht eine Erhebung über die uns umgebende Welt etwa in der Form eines quietistischen Schauens sei, sondern die gedankliche Meisterung dieser Welt. 'Überall, wo Philosophie sich entwickelt hat, tritt neben dem metaphysischen Anfang diese Richtung der Aufklärung hervor.' 'Die Richtung der Aufklärung gehört ebenso wie die metaphysische zu den wesentlichen Zügen der Philosophie.'

Damit ist allen denen, die sich der Philosophie zuwenden, etwas gegeben, was weit wertvoller ist als alle Kenntnis der philosophischen Systeme oder die Erlernung einer gewissen Denktechnik: das Bewußtsein dessen, was Philosophie ist, was sie geschichtlich und menschlich bedeutet. Sie haben das Gefühl, in eine Gemeinschaft einzutreten, die sich über weite Länder und Zeiten erstreckt, und erfahren zugleich von der Schwierigkeit des Weges, den man zurücklegen muß, will man selbst hier mitarbeiten. Sie lernen in ihr eine der großen Formen geistigen Trachtens kennen, in denen die Menschen, so verschieden sie auch sonst in ihren Zielsetzungen oder Bestrebungen sein mögen, doch etwas Gemeinsames wiederfinden, das irgendwie mit ihrem Wesen und mit ihrem Schicksal eng verbunden ist.

---

# SCHULE UND WISSENSCHAFT

## Eine Entgegnung

Von Ulrich Peters

Und legt die Form den Arm um dich,
so küßt dich der Gedanke. Dante.

Der Aufsatz von Paul Wagner (Kassel) im vorigen Heft der Neuen Jahrbücher zwingt mich — leider — zu einer Antwort, in der ich das persönliche Moment nicht ganz auszuscheiden vermag. Ich bitte die Leser deswegen um Entschuldigung, sie werden aber verstehen können, daß man nicht gern bei Lebzeiten schon sich in einem Bilde sieht, das mit dem expressionistischen Grundsatz von der Darstellung des Wesentlichen nur den Zug zur Übersteigerung gemein hat. Liest man also eine derartige, strukturwissenschaftlich gehaltene Grabrede, wie Wagner sie mir widmet, und erfreut sich noch einer leidlichen Lebensfrische, so hat man wohl das Recht, die ganz groben Irrtümer in und zwischen den Zeilen zu berichtigen und dem sich bildenden Mythos eine Wendung zu geben, die wenigstens einigermaßen der selbsterkannten Lebenslinie gemäß ist.

Zunächst quittiere ich dankend über das vorangestellte Zugeständnis der Ehrlichkeit meiner Überzeugung. Ja, ich bin tatsächlich der festen Zuversicht, daß 'eine wahrhaft deutsche Bildung keinen anderen Weg beschreiten kann als den von dieser Lehre (wie ich sie im Januarheft der Monatschrift für höhere Schulen darzustellen versuchte) vorgezeichneten'. Entschiedenen Einspruch aber muß ich dann erheben, wenn Wagner diese meine Überzeugung aus meiner Struktur eines 'ganz — oder doch überwiegend — wissenschaftlich gerichteten Menschen' abzuleiten unternimmt. Das heißt, in die auf den nächsten Seiten um ein gut Teil deutlicher werdende Sprache — 'ein Lot Praxis ist mehr wert als ein Zentner Theorie' — übersetzt, daß es billig sei, die Schule von der Theorie aus konstruieren zu wollen, wenn man nicht unter dem Zwang stehe, diese Theorie in der Bildungswirklichkeit nachprüfen zu müssen. Demgegenüber darf ich feststellen, daß meine deutschkundlichen Arbeiten ihren Antrieb aus der Praxis erhalten haben, daß ich in erster Linie Schulmann und erst in zweiter Linie Wissenschaftler bin, wenn man diese Scheidung bei einem wissenschaftlich vorgebildeten und weiterhin wissenschaftlich interessierten Lehrer überhaupt machen darf. Ich war bisher der Überzeugung, daß bei einem rechten akademischen Lehrer diese beiden Seiten seiner Lebensarbeit immer Hand in Hand gehen müßten und untrennbar verbunden seien. Ich darf in diesem Zusammenhange einmal in aller Bescheidenheit darauf verweisen, daß ich meine Gedanken über die Notwendigkeit einer Schulreform im Sinne einer 'deutschen Bildung' und meine ersten diesbezüglichen praktischen Vorschläge bereits im Jahre 1922, also lange vor dem Erscheinen der preußischen Denkschrift zur Neuordnung des höheren Schulwesens, veröffentlicht habe. Ich darf auch darauf verweisen, daß ich ebenfalls vor dem Erscheinen der preußischen Denkschrift an dem grundständigen deutschen Zuge des Wilhelm-Gymnasiums in Hamburg mit der praktischen Erprobung dieser Vorschläge beginnen durfte. Und ich darf endlich darauf verweisen, daß meine Mitarbeiter und ich gleichzeitig in

einer deutschkundlichen Arbeitsgemeinschaft begonnen haben, die zur Durchführung unserer Pläne notwendigen Hilfsmittel zu schaffen. Die ersten deutschkundlichen Schülerhefte und Unterrichtsbeispiele wie die erste Auflage der Vergleichenden Zeittafeln zur Deutschen Geschichte sind bereits 1923 erschienen. Es ist selbstverständlich, daß ich dann die Boelitz-Richertsche Reform, die einen meinen eigenen Gedanken voll entsprechenden Umbau des preußischen höheren Schulwesens brachte, freudig begrüßt habe. Amtlichen Anteil aber an der preußischen Schulreform habe ich niemals gehabt und habe ich auch jetzt nicht. Der Aufforderung Wagners, in das 'fruchtbare Bathos der Schularbeit' hinabzusteigen, bedurfte es demnach keineswegs. Alle meine deutschkundlichen Arbeiten sind aus dieser 'fruchtbaren Schularbeit' erwachsen und haben sich immer erneut an dieser 'fruchtbaren Schularbeit' orientiert. Dann freilich hat mich die gleiche 'fruchtbare Schularbeit' auch zu einer grundsätzlichen Klärung der Fragen geführt. In der Ablehnung jeder grundsätzlichen Erörterung dieser Dinge vermag ich Wagner nicht zu folgen. Dazu bin ich freilich auch zu sehr theoretischer Mensch, um mich mit der bloßen Praxis begnügen zu können. Auch Wagner scheint ja von diesem Hang zum Theoretisieren nicht ganz frei zu sein. Sonst hätte er Sprengels und meinen Unterrichtsbeispielen ein praktisches Gegenbeispiel gegenübergestellt und hätte sich nicht zu einer theoretischen Erörterung unserer Theorien, die mich als den zumeist Betroffenen wieder zu einer theoretischen Entgegnung zwingt, berufen gefühlt.

Und nun nach der Darlegung der irrigen Voraussetzungen Wagners — nur beispielsweise — eine kurze Kennzeichnung seiner schlußkräftigen Beweisführung. 'Was würde er (Lagarde) sagen, wenn er einer unserer Reifeprüfungen beiwohnte und in fünf Minuten «über die Entwicklung des kolonialen Gedankens in England» — natürlich auf englisch — aufgeklärt würde, in weiteren fünf «Richard Wagners Verhältnis zum mittelhochdeutschen Kulturkreise» aufgehellt sähe? Was würde er sagen, wenn er Folgendes läse: ... als unmittelbar lebendige, in die Zukunft weisende und tragende Geschichte des deutschen Volksorganismus tritt dem Schüler in einer vom Geiste Diltheys erfüllten Geschichtsstunde die deutsche Kultur gegenüber als geschlossene Lebenseinheit, in der sein — des Schülers — eigenes deutsches Sein mitlebt.' — Ich halte es für durchaus möglich, daß man 'die Entwicklung des kolonialen Gedankens in England' zum Gegenstand eines Prüfungsgespräches macht, vorausgesetzt, daß der Prüfling sich mit dieser Frage befaßt hat. Ist das der Fall, d. h. sind ihm die in Betracht kommenden Tatsachen in einer der Schule gemäßen Form deutlich, so kann er sein Verständnis für koloniale Fragen an dem genannten Beispiele ebenso gut dartun wie an irgendeinem anderen, etwa 'der Entwicklung des kolonialen Gedankens in Deutschland'. Wagner scheint allerdings den Sinn einer Reifeprüfung mehr in der Feststellung des abfragbaren Wissens zu sehen. Nach seiner Auffassung hat der Prüfende festzustellen, was der Prüfling nicht weiß, nach unserer Auffassung hat er festzustellen, was der Prüfling weiß oder — wie ich lieber sagen möchte — wie groß sein Verständnis für Fragen des betreffenden Gebietes ist. An welchem Beispiele er dies Verständnis nachweist, würde ich ihm überlassen. — 'Richard Wagners Verhältnis zum mittelhochdeutschen Kultur-

kreise'. Das Thema wäre denkbar als Gegenstand einer mehrwöchentlichen Arbeit in einer musikalisch fähigen und interessierten Prima, als Aufgabe einer mündlichen Prüfung ist es unmöglich, wenn der Prüfende die Aufgabe nicht als Rahmenthema stellt, aus dem der Prüfling die Einzelaufgabe entnehmen kann, etwa die Gestalt Tristans bei Gottfried von Straßburg und bei Richard Wagner. Hat der betreffende Schüler sich mit diesen Dingen befaßt, so wird ein geschickter Lehrer allerdings in der Lage sein, von dieser oder jener Einzelheit aus das Prüfungsgespräch zum Allgemeinen hinzuleiten und an dem Beispiel typische Merkmale mittelalterlichen und modern-naturalistischen Kunstempfindens durch den Schüler aufzeigen zu lassen. Es ist selbstverständlich, daß man derartige Aufgaben nicht als Frontaufgaben stellen kann. Hier liegt das Mißverständnis vor: es müßten in einer Prüfung alle Fragen von allen Prüflingen beantwortet werden können. — In welchem Zusammenhange diese Prüfungsthemen nun freilich mit dem folgenden aus einem meiner Aufsätze herausgegriffenen und nicht einmal wörtlich wiedergegebenen Satze stehen, ist mir unerfindlich geblieben. Ich habe in dem Aufsatz 'Volkstum und Bildung' in den 'Mitteilungen der Pädagogischen Akademien in Preußen'[1]) und in der nicht gedruckten Festrede auf der Tagung der Gesellschaft für Deutsche Bildung in Düsseldorf Pfingsten 1926 davon gesprochen, daß das deutsche Kind der eigenen Sprache und der eigenen Kultur anders gegenübertrete als einer fremden Sprache und einer fremden Kultur. Das gleiche gilt selbstverständlich auch für das englische oder französische Kind gegenüber seiner Muttersprache und seiner Volkskultur.[2]) Ich habe davon gesprochen, daß es deshalb psychologisch verkehrt sei, den Schüler an die Muttersprache und an die eigenvölkische Kultur in der gleichen Form heranzuführen wie an eine Fremdsprache und eine fremdvölkische Kultur. Ich habe damit den Unterschied im Ansatz und in der Einstellung des muttersprachlichen und eigenkulturkundlichen und des fremdsprachlichen und fremdkulturkundlichen Unterrichts aufzeigen wollen. Es sind da Gedanken angeschlagen, wie sie auch Hermann und Junker von der Seite der vergleichenden Sprachwissenschaft aus zu der Forderung geführt haben, daß jeder sprachliche Unterricht sich auf der Muttersprache aufbauen müsse, aus psychologischen und aus wissenschaftlichen Gründen. In diesem Zusammenhange habe ich auf Rudolf Hildebrand und Dilthey verwiesen. Der von Wagner angeführte Satz richtet sich dann auch gegen den falschen, einseitig vergangenheitsbetonten Geschichtsbegriff, dem die Gegner der Deutschkunde verfallen sind. Ihm gegenüber habe ich den Akzent auf die Gegenwartsbezogenheit und das Zukunftsträchtige des in unseren Kreisen herrschenden Geschichtsbegriffes legen wollen. Was hat das mit den nicht von mir empfohlenen Aufgaben der Reifeprüfung zu tun, mit denen Wagner diese Gedanken verkoppelt? — Ich überlasse es dem Urteil der Leser, über die Zugkraft und Geschmack—fülle dieser Art der Beweisführung zu befinden. Die Bilder, die Wagner in seinen weiteren Darlegungen von meinen

1) I. Heft, Berlin 1926, S. 32ff.

2) Die französische Sprachlehre hat die sich daraus für den muttersprachlichen Unterricht ergebenden Folgerungen bereits gezogen; vgl. Volkstum und Bildung, 1. Beiheft der Zeitschrift für Deutsche Bildung, Frankfurt a. M. 1925, S. 52 Anm.

deutschkundlichen Arbeiten entwirft, sind in genau der gleichen Weise verzeichnet und stehen auf gleich schwachen, künstlichen Gerüsten. Ich kann es deshalb vor den Lesern der Neuen Jahrbücher nicht verantworten, auch diese Darlegungen in gleich ausführlicher Weise zu beleuchten, sondern muß mich hier mit einigen Hinweisen auf andere Aufsätze begnügen.

Meine Stellung zu den 'erkenntnistheoretisch-logischen Problemen der Geschichte'[1]) habe ich in dem Aufsatz 'Bildungsideal und Arbeitsschule' (Zeitschr. für Deutsche Bildung 1925 S. 236 ff.) dargelegt. Die in dieser Problemgruppe unter dem doch für Wagner wertvollsten Gesichtspunkt der Erziehung bedeutsamste Frage nach der Gewinnung von Wertmaßstäben übersieht Wagner!

Ich habe niemals behauptet, daß erst unsere Zeit 'klassische Meisterwerke der Synthese' geschaffen habe.[2]) In dem von Wagner beurteilten Aufsatz[3]) steht der Satz: 'Daß das historisch-metaphysische Denken in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. nicht völlig vom Positivismus verschlungen war, hat u. a. Erich Rothacker nachgewiesen in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920. Vgl. auch Eduard Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1925, S. 16 ff.' An anderer Stelle weiß das auch Wagner, so, wenn er auf S. 467 meinen Hinweis auf Herder anzieht.[4]) Sollte es in einem Aufsatze so rein kritischer Art, wie der Wagnersche es ist, nicht doch angebracht sein — auch wenn man kein Wissenschaftler, sondern nur Schulmann sein will, die den Schriften des Gegners entnommenen 'Belegstellen' nach ihrer Herkunft zu bezeichnen?

Eine Frage schneidet Wagner in seinem Aufsatz an, die vielleicht in der Aussprache über die Deutschkunde und die Richtlinien in grundsätzlicher Weise noch nicht genügend geklärt ist, die Frage, ob die geisteswissenschaftliche Arbeitsweise auch in der Schule verwendbar ist. Die Frage ist von entscheidender Bedeutung für die preußische Schulreform. Verneint man sie, so sind damit alle Möglichkeiten der geforderten Querverbindungen und der Konzentration abgeschnitten. Ich kann nur dann Brücken schlagen zwischen zwei Kulturgebilden der gleichen wie verschiedener Ausdrucksformen menschlichen Geistes, wenn ich diese Kulturgebilde in ihrer Struktur verstehe, wenn ich sie in den Grundlinien ihrer Gestalt und in der Wertrichtung ihres Gehalts erfasse. Dringe ich zu diesem Kern ihres Wesens oder zu dem menschlichen Gestaltungswillen, der sie geschaffen hat, nicht vor, kann ich sie nicht als Ganzheiten erfassen, so kann ich sie auch nicht miteinander in Beziehung setzen. Die Durchführung des Grundsatzes der Querverbindung und der Konzentration in sachlicher wie in zeitlicher Hinsicht ist dann unmöglich geworden.

Nun stellt Wagner tatsächlich die Behauptung auf, daß die geisteswissenschaftliche Arbeitsweise für die Schule nicht verwendbar sei[5]), und sucht diese Be-

1) Wagner S. 464. 2) Wagner S. 465.

3) Monatschrift für höhere Schulen 1927, Heft 1/2, S. 4 Anm. 2.

4) Zeitschrift für Deutsche Bildung 1925 S. 236. Dort nenne ich neben Herder auch Goethe und Wilhelm von Humboldt.

5) Seite 469 ff.

hauptung an dem von mir zur Kennzeichnung der geisteswissenschaftlichen im Gegensatz zur philologischen, ästhetischen und psychologischen Arbeitsform angezogenen Beispiel Paul Merkers[1]) nachzuweisen. Wagner sieht zwar, daß es sich hier nicht um ein für die Schule bestimmtes Unterrichtsbeispiel handelt, überträgt aber doch die Arbeitsweise Merkers unverändert auf die Schule, um sie als für den Unterricht unmöglich nachzuweisen. Sollte es bei der doch ziemlich genauen Kenntnis meiner Schriften und Aufsätze, wie sie Wagner zu besitzen scheint, nicht beweiskräftiger gewesen sein, wenn Wagner ein *für den Unterricht bestimmtes* kulturkundliches Beispiel angezogen hätte? Ihm scheint ja zum mindesten der kleine Aufsatz 'Vom Barock in der Tertia' nicht unbekannt zu sein. Hier hätte er dann freilich feststellen müssen, daß auch ich genügend pädagogisch geschult bin, um in meinem Unterricht nicht vom Allgemeinen, sondern immer vom Besonderen auszugehen, nicht vom Absolutismus schlechthin, sondern vom Absolutismus des Großen Kurfürsten oder dem Ludwigs XIV., nicht von der Barockkunst schlechthin, sondern von der barocken Michaeliskirche in Hamburg. Er hätte weiter erkennen müssen, daß es mir bei jedem Kulturgebilde in erster und letzter Linie darauf ankommt, dies Kulturgebilde zu verstehen. Und er hätte endlich sehen müssen, daß mir die Grundvoraussetzung für diese Betrachtungsweise eben die Diltheys oder Langbehns ist, das Kulturgebilde — nicht nur, wie Wagner meint, das Kunstwerk — als ein 'Unteilbares' zu nehmen.[2]) 'Die beiden die geisteswissenschaftliche Strukturlehre kennzeichnenden Merkmale sind die Diltheyschen Begriffe der Ganzheit und des Verstehens', habe ich in dem von Wagner kritisierten Aufsatz gesagt.[3]) Die ganze strukturwissenschaftliche Betrachtungsweise baut sich ja auf dieser Voraussetzung, daß jedes Kulturgebilde eine geistige Einheit sei und nur als solche erfaßt werden könne, auf. In dieser Voraussetzung von der Ganzheit und Unteilbarkeit des betrachteten Kulturgebildes allein ist ja die Möglichkeit beschlossen, zum Sinnverstehen des Kulturgebildes vorzudringen. Der Mangel der alten, realistischen Betrachtungsweise lag gerade darin, daß ihr diese Grundlage ihrer wissenschaftlichen Arbeit fehlte. Sie glaubte, das Kulturgebilde mit der Zergliederung in seine Teile und mit der Zurückführung auf seine geschichtlichen Abhängigkeiten verstehen zu können, und kam so immer nur zur Erfassung des Einzelnen und Teilbedingten, aber niemals zum Verstehen des Ganzen. Man begnügte sich mit der Erfassung des Objektiven in seinen oberen Schichten und arbeitete so in der Form der Sinnentleerung. Darin sehe ich den Hauptfehler der alten Schule mit ihrer Betonung des rein Verstandes- und Gedächtnismäßigen. Man glaubte die Sache zu haben, wenn man das Wort hatte. Demgegenüber möchte der kulturkundliche Unterricht zur Sinntiefe vordringen. Ob ihm das in jedem Falle gelingt, ist eine zweite Frage. Aber schon das Streben dahin macht

---

1) Höltys Elegie auf ein Landmädchen, Zeitschrift für Deutschkunde 1926 S. 260ff.

2) Zeitschrift für Deutsche Bildung 1926 S. 222ff.

3) Monatschrift für höhere Schulen 1927 S. 6. Ich verstehe nicht, wie Wagner mir angesichts dieser doch wohl deutlichen Darlegung den Vorwurf machen konnte, ich sehe das Kunstwerk nicht als 'Unteilbares' (S. 472). So ganz klar, wie Wagner vorgibt (S. 474), scheinen mir die Vorstellungen von der 'geisteswissenschaftlichen Arbeitsweise' doch noch nicht zu sein.

ihn wertvoller als jeden anderen Unterricht, der von vornherein auf dies Sinnverstehen verzichtet.

Ob bei diesem Sinnverstehen die rationale oder die intuitive Weise der Erkenntnis, die verstandesmäßige oder die erlebnismäßige Art des 'Verstehens' — ich gebrauche das Wort immer im Sinne Diltheys — vorwaltet, hängt ab von dem Gegenstand des Erkennens. Es ist nämlich keineswegs aller kulturkundliche Unterricht auch geistes*wissenschaftlicher* Unterricht. In der Kunstanschauung, im Religionsunterricht, in der Erziehung zum Volks- und Staatsbewußtsein wird der Erlebnisunterricht auch in Zukunft seinen Wert behalten. Aber dieser Erlebnisunterricht wird gerade dann am wirkungsstärksten sein, wenn er nicht als Erlebnisunterricht gewollt ist. Das Wertvollste im Verkehr von Mensch zu Mensch ist immer das Unbeabsichtigte, das, was von uns ausstrahlt. Und das liegt jenseits dessen, was wir uns geben können. Aber auch hier gibt es — wie im Gottesdienst und auf der Bühne — neben den Strahlungskräften, die der Augenblick gebiert, jene anderen Wirkungen, die vorbereitet und berechnet sind. So können wir wohl einmal eine Klasse einzustimmen versuchen auf den Vortrag eines Gedichtes, die Betrachtung eines Bildes oder die Erzählung einer frommen Geschichte. Aber diese Einstimmungen dürfen niemals mehr sein wollen, als was das Vorspiel ist beim Choral oder die Ouvertüre bei der Oper. Regeln lassen sich hierfür nicht aufstellen, es lassen sich bestenfalls Beispiele geben, und auch diese haben den Mangel, daß sie sich nicht einfach nachahmen lassen. In jedem Falle sollen wir mit diesen Stunden sparsam sein, sie sind Ausnahme, nicht Regel. Wo man sie zur Norm machen möchte, wie es die Lebensschule versuchte, da treibt man Raubbau am Gefühlsleben der Kinder, wenn die Stunden das werden, was sie werden sollten, oder man kommt, wie es glücklicherweise wohl meistens geschah, zum Geschwätz und zur Spielerei.[1]) So meine ich, lassen sich die beiden möglichen Formen des Unterrichts sachentsprechend gegeneinander abgrenzen. 'Erlebt' wird also auch bei uns das Einzelne und Unteilbare, von dem wir ausgehen. Die 'Zusammenhänge und Allgemeinheiten' werden erschlossen. Ob dann freilich am Schluß einer wochenlang dauernden Zeitbetrachtung nicht auch eine ganze Kultureinheit dem Schüler zum Bildungserlebnis zu werden vermag, möchte ich dahingestellt sein lassen.

* * *

'Das Verstehen aus dem Geiste der Zeit gilt für das zeitlich Bedingte, und dies ist das Durchschnittliche, Mittelmäßige, ja das Minderwertige. Die großen, größten geistigen Schöpfungen dagegen stehen immerdar über ihrer Zeit und sind deshalb aus ihr gerade nicht zu verstehen.'[2]) Ich habe den Satz mehrmals gelesen und habe mich immer erneut gefragt, ob ich recht gelesen. Man ist es ja einigermaßen gewöhnt, bei den Gegnern der Deutschkunde etwas sonderbare Vorstellungen vom Begriff 'Geschichte' anzutreffen. Aber die hier vertretene Auffassung bedeutet entschieden eine Gipfelleistung. Ich habe mich dann gefragt, von welcher geschichtlichen oder ungeschichtlichen Richtung der heutigen Wissenschaft Wagner hier

1) So bereits 1925 in der Zeitschrift für Deutsche Bildung S. 239f. u. aO.

2) Wagner S. 473.

bestimmt sein könnte. Ich dachte zunächst an Theodor Lessing: 'Was als das eigentlich Geschichtliche bleibt, ist im Kerne nichts als das schreckliche Waten durch politische Mord- und Totschlagsakte und durch immer wechselnde Völkerkatzbalgereien, verbunden mit der Gesinnungsbelehrung, daß es gut sei, Erfolg zu haben.'[1]) Aber hier hat die Geschichte immerhin noch einen gewissen Zug zur Größe, Lessing gesteht ihr das Beiwort 'schrecklich' zu, bei Wagner ist sie bloße Mittelmäßigkeit, alles Große in ihr ist — nicht Geschichte. Das stimmt auch nicht zu der Geschichtsauffassung Lessings. Es bleibt also nichts übrig, als Wagner in diesem Zusammenhange allein aus Wagner zu verstehen. Er macht anscheinend auch hier von 'dem Recht und der Pflicht des Lehrers', die Wissenschaft seiner Zeit 'im einzelnen und sogar im ganzen abzulehnen', Gebrauch. Ich glaube, es ist nicht notwendig, sich mit dieser allerdings des Reizes der Eigenart nicht entbehrenden Geschichtsauffassung eingehender auseinanderzusetzen.

Ich halte es demgegenüber mit Eduard Meyer, der auf die Frage, was geschichtlich sei, die Antwort gibt, daß darüber der Umfang der Wirkung entscheide, die ein Ereignis ausgeübt habe und weiter ausübe. Je größer diese Wirkung sei, um so mehr sei das Ereignis historisch.[2]) Danach ist also das, was Wagner ausschließlich als Geschichte bezeichnet, nicht Geschichte, und das, was er als Nicht-Geschichte bezeichnet, ist Geschichte. Es stehen auch die großen und größten Schöpfungen menschlichen Geistes innerhalb der geschichtlichen Ebene und sind durch tausend Wurzelfasern mit dem Nährboden ihrer Umwelt verbunden. Mit ihrem Gipfel aber ragen sie in eine zeitlose Schicht hinein, zu der alles Mittelmäßige und Durchschnittliche sich nicht erhebt. Es zieht eben auch, wie Oskar Walzel sagt, das große Kunstwerk seine beste Kraft aus seiner Zeit, 'es ist Ausdruck seiner Zeit, es ist ihr höchster Ausdruck'.[3])

Dagegen beantworten wir die Frage nach dem Wege, der den Durchschnittsmenschen — und unsere Schüler sind Durchschnittsmenschen — zum Kunstwerk führt, gerade umgekehrt wie Havenstein.[4]) Bei dem kleinen lyrischen Lied halten wir es durchaus für möglich, daß es sich dem Hörer unmittelbar erschließt. Hier sind auch im jungen Menschen schon und in ihm ganz besonders die psychologischen Voraussetzungen gegeben, die das Lied in ihm wiederklingen lassen. Das gleiche gilt vielleicht noch für alles, was aus dem Geist des Sturm und Drangs oder der Romantik geboren ist, es gilt aber bestimmt nicht für die ganz großen Schöpfungen der klassischen Zeit.[5]) Gewiß mag der Erwachsene sich sein inneres Bild der Iphi-

1) Theodor Lessing, Was ist Geschichte? bei Siegfreid Kawerau, Die ewige Revolution, Berlin 1925, S. 34.

2) Die Aufgaben der höheren Schulen und die Gestaltung des Geschichtsunterrichts, Leipzig und Berlin 1918, S. 50.

3) Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters, Berlin-Neubabelsberg, S. 133.

4) Martin Havenstein, Die Dichtung in der Schule, Frankfurt a. M. 1925, S. 85f.

5) Man vergleiche dazu Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters, 7. Aufl. Leipzig 1926, S. 61: 'Wir lesen auf der Schule Homer genau in der Zeit, wo sein eigentümliches Kunstgepräge nicht auf uns wirken kann. — Auch 'Hermann und Dorothea' kann als Kunstwerk auf Sekundaner nicht wirken. — Aber auch das eigentlich Klassische kann auf den Jugendlichen nicht wirken, sofern man darunter das höchste Gleichgewicht von Erlebnisstoff und gestalten-

genie aus eigenen Erinnerungen und Gefühlen nachschaffen; für den Primaner aber ist eine Verschmelzung der Gestalt der Iphigenie mit den Resten eigener Erlebnisse eine bare Unmöglichkeit. Diese innige Verbindung von Ich und Kunstwerk liegt hier in der Zukunft. Sie auch im Schüler einmal möglich zu machen, das ist unsere Aufgabe, aber nicht, sie in der deutschen Unterrichtsstunde wirklich werden zu lassen. Will ich also den Schüler an derartige große klassische Werke heranführen, so gibt es nur einen Weg zu ihnen: ich muß der Klasse aufzeigen, welche Straße der Künstler selbst gegangen ist. Mehr wird der Durchschnittslehrer dem Durchschnittsschüler gegenüber in diesen feinsten künstlerischen Aufgaben seines Unterrichts nicht zu leisten vermögen. Wir gehen dem Dichter nach auf seinem Wege in aller Ehrfurcht und in dem nötigen Abstand. Vielleicht führt er uns auf den Gipfel. Dieser Weg aber nimmt seinen Ausgang von den Erlebnissen, die dem Künstler sein Werk geschenkt haben. Wenn ich in dem oben gebrauchten Bilde bleiben darf, wir wandern aus den Niederungen einer Zeit auf ihre Höhe und sind dankbar, wenn wir hier einen Hauch der Ewigkeitssphäre verspüren, in die das große Kunstwerk hineinreicht. Den unmittelbaren Zugang zu diesen Höhen durch das Reich der Lüfte aber überlassen wir denen, die den Zaubermantel besitzen, der sie und ihre Schüler direkt aus der Niederung des Alltags auf diese Gipfel trägt.

Wir sind in der Kennzeichnung des Stufengangs der strukturwissenschaftlichen Arbeit in der Schule immer noch bei der Betrachtung des einzelnen unteilbaren Kulturgebildes, von dem wir in allem kulturkundlichen Unterricht ausgehen. Bei dem Verstehen dieses einzelnen Kulturgebildes, das überall dort, wo es sich um Bildungsgüter handelt, die gefühlsmäßig aufgenommen werden, von dem Erleben unterbaut ist, aber ganz selten nur sich mit dem Erleben bescheidet, bei dem Verstehen dieser Kulturgebilde halten wir die beiden Formen geschichtlichen und unmittelbaren Verstehens für möglich, die letzte allerdings nur da, wo es sich um Kunstwerke handelt, die nach Gehalt und Form der Seelenstruktur des Jugendlichen gemäß sind. Erst dann, wenn wir eine größere Zahl solcher Kulturgebilde erfaßt haben, oder erfaßt zu haben glauben, versuchen wir auch, die Verbindungen zu schlagen von einem zum anderen und so zu dem Einheitlichen vorzudringen, das in ihnen Gestalt gewonnen hat und für das sie nunmehr dem Beschauer gegenüber zum Gleichnis werden. Wenn ich z. B. in der Tertia den Begriff des Absolutismus entwickeln will, so betrachte ich mit den Schülern den Staat des großen Kurfürsten, den Ludwigs XIV., den Peters des Großen und den Augusts des Starken — selbstverständlich in einer dem Fassungsvermögen des Tertianers angemessenen anschaulichen Form.[1]) Das staatliche Leben in diesen Staaten mit seiner alles bestimmenden monarchistischen Spitze wird dann der parlamentarischen Verfas-

---

der Seelenkraft versteht. Form in diesem höchsten Sinne, die die leidenschaftliche Bewegtheit auslöscht, wird erst spät verstanden (ähnlich wie Mozart erst nach Beethoven entdeckt wird). — Schillers Jugenddramen stehen daher der Jugend näher als seine mittlere Epoche, besonders als der Wallenstein. Die Braut von Messina aber wird in der Regel abgelehnt.'

1) Im Anschluß an Peters, Fehring, Wetzel, Freudenthal, Deutsche Lebens- und Kulturbilder (jetzt auch in Buchform, Frankfurt a. M. 1927).

sung Englands gegenübergestellt. Daraus ergeben sich ohne Schwierigkeiten die Merkmale des Absolutismus. Ja, die Schüler erkennen auch, daß dieser Absolutismus bei den verschiedenen Herrschern, in denen er verkörpert ist, recht verschiedene Formen annimmt. Ein Schüler hat diese Formen in einem zweistündigen Klassenaufsatz auf folgende Gliederung gebracht: Ludwig XIV. — Ich bin der Staat; August der Starke — Mein Hof ist der Staat; der Große Kurfürst — Ich bin der Diener des Staates; Peter der Große — Mein Wille baut den Staat. Das sind typische Beispiele 'historischer Begriffe', wie sie auf der Mittelstufe verwertbar sind. Sie sind für den Tertianer die Unterbegriffe des Begriffs 'Absolutismus', der für ihn bedeutet, daß alles staatliche Leben auf den Fürsten bezogen ist und von ihm seinen Antrieb erhält. In der gleichen Weise stellen wir auf Grund des vorliegenden Arbeitsgutes fest, daß auch im wirtschaftlichen und sozialen Leben der Fürst bestimmend ist. So bekommt der Begriff Merkantilsystem seinen Inhalt und — wie der Begriff Absolutismus — seine für die 'Untertanen' bedeutsamen Schattierungen. Den Grundzug des sozialen Lebens der Zeit — wir fragen überall zuerst nach den jeweils führenden Volksschichten — erkennen wir an der Stellung des Hofes und des Adels (Ritterakademie) wie am sprachlichen Einfluß des französischen Vorbildes. Das künstlerische Leben des Barock tritt am deutlichsten in der Baukunst in die Erscheinung. Wir gehen hier also von der Betrachtung einiger weniger Barockbauten aus: der Hamburger Michaeliskirche, des Dresdener Zwingers, der Münchener Johanniskirche und des Würzburger Schlosses. Gelingt es den Schülern, auf Grund dieser kunstanschaulichen Übungen andere Barockbauten als solche zu erkennen, so hat diese Arbeit alles getan, was sie auf dieser Stufe tun konnte. Die barocke Dichtung ist in ihrer Stilform für die Mittelstufe noch nicht greifbar, wir suchen sie also entweder aus sich heraus zu verstehen oder verwerten sie nur als Mittel, um uns die Zeit farbiger und lebendiger zu machen.

In einer zweistündigen Besprechung schließen wir den Abschnitt Barock ab. Als die beiden wesentlichsten Grundzüge der Zeit glauben wir überall die Blickrichtung auf den Fürsten und auf das französische Vorbild erkennen zu können. Dazu kommt drittens eine Wendung zum Phantastischen und Übermenschlichen, wie wir sie zunächst in den Beinamen (der Sonnenkönig, der Große, der Starke) und Plänen der führenden Fürsten der Zeit entdecken (Jan Wellems Kaisertraum, die Kolonialpläne des Großen Kurfürsten, Peters des Großen Pläne einer Verwestlichung des russischen Lebens, Ludwigs XIV. Kaiserpläne). Dann aber glauben wir, diesen Zug auch in der Pracht des Würzburger Schlosses, in den Geschichten von Peter dem Großen (Strindberg) und in Raabes 'Schwarzer Galeere' wie in den Erzählungen von Rembrandt und auf seinen Bildern zu sehen. Aber da stehen wir wieder vor dem Geheimnis des Barock, wie in der Stunde, wo wir die Kunst des Leipziger Kantors in den Klängen unserer Festsaalorgel vernehmen durften, wie in der Stunde, wo uns die Raumwirkung der barocken St. Georgskirche umfing.

Auf der Oberstufe beziehe ich den Abschnitt des Dreißigjährigen Krieges, den ich auf der Mittelstufe gesondert behandelt habe, in die Zeit des Barock ein. Hier gilt es, zunächst die Ziele der miteinander ringenden Staaten zu untersuchen. In der gleichen Weise einer Trennung in häusliche Klassen- und Einzelaufgaben und

ihrer Vereinigung im Klassengespräch wie das staatliche wird auch das wirtschaftlich-soziale Leben der Zeit behandelt. Bei der Betrachtung des geistigen Lebens erfolgt die Verteilung der Sonderaufgaben ganz den Neigungen und Wünschen der Schüler entsprechend. Und es ist da durchaus möglich, daß manche im Lehrbuch[1]) genannte Persönlichkeiten keinen Bearbeiter finden, sie fügen sich dann ohne weitere Sonderbesprechung in das im Klassengespräch gewonnene Gesamtbild ein und erhalten ihr Gepräge für alle Schüler nur durch die Umwelt, in der sie stehen. Bei der Behandlung des sprachlichen Lebens der Zeit treten der französische Zug und die Bestrebungen der Sprachgesellschaften — beide werden wieder durch verschiedene Schülergruppen vertreten — einander scharf gegenüber. Bei der Einführung in das künstlerische Leben der Zeit gehe ich auch auf der Oberstufe von der darstellenden Kunst aus. Wir stellen unter Verwendung der kunstgeschichtlichen Grundbegriffe Wölfflins einige Hauptwerke barocker Malerei entsprechenden Werken der Renaissance gegenüber. Sehr deutlich werden die Gegensätze in dem Vergleich Raffael-Rembrandt. Schwieriger liegt die Sache schon bei einem Vergleich von Bauwerken: Palazzo Vecchio in Florenz und Dresdener Zwinger. Und noch schwieriger gestaltet sich die Aufgabe, wenn wir schließlich nach dem Vorgang Walzels diese Begriffe auch auf die Dichtung anzuwenden versuchen. Zunächst fehlt hier eine für die Klasse verwertbare Renaissancedichtung. Wir einigen uns darauf, als Beispiel der durch die Linie antikes Drama, Renaissance und deutscher Klassizismus bezeichneten Dichtungsart Goethes Iphigenie zu verwerten und stellen sie dem Hamlet Shakespeares gegenüber. Weiter entsteht die Schwierigkeit, daß wir zwar von dem Grundsatz der wechselseitigen Erhellung der Künste ausgehen können, aber der Mahnung Walzels gemäß in jedem Einzelfalle zunächst untersuchen müssen, ob der betreffende Begriff auch auf die zur Frage stehende Kunstform anwendbar ist. Es zeigt sich in der vorliegenden Aufgabe, daß die Gegensatzbegriffe des Vielheitlichen und des Einheitlichen, der absoluten und der relativen Klarheit auch in der Dichtung verwendbar sind, daß aber eine Anwendung der drei anderen Begriffspaare: linear und malerisch, flächenhaft und tiefenhaft, geschlossene und offene Form leicht zu Vergewaltigungen der Dichtungen führen kann. Wir sehen also vom Gebrauch dieser drei letzten Begriffspaare ab und begnügen uns mit den beiden zuerst genannten. Schließlich versuchen wir einige Beispiele barocker Lyrik im Anschluß an Ermatingers Untersuchungen[2]) in ihrer religiösen Haltung, ihrer geistigen Grundlage und ihrer künstlerischen Form zu erfassen.

Am Schluß des ganzen Abschnittes möchten wir uns wieder klar werden über die Grundlinien im Gesicht des barocken Menschen und über die Wertrichtung im Lebensgefühl der ganzen Zeit. Wir gehen aus von jener Erkenntnis, bei der wir auf der Mittelstufe stehen geblieben waren: dem Zug zum Übermenschlichen und Phantastischen. Er ist ihnen allen eigen, den großen Staatsmännern und Feld-

1) Peters-Wetzel, Vergleichende Zeittafeln zur deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1925.

2) Emil Ermatinger, Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung, Leipzig-Berlin 1926. Dazu Karl Viëtor, Die deutsche Barockdichtung, Zeitschrift für Deutsche Bildung 1926, S. 155ff.

herren der Zeit: Ludwig XIV. wie dem Großen Kurfürsten, Wallenstein wie Gustav Adolf, Bernhard von Weimar wie Jan Wellem in Düsseldorf. Belege finden sich in Hülle und Fülle. Ja, bald scheint sich sogar eine Art Rangordnung zu ergeben auf dieser Himmelsleiter barocker Fürstenträume. Auf einer ihrer obersten Sprossen steht sicher Jan Wellem, und der Erde sehr nahe, dem Wirklichen am engsten verbunden bleibt bei aller Kühnheit seiner Pläne der Große Kurfürst. Der gleiche Grundzug zeigt sich auch bei den religiösen und den künstlerischen Genies der Zeit bei Ignatius von Loyola wie bei Jakob Böhme, in Shakespeares Hamlet und Macbeth, die wir in der Klasse gelesen haben, wie in Rembrandts Bildern und Bachs Musik. Ja, die Naturwissenschaftler unter den Schülern meinen, daß ein gleiches Lebensgefühl auch in der Dehnung des Weltalls ins Unendliche bei Kepler schon, bei Galilei und Giordano Bruno und in der Mathematik bei Leibniz und Newton offenbar werde. — Der zweite Grundzug im Wesen des Barock ist die Bestimmtheit alles Lebens durch den großen Einzelnen. Wir haben davon schon auf der Mittelstufe gesprochen. Die Belege bietet uns vornehmlich das höfische Leben zu Versailles, wir finden sie aber auch an den Höfen von Dresden und Düsseldorf, von Potsdam und Petersburg. Ein Vergleich dieses barocken Lebensgefühls mit dem Weltempfinden früherer Zeiten schließt die Arbeit ab. In seiner einzelmenschlichen Bestimmtheit gleicht der Barock der Renaissance, da ist er gleichsam ihre höchstmögliche Steigerung, in seiner Ewigkeitsbestimmtheit aber ist er eine Wiederbelebung gotischen Empfindens, ein Zeitalter nicht des Verstandes, wie der Humanismus es war, sondern ein Zeitalter des Gefühls, wie die Gotik es gewesen. Aber er ist ein Zeitalter des durch die humanistische Verstandesaufklärung schon gebrochenen abendländischen Gefühls, ein Zeitalter stärkster Sinnlichkeit und zugleich feinster Geistigkeit. Vielleicht liegt in diesem Bruch der barocken Seele, in diesem Spannungsgegensatz zwischen Weltverbundenheit und Ewigkeitsdrang die letzte Erklärung für manche Werke Rembrandts und Shakespeares wie für manche deutsche Barockdichtung und manchen deutschen Barockbau. Wir haben den Gedanken nicht weiter verfolgt. Der Schüler soll auch auf der Oberstufe die Betrachtung einer Zeit abschließen mit dem Bewußtsein, daß dies Zeitalter ihm auch künftig noch manch Geheimnis offenbaren kann, wenn er es wieder befragen sollte. ——

Alle Kunst des Unterrichtens ist schließlich eine Kunst des Übersetzens. Das Übersetzen aber ist eine große und schwere Kunst. Ich erinnere mich noch recht deutlich der entsetzten Gesichter einer kulturkundlich interessierten Prima, als ich ihr vorschlug, wir wollten als Abschluß unserer mittelalterlichen Studien einige Gesänge der Divina Commedia lesen. Das Erschrecken erklärte sich einfach daraus, daß die Schüler die Divina schon 'kannten'. Selbstverständlich waren sie an die Reclamausgabe geraten. So konnte ich das Entsetzen verstehen, war es mir selbst als Primaner mit dem guten Streckfuß doch nicht anders gegangen. Ich benutzte die Gelegenheit, der Klasse an einem Beispiel eine Reihe von Übersetzungen nebeneinander zu stellen: Streckfuß, Philalethes, Gildemeister, Zoozmann, Pochhammer, Stefan George. Diese Reihe ergab sich uns beim Vergleich der Übersetzungen in Bezug auf ihren Klangreiz und auf ihre Deutschheit. Sie blieben alle 'Übersetzungen' und machten es uns schwer, an den Gehalt der Dichtung heran-

zukommen. Dann brachte ich der Klasse Hans Geisows 'Dantes Commedia deutsch'. Und nun bekam der Dante plötzlich Leben für die Prima. Und der Grund für diese Wirkung? Geisow hat die Form gefunden, die auf uns Heutige ähnlich wirkt, wie Dantes werdende Sprache auf seine Zeitgenossen gewirkt haben mag. Geisow verzichtet in der Nachdichtung auf jede feste Form und läßt überall die Form aus dem Gedanken herauswachsen:

Es rauscht das Lied, daß Liebe sich
Zu reinstem Lichte ranke,
Und legt die Form den Arm um dich,
So küßt dich der Gedanke.

Berg der Läuterung 24.

Auf diese Weise entsteht eine wunderbar reiche Abwechslung der Versmaße, die dem Werke eine stark deutsche Note verleiht und ihm eine Lesbarkeit gibt, wie sie vordem keine Danteübersetzung besessen hat. Eine ganz ähnliche Aufgabe, wie sie von den Übersetzern geleistet wird, haben wir Lehrer im Unterricht zu lösen, wenn wir das Bildungsgut den Schülern zu wissenschaftlicher oder erlebnismäßiger Aneignung bereit stellen. Wir müssen überall den Gehalt in einer Form bieten, die der betreffenden Altersstufe gemäß ist. Das bedeutet eine um so stärkere Abweichung von der dem Verstehen des reifen Menschen entsprechenden Form, je jünger die Schüler sind, und es bedeutet eine dem Verstehen des reifen Menschen sich immer mehr angleichende Form, je älter die Schüler werden. So wandelt sich die Form eines Bildungsgutes im Unterricht der sich wandelnden seelischen Struktur des Schülers entsprechend. Diese Form aber ist um so bildungskräftiger, je weniger sie eine bloße Übersetzung der Teilgedanken und je mehr sie eine Übersetzung des Sinngehalts ist, je weniger sie Streckfuß und je mehr sie Geisow ist, denn jede Übersetzung darf den ursprünglichen Sinn des Bildungsgutes niemals verkehren oder entleeren, sie darf ihn nur deutlicher und kindgemäßer machen. Kein Kunstwerk und keine wissenschaftliche Erkenntnis aber haben einen doppelten oder mehrfachen Sinn, etwa einen für den werdenden und einen für den gewordenen Gebildeten, und wir Lehrer haben nur die Möglichkeit, diesen einen Sinn dem Schüler in einer ihm gemäßen Form nahezubringen. Das ist die Aufgabe alles kulturkundlichen Unterrichts. Diese Aufgabe aber löst nur der Unterricht, der in der Form des Sinnverstehens arbeitet, wie die Deutschkunde es tun möchte.

---

# WALTER FLEX

## Zur 10. Wiederkehr seines Todestages am 16. Oktober

Von Hermann Lohrisch

1. [*Sein Heldentum.*] Inmitten der Fülle von Kriegsliteratur ist eine kleine Schrift von Wilhelm Andreas Schramm wenig beachtet worden: 'Gefallene, Stimmen der Toten an die Lebendigen' (C. H. Beck, München). Das Büchlein führt uns in sechs erschütternden Skizzen das stille Heldentum des schlichten feldgrauen Frontsoldaten vor Augen. Ein kurzes 'Vorspiel' bildet die Einleitung:

Zwei Soldaten hocken im Alarmquartier hinter der Großkampffront und unterhalten sich von dem kommenden Einsatz ihres Regiments. Der eine verwünscht ihr Schicksal. Ihn schaudert vor den Verlusten, von denen das Gerücht bereits haarsträubende Dinge erzählt. Es ist ihm ein unheimliches Gefühl, sich mit den Toten alle die jammernd vorstellen zu müssen, denen mit ihnen auch das eigene Leben zerbrochen ist. Es ist ihm ein beklemmendes Bewußtsein, eins von beiden sein zu müssen: Schlächter oder Opfertier. Er ist einer von den vielen Tausenden, die nicht über das Häßliche, Entsetzliche, Grausame des Krieges hinwegzukommen vermochten. Ganz anders sein Kamerad. Die Fahrt in das Kampfgelände, an die der andere fröstelnd zurückdenkt, ist ihm umwoben von der köstlichen Romantik geheimnisvoll rollenden Schicksals. Schlächter oder Opfertier, so erwidert er seinem Schicksalsgenossen, sind wir in dieser Welt der Vernichtung und Auferstehung immer, ohne uns viel Gedanken darüber zu machen. Erst im Kriege, wo die Tatsache einfach und ohne Beiwerk in Erscheinung tritt, fangen wir an, uns zu entrüsten. Und so mahnt er den Kameraden, sich dem Kleinen und Häßlichen zu verschließen, die Gedanken aus Bürgerlichkeit loszulösen und emporfliegen zu lassen, das ziehe dann auch den Leib aus dem Schlamm des Zweckdaseins. 'Eiserne, bittere Notwendigkeit als großes Schicksal und dessen Schwere als Auserwähltsein zu tragen, tragen zu können, das ist königliches Geschenk der gütigen Natur als Gegengabe für unendliche Blutopfer.'

Solch eine nicht eben häufige Natur ist auch der Dichter gewesen, dessen Gedächtnis diese Blätter gelten: Walter Flex. Er trug, um mit den Worten seines Bruders Konrad zu reden[1]), 'den Geist jener Jugend in sich, die Christentum und deutsche Kultur in den Schützengraben mit hinausnahm und mit dem harten Muß des Kampfes zu verschmelzen wußte, die nicht am Kriege zerbrach, deren sieghafter Idealismus sich durch alles Grauen und Herzeleid, alle Gefahren, Entbehrungen und Strapazen nur immer mehr vertiefte'. Dabei war er kein Schwärmer, der sich über die nüchterne Wirklichkeit hinwegtäuschte: fest wurzelte er mit beiden Füßen im Diesseits. Aber er vergaß eben in keiner Stunde, den Blick auch auf das Jenseitige zu richten, und über jegliches Erleben des Tages breitete er den Sonnenglanz der Ewigkeit. So war er, um den Titel seines bedeutendsten Werkes auf ihn anzuwenden, selbst ein rechter 'Wanderer zwischen beiden Welten'.

Zu Anfang seines in drei Jahren eingeschlossenen Kriegsschicksals steht jene Vorfrühlingsnacht des Jahres 1915, die er uns im Beginn des 'Wanderers' geschildert hat, am Ende der Tag von Ösel, wo er am 15. Oktober 1917 auf den Tod verwundet wurde. Der 27jährige, der wegen einer Sehnenschwäche der rechten Hand bisher nicht hatte dienen dürfen, war bei Kriegsausbruch zu seiner großen Freude als Kriegsfreiwilliger beim 3. Niederschlesischen Inf.-Reg. Nr. 50 genommen und mit Ersatzmannschaften des Regiments bald nach Frankreich gekommen. Dort nahm er den Winter über als einfacher Musketier am Stellungskrieg in den

1) Einleitung zu den Gesammelten Werken (C. H. Beck, München) S. XIXf. [Wir erfahren daraus auch, daß Flex Kurzname für F l e c k e i s e n ist, den ursprünglichen Namen der Familie. D. H.]

Argonnen teil, 'den kriegswunden Laubwäldern Welsch-Lothringens, wo monatelanger Eisenhagel jeden Stamm gezeichnet und zerschroten hatte'. Auf einer granatenzerpflügten Waldblöße liegt er eines Nachts vor dem Drahtverhau als Horchposten, von Mantel und Zeltbahn umhüllt. Ruhelos wandern die Scheinwerfer über deutsche und französische Gräben. Leuchtkugeln erhellen in jähem Überfall die Umrisse der kauernden Posten, und in das Brausen des Nachtsturms mischt sich hoch in den Lüften der messerscharfe Schrei der Wildgänse, die in Ahnung des Frühlings wieder nach Norden wandern. Und da kommen ihm die prächtigen Verse:

Wildgänse rauschen durch die Nacht
Mit schrillem Schrei nach Norden —
Unstete Fahrt! Habt acht! habt acht!
Die Welt ist voller Morden.

Fahrt durch die nachtdurchwogte Welt,
Graureisige Geschwader!
Fahlhelle zuckt, und Schlachtruf gellt,
Weit wallt und wogt der Hader.

Rausch' zu, fahr' zu, du graues Heer,
Rauscht zu, fahrt zu nach Norden!
Fahrt ihr nach Süden übers Meer —
Was ist aus uns geworden!

Wir sind wie ihr ein graues Heer
Und fahr'n in Kaisers Namen,
Und fahr'n wir ohne Wiederkehr,
Rauscht uns im Herbst ein Amen!

Zweimal noch zogen die Wildgänse übers Meer nach Süden. Aber als sie zum drittenmal ihren Flug antraten, da grüßte sie von der Insel Ösel herauf ein frisches Heldengrab, und sie konnten ihr Amen darüber hinrauschen. Flex war inzwischen Leutnant im 3. Unterelsässischen Inf.-Reg. Nr. 138 geworden, half im Osten Wilna mit erobern und nahm an den Kämpfen bei Postawy und am Narocz-See, dann an dem sich anschließenden Stellungskrieg teil. Das Eiserne Kreuz schmückte bald seine Brust, seit Juli 1917 auch das der ersten Klasse. Anfang 1917 erhielt er eine Anfrage, ob er ins Kriegspresseamt eintreten wolle. Durch seine Kriegsdichtungen, die ihm bereits den Roten Adlerorden 4. Klasse mit der Krone eingetragen hatten, war man auf den hochbegabten Jüngling aufmerksam geworden. Flex lehnte aber ab, wie er an den Redakteur des Beckschen Verlages in München Walther Eggert Windegg[1]) schreibt, 'weil ich fühlte, daß ich in die Front gehöre'. Und so litt es ihn denn auch nicht dauernd in der Stille des östlichen Stellungskrieges: als im Westen die schweren Kämpfe an der Aisne und um Arras aufloderten, meldete er sich freiwillig zur Westfront. Wir haben darüber einen bemerkenswerten Brief vom 28. April[2]): 'Ich habe mich mit ein paar Kameraden, darunter

1) Vorwort zu 'Wallensteins Antlitz'.

2) Nachwort zum 'Wanderer'. Vollständig Tägl. Rundsch. Unt.-Bl. XXXVII Nr. 253 (27. 10. 1917).

ein prächtiger alter Major, freiwillig zur Westfront gemeldet. Schwer ist's mir nur geworden in Gedanken an meine Mutter, die auch noch nichts davon weiß. Im übrigen kennen Sie mein Denken. Es ist nicht damit getan, sittliche Forderungen aufzustellen, sondern man muß sie an sich vollstrecken, um ihnen Leben zu geben. Abenteuerlust und Idealismus sind zu Anfang des Krieges viel verwechselt worden, und der unbeugsame und zu keiner Konzession bereite Idealismus, in dem allein das Heil für Gegenwart und Zukunft unseres Volkes liegt, ist selten geworden ... Ich bin heute innerlich so kriegsfreiwillig wie am ersten Tage.' So schreibt ein Jüngling in einer Zeit, wo unter der zermürbenden Wucht eines mehrjährigen Krieges und infolge der niederziehenden Erkenntnis der ungleichen, ja ungerechten Verteilung der Lose Mannschaften wie Offiziere aus der Front hinausdrängten. Man fühlt sich an jene monumentalen Worte erinnert, mit denen 100 Jahre vorher sein großes Gegenbild Theodor Körner in einem Briefe vom 10. März 1813 dem Vater seinen heldenhaften Entschluß begründete und die ausklingen in dem Satze: 'Zum Opfertod für die Freiheit und Ehre seiner Nation ist keiner zu gut, wohl aber sind viele zu schlecht dazu!'

Walter Flex wurde freilich sein Wunsch nicht erfüllt; er wurde vielmehr Anfang Juli 1917 nach Berlin kommandiert, um einen Band des großen Werkes zu bearbeiten, das der Generalstab unter dem Titel 'Der Weltkrieg in Einzeldarstellungen' herausgab. Heißen Herzens verfolgte er von Berlin aus das Schicksal seiner Kameraden, als die Offensive in Galizien einsetzte, und suchte seine Arbeit zu beschleunigen. Durch zehnstündige tägliche Akten- und Schreibarbeit erreichte er die schnelle Vollendung des Bandes, der jetzt unter dem Titel 'Die russische Frühjahrsoffensive 1916' (Oldenburg, Stalling) vorliegt, und konnte so schon Ende August, also nach kaum zweimonatiger Unterbrechung, wieder bei seinem Regiment eintreffen und noch an dem Übergang über die Düna und der Eroberung von Riga teilnehmen. 'Ich bin ganz glücklich, dabei sein zu dürfen', schrieb er in die Heimat.[1]) Es ist das bewundernswerte Bekenntnis eines seltenen Menschen, der frohgelaunt blieb, wo andere klagten und verzagten, der mit Blumen spielen und den Himmel anlachen konnte, während Kugeln über ihn dahinpfiffen. Es folgte dann das Unternehmen gegen Ösel. Mit welcher Freude er ihm entgegensah, lesen wir in einem Briefe vom 5. Oktober[2]): 'Der Gedanke an das Kommende ist so schön, daß ich geduldiger als je alle die tausend Lumpereien, Scherereien und Menschlichkeiten mit in Kauf nehme, die überall mitlaufen. In Berlin hatte ich zuweilen die miesepetrigsten Stunden der ganzen Kriegszeit, und zuweilen kam's mir vor, als retteten wir unser Land wie Sodom um der drei Gerechten willen, die 'auch' drin wohnen. Hier draußen ist der Kopf wieder klar, und ich fühle mich den Hunderten, mit denen ich zusammen bin, und den Tausenden, die dahinterstehen und ihnen gleich sind, auf Gedeih und Verderben dankbar verbunden.' Er ahnte nicht, daß ihm das bevorstehende Unternehmen den Tod bringen sollte.

Der 14. Oktober war für die 138er ein Renntag; hatten sie doch den Befehl,

1) Nachwort zum 'Wanderer'.

2) Tägl. Rundsch. Unt.-Bl. XXXVII Nr. 253 (27. Okt. 1917).

den aus Arensburg zurückweichenden Russen den Weg nach der Insel Moon abzuschneiden. So entwickelten sich denn am 15. erbitterte Kämpfe bei Lewal, das unweit des kleinen Sundes zwischen Ösel und Moon an der nach Orisaar führenden Straße liegt. Flex führte die 9. Kompagnie. Das Gefecht neigte sich zum siegreichen Ende. Im Vordringen gegen Peudehof, den Gutshof von Peude, stieß Flex auf eine unübersehbare Menge Russen, die sich dort auf ihrem überstürzten Rückzug mit ihren Bagagen gestaut hatten. Der Offizierstellvertreter Weschkalnitz ging vor und forderte die Russen zur Ergebung auf. Ein russischer Offizier legte ihm die Hand auf die Schulter und sagte: 'Nein, Sie sind mein Gefangener.' Weschkalnitz sprang zurück und suchte Deckung hinter einem Stein, während die Russen das Feuer auf ihn eröffneten. Da schwingt sich Flex auf ein herrenloses Kosakenpferd, reißt den Degen aus der Scheide und sprengt gegen die Feinde vor. Weschkalnitz schreit ihm zu: 'Herr Leutnant, sie wollen sich nicht ergeben!' Gleichzeitig fallen einige Schüsse. Einer reißt dem Anreitenden den Zeigefinger der Degenhand ab und dringt weiter durch die Kartentasche in den Unterleib. Der Getroffene stürzt vom Pferde und ruft Weschkalnitz zu, er solle das Kommando über die Kompagnie übernehmen. Ein deutscher Landsturmmann springt wütend vor, um den russischen Schützen niederzuschlagen, aber Flex sagt zu ihm: 'Laß ihn, er hat auch nur seine Pflicht getan.' Gleich darauf strecken die Russen ohne Kampf die Waffen. So hatte den jungen Helden die eine Kugel getroffen, von der er singt:

Still gleitet eine Kugel mit,
Die eine, die dir selber gilt,
Die dir auf Herz und Leben zielt!
Ihr Gluthauch löscht das liebe Licht,
Die eine Kugel hörst du nicht ...[1])

Im Herrenhaus des Gutes, das schon die Russen als Feldlazarett eingerichtet hatten, diktierte der Verwundete seinem treuen Burschen Zimmer folgende Karte: 'Liebe Eltern! Diese Karte diktiere ich, weil ich am Zeigefinger der rechten Hand leicht verwundet bin. Sonst geht es mir sehr gut. Habt keinerlei Sorge. Viele herzliche Grüße! Euer Walter.' Als Zimmer fragte, ob er wie gewöhnlich als Anschrift schreiben sollte: Herrn und Frau Professor Flex, sagte er lächelnd: 'Nein, Zimmer, diesmal nur Herr Professor, damit meine Mutter nicht erschrickt.' Am folgenden Tage, am 16., nachmittags zwischen 2 und 3 Uhr, ist er dann sanft und schmerzlos entschlafen. Sein Regiment erhielt bereits am Abend den Marschbefehl, und so konnten nur neun zurückgebliebene Leute seiner lieben Kompagnie nebst einigen deutschen Ärzten ihn zur letzten Ruhe betten. Auf dem Dorffriedhof von Peude, neben der uralten Kirche, schräg gegenüber dem Erbbegräbnis der Gutseigentümer, eines alten Adelsgeschlechtes, liegt er begraben. Der Boden ist durch die Erinnerung an unsere Väter geweiht: ein deutsches Ordensschloß hat dort einst gestanden.[2])

1) 'Patrouille' (Sonne u. Schild 46).

2) Wenn ich mich auch oben an die Darstellung von Konrad Flex anschließe, soll doch nicht verschwiegen werden, daß zwar über die Art der Verwundung und des Todes des Dichters

II. [*Schaffen.*] Diese Tatsachen aus Flex' Leben und Sterben mußten vorausgeschickt werden, weil sie dieselbe eindringliche Sprache reden wie seine hinterlassenen Dichtungen. Flex' Dichterruhm ruht vor allem auf seinen sechs Kriegsbüchern, die zu dem Köstlichsten gehören, was uns der Weltkrieg an dichterischem Gut beschert hat. Es sind die beiden Gedichtsammlungen 'Sonne und Schild' (1915), in der sich auch 'Gedichte aus der Stille', also aus der Friedenszeit, finden, und 'Im Felde zwischen Tag und Nacht' (1917), die fast auf denselben Tag herauskam, wo der Dichter sein Leben ließ, und in Jahresfrist 21 Auflagen erlebte. In diese Sammlungen sind auch die Kriegslieder übergegangen, die einzeln hauptsächlich in der Täglichen Rundschau und in Westermanns Monatsheften erschienen und dann vereinigt in den jetzt vergriffenen Sammlungen 'Volk in Eisen' und 'Leutnantsdienst' (Posen, Eulitz) herausgekommen waren. Hierher gehören ferner die beiden lyrisch-epischen Werke: 'Vom großen Abendmahl' (1915), Verse und Gedanken aus dem Felde, darunter das berühmte 'Weihnachtsmärchen des 50. Regiments', und die Geschichte seiner Freundschaft mit dem am 23. August 1915 gefallenen Kriegsfreiwilligen Ernst Wurche und der eigenen Kriegserlebnisse bis Frühjahr 1916, die 'Der Wanderer zwischen beiden Welten' betitelt ist und Ende 1916 erschien, ein Buch, das in zwei Jahren 39 Auflagen erlebte und in über 250000 Exemplaren verbreitet ist, dem Albert Soergel in der neuen Folge seiner 'Dichtung und Dichter der Zeit' ewiges Leben voraussagt. An fünfter Stelle ist dann zu nennen der 'Wolf Eschenlohr', ein Bruchstück, das erst 1919 von Konrad Flex, dem einzigen überlebenden der vier Brüder, herausgegeben wurde. Die Handschrift des zweiten Kapitels und einzelne Bemerkungen zu dieser Kriegsnovelle fanden sich in der Kartentasche des Dichters, die von der tödlichen Kugel mitten durchbohrt war, und wenn wir die beiden fertigen Kapitel lesen, müssen wir schmerzlich bedauern, daß diese seine reifste Schöpfung Fragment geblieben ist; wollte er doch darin sein letztes Wort über den Krieg sagen und seinen Idealismus siegreich den Kampf mit der Wirklichkeit der Dinge aufnehmen lassen, so daß er dafür auch den Titel 'Erziehung zur Ewigkeit' erwog. Das sechste Kriegsbuch schließlich ist das bereits im Dezember 1916 entstandene Märchenspiel 'Die schwimmende Insel', dessen Herausgabe in der vorliegenden Form der Dichter nicht beabsichtigt hatte, das nun aber in der Gesamtausgabe von 1925 zum ersten Male gedruckt ist.

Meisterwerke kann auch auf dem Amboß des Krieges nur schmieden, wer schon vorher über kostbares Material verfügte, und so sind die genannten Werke nicht die einzige Hinterlassenschaft des Dichters. Dieser stand ja bereits im 28. Jahre, als der Krieg ausbrach. Er war am 6. Juli 1887 als Sohn des Gymnasialprofessors Dr. Rudolf Flex in Eisenach geboren, hatte in Erlangen und Straßburg deutsche Philologie, Geschichte und Philosophie studiert und dann 1910 seine

---

kein Zweifel herrscht, die Berichte aber doch außer in Kleinigkeiten auch in einem wesentlicheren Punkte voneinander abweichen. Die einen stellen nämlich seine Verwundung als eine Episode des allgemeinen Angriffs auf die Russen hin, die anderen als ein tragisches Nachspiel nach beendetem Gefecht bei der Sicherung der Beute durch die einzelnen Kompagnieführer.

Studien mit der Doktordissertation über die 'Entwicklung des tragischen Problems in den deutschen Demetriusdramen von Schiller bis auf die Gegenwart' abgeschlossen, um sich dem Schriftstellerberuf zu widmen. Von 1910—1914 war er dann an verschiedenen Orten als Hauslehrer tätig. Zunächst erzog er in Varzin einen Bismarckenkel, den Grafen Nikolaus v. Bismarck, nahm dann, von der Fürstin Bismarck nach Friedrichsruh berufen, an der Ordnung des Bismarckschen Archivs teil und unterrichtete zugleich ihre beiden Söhne Gottfried und Wilhelm. Bei Kriegsausbruch wirkte er als Erzieher in der Familie des Barons Matthias v. Leesen in Retschke bei Lissa i. P., mit dessen Frau und Sohn Joachim ihn ein besonders herzliches Freundschaftsband verknüpfte. Aus diesen glücklichen Vorkriegszeiten stammen folgende Werke: das Drama 'Demetrius' (1909); die von Thomas Münzer handelnde Novelle 'Der Schwarmgeist' (1910), mit der er einen alten Lieblingsstoff wieder aufnahm, den er schon als Gymnasiast (1905) in einer dramatischen Skizze 'Die Bauernführer' bearbeitet hatte; der bei Joseph Singer in Straßburg erschienene, jetzt vergriffene Gedichtband 'Im Wechsel' (1910), dessen Gedichte zum Teil in 'Sonne und Schild' übergegangen sind; das noch ungedruckte Schauspiel 'Das heilige Blut' aus der Studentenzeit; das Königsdrama 'Lothar', das erst 1919 veröffentlicht wurde, mit dem 1912 gedruckten 'Begleitwort', in dem er die Probleme seiner Dissertation wieder aufrollt; 'Die evangelische Frauenrevolte in Löwenberg' (1913), ein 'lustiges Spiel' für eine Aufführung des Gustav-Adolf-Frauenvereins in Eisenach; die Tragödie 'Klaus von Bismarck' (1913), deren Stoff der Dichter auch in einer ebenso betitelten Erzählung behandelt; der Novellenband 'Zwölf Bismarcks' (1913), dessen Erzählungen zuerst einzeln in der Deutschen Romanzeitung, Westermanns Monatsheften, der Täglichen Rundschau und der München-Augsburger Abendzeitung veröffentlicht waren, und schließlich die acht Novellen 'Wallensteins Antlitz', erst 1918 aus Zeitschriften gesammelt und herausgegeben, ein Band, der bereits wie eine Ahnung der Erschütterung im Weltkrieg anmutet.[1])

Nur eine peinliche Aufzählung der einzelnen Werke, wie sie hier gegeben ist, vermag, so nüchtern sie auch sonst wirken mag, eine Anschauung zu vermitteln von dem ungewöhnlich reichen Lebenswerk des dreißigjährigen Dichters, von der Fülle der behandelten Formen und Stoffe. Fürwahr ein starker Anreiz für den Literarhistoriker, sie zu durchforschen und zu zergliedern! Aber wie es immer als grausam empfunden werden wird, blühendes Leben zu sezieren, so sträuben sich auch diese leidenschaftlichen Bekenntnisse eines lauteren und heißen Herzens

1) Die bei Beck (München) erschienenen Werke von Walter Flex liegen jetzt als 'Gesammelte Werke' in zwei Bänden vor; hinzugefügt sind 'Gedichte aus der Stille' und einige 'Novellen und Skizzen'; nicht darin enthalten sind die ausgesprochene Jugendarbeit 'Der Bauernführer', 1923 in der Jugendbühne des Verlags Eduard Bloch (Berlin) veröffentlicht; 'Der Schwarmgeist' bei Otto Janke (Berlin); die 'Frauenrevolte' bei der Neuenhahnschen Buchhandlung zu Eisenach; die Erzählung 'Der Kanzler Klaus von Bismarck' im Quellverlag in Stuttgart; die 'Zwölf Bismarcks' bei Otto Janke (Berlin); 'Sonne und Schild' bei Westermann (Braunschweig), ebenso seine Dissertation 1912 bei Kahle in Eisenach und 'Die russische Frühjahrsoffensive 1916' bei Stalling (Oldenburg). Auch die Briefe des Dichters sind noch nicht gesammelt.

dagegen, eine Unterlage herzugeben für ästhetische und literarische Kritik. Lediglich als Zeugnisse dessen wollen sie genommen werden, was eine von der heiligen Flamme der Augusttage 1914 begnadete Jugend dachte und dichtete, eine Jugend, die schon vor dem Kriege im Werden war und inmitten zunehmender Seelenlosigkeit und Veräußerlichung sich nach eigenen reinen Wegen sehnte, als Zeugnisse dessen, wie der 'Heilige Frühling' aussah, den unser Volk dahingab, der auf den zahllosen Schlachtfeldern der ganzen weiten Welt verblutete und bei Langemarck singend in den Tod zog. Und so erwächst von selbst die Aufgabe, die sittliche Persönlichkeit des jungen Dichters aus seinen Werken in kurzen Strichen erstehen zu lassen. Das Recht dazu kann nicht bestritten werden. Denn seine Dichtungen sind keine flüchtigen Aufwallungen vorübergehender Stimmungen, sondern, wie sein Leben und Sterben zeigt, der lautere Ausdruck seines innersten Wesens. Frau Baronin v. Leesen hebt das in dem köstlichen Briefe, den Hermann Bousset[1]), veröffentlicht hat, ausdrücklich hervor: 'Wunderbar war es für uns zu sehen, wie groß die Harmonie zwischen seinen Anschauungen, seinen Werken und seinem Leben war. Da war keine Kluft, die nur Worte notdürftig überbrückten. Er lebte nach seinem Worte und nach seinem reinen, herrlichen, klaren Wollen.'

III. [*Sittliche Persönlichkeit.*] Unter den goldenen Worten, an denen der 'Wanderer zwischen beiden Welten' so reich ist, spiegeln besonders zwei die sittliche Persönlichkeit des Dichters. Beide hat er seinem Freunde Ernst Wurche in den Mund gelegt, jenem jungen gott- und goethegläubigen Theologen, dessen Gedächtnis das Büchlein geweiht ist. Offizieraspiranten unterhalten sich auf der Fahrt von der Front zum Kursus über ihre Aufgabe als Führer. Einer sagt: 'Ein Zugführer braucht ja kein Stratege zu sein. Leutnantsdienst tun heißt: seinen Leuten vorsterben.' Da hebt Wurche den Stein leicht auf, und er wird in seiner Hand zum Kristall. 'Leutnantsdienst tun heißt: seinen Leuten vorleben,' sagt er, 'das Vorsterben ist dann wohl einmal ein Teil davon.' Der enge Kreis der Feldzugserfahrung, aus dem das Wort erwachsen ist, weitet sich für uns zu der großen Plattform des Lebens: Dienst an der Veredelung der Menschheit tun, heißt nicht, dann und wann mit einer großen Geste zu den Mitmenschen sprechen, sondern in unermüdlicher Arbeit an sich selbst Tag für Tag ihnen auch im kleinsten Vorbild sein, ihnen etwas vorleben. Wie sehr gerade Walter Flex das verstanden hat, bezeugt wieder die Baronin v. Leesen in dem schon erwähnten Briefe: 'Unserem Hause war er durch sein selten vornehmes, ernstes und tiefes und doch wieder geradezu übermütig-fröhliches Wesen eine Quelle größter Freude geworden. Die tiefe innerliche Frömmigkeit, die ein wundersames Erbteil für unsern Jungen geworden ist, hat er ihm — meinem liebsten Freunde — zu danken. Wir wissen, sein Herz bleibt in dem Herzen unseres Kindes als ein Keim, der treibt. In ihm wird immer ein Teil dieser herrlichen Seele zurückbleiben, und — des sind wir fröhlich!' Heute erklingt so oft in der Öffentlichkeit der Ruf nach sittlicher Erneuerung des deutschen Volkes. Wohlan, Flex weist den einzigen Weg, der Erfolg hat: Vorleben, nicht Reden!

---

1) Bousset, Ihr lebt! Berlin, Verlag der Jugendlese.

Das zweite nachdenksame Wort, in den Schächten des 'Wanderers' geschürft, fällt bei einem nächtlichen Gespräche an der Brustwehr des Schützengrabens über den Geist des Wandervogels. Ernst Wurche war begeisterter Wandervogel, nicht einer von denen, die das Wesen dieser Bewegung in Laute und Kochgeschirr sehen, sondern von denen, die da glauben, Deutschtum und Menschentum könne sich nur verjüngen, wenn die Jugend wieder geistig und körperlich Zucht halte, wenn sie wieder Gesundheit, Natürlichkeit und Reinheit pflege. Und da faßt er alle Tiefe und Schönheit dieses Wandervogelgeistes in die Worte: 'Rein bleiben und reif werden — das ist schönste und schwerste Lebenskunst.' Rein bleiben! Auch seinem Zögling Joachim v. Leesen ruft Walter Flex beim Abschied in den Krieg zu:

Und, Junge, halte deine Augen rein,
Sie sollen Gottes liebste Spiegel sein![1])

Er durfte es. Trug er doch selbst in sich eine unversiegliche Quelle für die Lauterkeit und Reinheit eigenen Wesens: das innige Verhältnis zu seiner Mutter.

In der Kartentasche, die die tödliche Kugel durchbohrt hat, befand sich auch ein Fragment, das folgendermaßen lautet[2]:) 'Abschied Wolf Eschenlohrs bei Kriegsausbruch von seiner Mutter: Heute muß ich dir noch einmal sagen, was ich dir als kleiner Bub so oft zugeraunt habe. Wenn ein Büblein sein Mütterlein umhalsend sagt: Du bist doch die aller-, allerschönste auf der ganzen Welt, so lächelt nicht über Kindertorheit. Es ist die Weisheit des Unmündigen, die aus ihm spricht. Die Liebe ist das schönste. Und einem jeden tritt die höchste und reinste Liebe eben einmal in seiner Mutter entgegen. Darum ist sie für ihn das Schönste und scheint's nicht nur seinen kindlichen Augen.' Hermann Bousset sagt in seinem Gedenkwort von Flex: 'Zwischen Mutter und Sohn spielte das Glockengeläut der Seelen ein ganzes Leben hindurch.' Er hat sein schönes Bild dem Gedichte 'Mutter' entnommen: 'Mutterherz, du reine Glocke, die durch all mein Leben tönt!'[3]) Flex wollte, daß sein Herz sein Lebenlang nur ein Echo sei der reinen Glocke des Mutterherzens. Der Mutter Bild begleitete ihn durch die Stürme des Lebens und Versuchungen des Krieges wie ein Amulett:

Wer die deutsche Mutter im Herzen trägt,
Sich mit sauberem Leib durch die Hölle schlägt ...[4])

... Wie die Schwalbe sich aus Mittagsgluten
Zum Strom herabstürzt und in seinen Fluten
Die heißen, müden Schwingen badend kühlt,
So braucht auch meine Seele zum Gelingen
Des Sonnenflugs, daß sie auf ihren Schwingen
Den reinen Tau der Mutterliebe fühlt.[5])

---

1) Lehrers Abschied (Sonne und Schild 34).
2) Wolf Eschenlohr 90. 3) Sonne und Schild 52.
4) Geburtstag der Kaiserin in Viéville (Sonne und Schild 40).
5) Segnung (Sonne und Schild 76).

In seinen Dramen und Erzählungen zeichnet er mit Vorliebe vorbildliche Mütter und setzt in ihnen der eigenen ein Denkmal. Wohl das Schönste, was dort über die Stellung der Mutter zum Kinde gesagt ist, steht in einer der Bismarcknovellen, dem 'Abendgebet an die Mutter'. Karl Alexander v. Bismarck, der Großvater des Kanzlers, hat die geliebte Gattin früh verloren, aber ihr Bild geht mit ihm durchs Leben, und er pflanzt ihren Sinn in das Herz seines Sohnes. Da kommt der Abschiedsabend: der Sohn soll hinaus aus dem Vaterhaus, um des Königs Rock zu tragen. Der Vater tritt mit ihm vor das Bild seiner Mutter, erzählt ihm eine Geschichte von ihrer tiefen Liebe und sagt: 'Nun weißt du, was eine Mutter ist, Ferdinand, und warum sie dir den Abendsegen geben mußte. Eine Mutter ist mehr als der beste Vater ... Nun gehst du in die Welt, mein Kind, und die Dinge der Welt gehen um dich und an dich heran und in dich hinein. Die Kräfte und Stoffe der Welt gehen in dich hinein und formen und bauen an dir, die nicht, von den frommen Pulsen ihres Blutes getrieben, durch den reinen Mutterleib und ihr süßes Herz gegangen sind wie Brünnlein durch reinigende Erde – sieh zu, daß nichts in dich kommt und in dir bleibt, was in ihr nicht hätte gedeihen können! Wahre deine Seele und hüte deinen Leib, mein Kind, als wär' es der heilige Leib der Mutter, der dir zum Schutz anvertraut ist. Trage behutsam dein Herz durch die Gassen der Welt, als wär's ein zerbrechliches Arzneiglas, in dem du die Genesung der Mutter trägst! Trage es behutsam bis zum Tore der Ewigkeit, dahinter sie wartet und danach dürstet! Werde Gottes Soldat auf Erden nach ihrem Herzen! Und nun laß uns beten ...' So verstehen wir, wenn Flex' Freund Wurche nach der Lektüre seiner Gedichte zu ihm nichts weiter sagt als: 'Ihre Mutter möchte ich kennen lernen, Flex, ich darf sie doch nach dem Kriege besuchen, nicht wahr?' Margarete Flex geb. Pollack ist ihrem im Juli 1918 verstorbenen Gemahl am 26. Oktober 1919 im Tode gefolgt. Ein schweres Schicksal hat ihr von vier Kindern drei genommen: Am 6. Sept. 1914 fiel ihr jüngster Sohn Otto bei Luxémont, am 16. Oktober 1917 ihr zweiter, Walter, am 21. Februar 1919 starb ihr dritter Sohn Martin, derselbe, der das Nachwort zum 'Wanderer' geschrieben, und dessen Andenken Bernita-Maria Moebis ihr Buch 'Wer Gottes Fahrt gewagt' (Hamburg, Ernte-Verlag 1926) gewidmet hat, an einer Rippenfell- und Lungenentzündung, die er sich im Felde zugezogen hatte. Als bei dessen Beerdigung die Reichswehr über dem offenen Grabe drei Salven abfeuerte, richtete sich die Mutter auf und sprach leise: 'Für jeden meiner Jungen ein Schuß!' Das Wort ihres Sohnes, das auf ihrem Grabstein in Eisenach steht, hat sich an ihr und durch sie bewahrheitet: 'Wer auf die preußische Fahne schwört, hat nichts mehr, was ihm selber gehört!'[1])

Wohl dem, dem eine gleiche Mutter beschieden ist, der wie Flex aus dieser Quelle immer neue Kraft saugen kann, um die erste und schwerste der schönen Doppelforderung zu erfüllen: Rein bleiben! Aber auch die Erfüllung der zweiten fordert mannhaften Kampf: Reif werden! Was Flex unter Reife versteht, sagt er an einer anderen Stelle des 'Wanderers': 'Willfährigkeit gegen das Göttliche

1) Konrad Flex, Einleitung zu den gesammelten Werken S. X.

und Wehrfähigkeit gegen das Menschliche!' Wehrfähigkeit gegen das Menschliche! Damit predigt er nicht etwa Abkehr von der Sinnenwelt. Wer in seinen Schriften auch nur einige Zeilen gelesen hat, weiß, wie da alles strotzt von Lebensbejahung, von Freude an der schönen Gotteswelt, am Blühen der Blumen, am Strahlen der Sonne, am Duften der Erde. Selbst im Schützengraben 'da springt der Frühling übers Drahtverhau ans Herz ihm, daß er voller Lachen ist'.[1])

> Weiße Nacht und blaue Frühe
> Und ein goldner, goldner Tag!
> Blühe, junge Sonne, blühe,
> Bis die Erde blühen mag.[2])

der man lese im 'Wanderer', wie er seinen Geburtstag im Felde feiert, 'nicht t vollen Gläsern und Liederlärmen, sondern mit Sonne, Wald und Wasser d dem Ewigkeitsklang uralter schöner Worte, die sich auf Ernst Wurches ppen verjüngten und beseelten'. Und man lasse sich von seinen Studenteneichen erzählen, von seinem Herumtollen mit den Bismarcksöhnen, wie er beim aschen, um zu entkommen, einfach in voller Kleidung ins Wasser springt, e er mit seinem Fahrrad auf dem Parkett des Salons durch alle Möbelhindernisse ndurchsteuert, von seinen Streifzügen durch Wald und Flur, vom Wettschwimen und Tauchen im See, von den lustigen Theaterveranstaltungen bei der Banin v. Leesen. Nein, er genießt in seiner Art in vollen Zügen das Leben. Aber eilich gegen das Allzumenschliche in uns, da versteht er sich zu wehren. So ahnt er die Kameraden im Felde:

> Kamerad, halte heilig den deutschen Leib!
> Im welschen ehrst du das deutsche Weib![3])

der wenn die Nacht in den Weiden braust und die dunklen Stunden kommen mit ren Zweifeln, ob denn all dies Sterben im Kriege nötig sei, und Verzagtheit ihn eschleichen will, dann findet er sich männlich damit ab:

> Laß brennen, Herz, laß brennen!
> Rück' her, Kam'rad!
> Ums tote Glück zu flennen,
> Sei's uns zu schad![4])

r wirft den Stein nach dem graubeschwingten Vogel des Mißmuts und Zweifels d streut dem rotbeflügelten Vogel des unverzagten Mutes und der frohen Hoffung Brosamen, um ihn festzuhalten ('Soldatengrab'[5]). Auch ihn verschonen nicht e erbärmlichen schwachen Stunden, aber sie werden ihm stets zu einer neuen raftquelle für ein ferneres würdiges Leben:

> Keines Menschen Alltag ist frei von erbärmlichen Stunden,
> Alles Menschenleben ist Kranken und Wiedergesunden.

1) Frühling am Narotschsee (Im Felde zw. T. u. N. 17).
2) Morgenlied im Mai (Im Felde S. 18).
3) Geburtstag der Kaiserin in Viéville (Sonne und Schild 40f.).
4) Kriegers Nachtlied (Im Felde 3).
5) Sonne und Schild 62.

Doch in der schwächsten Stunde auch flehe ich nicht um mein Leben,
Gott, du kannst es mir nehmen, du hast mir's gegeben.

Eines erfleh' ich im Stande der Schwachheit von dir allein:
Laß die kraftlose Stunde mein letztes Stündlein nicht sein!...[1])

So gelang es ihm immer wieder, des eigentlich Menschlichen, der in den Staub niederziehenden Kräfte Herr zu werden. Das machte: er hatte ein williges Ohr für die göttliche Stimme im Innern, er war 'willfährig gegen das Göttliche'. Was er selbst von Wurche sagt, gilt auch von ihm: 'Immer war seine Seele auf der Streife nach dem Ewigen.'[2]) Die 'Gedichte aus der Stille' in 'Sonne und Schild' geben uns Einblick in die religiösen Kämpfe, die er innerlich durchgefochten hat, bis er zur Klarheit gelangte. Mit geballten Fäusten, 'zermartert Kopf und Glieder' wirft er sich auf sein Nachtlager und hofft Erquickung von der Segenshand der Nacht. Aber er findet die ersehnte Ruhe nicht und muß dann wieder den Tag herbeirufen, damit er die ruhelos rauschenden Brunnen der Nacht überlärme ('Abendgebet an die Nacht', 'Schlaflos', 'Mitten im Kampf', 'Gesegnete Nacht'). Immer mehr wird er inne, daß die frohen Stunden der Eintagslust ihm die innere Zufriedenheit nicht geben können ('Im Wechsel'), sie lassen seine Hände schließlich doch leer und seine Sehnsucht nach dem wahren Lebensquell ungestillt ('Einkehr'). Das Gefühl von der Winzigkeit des Menschen durchdringt ihn ('Lebensfahrt', 'Menschleins Grabschrift'). Nur die Hingabe an Gott, der unsere wahre Heimat ist ('Der Zauberwald'), erhebt über die Dumpfheit des Lebens und alle Erdenschwere ('Das eiserne Werde', 'Der Metalldreher'). Gott aber hat, wie in der Ballade von den 'Drei Brunnen vor Gottes Tür' ausgeführt wird, Stoff und Kräfte in unsere Seele gelegt, sie zu dem Idealbild zu gestalten, das er sich bei der Schöpfung von ihr gemacht hat. Wir müssen nur all die Stümper abwehren, die an dem unbehauenen Marmorblock des Menschen im Leben herumzumeißeln versuchen und ihn nur zu Schutt zerbröckeln; denn der Schöpfer allein kann ihn zur eingeborenen Form erwecken, nur das Göttliche in uns kann uns zur Vollendung verhelfen ('Lebensdrang'). Darum mahnt Flex, willfährig zu sein gegen das Göttliche, darum lautet sein 'Schildspruch': 'Vor Gott ohne Recht — Keins andern Knecht.' [3]) Ein schönes Ergebnis seiner religiösen Kämpfe ist die Abgeklärtheit, die sein 'Gebetspruch'[4]) zeigt:

Beten heißt: sich ganz in Gott begraben
Und aus Gott zum Leben auferstehn.
Willst du deinen Willen blühen sehn,
Mußt du ihn erst Gott geopfert haben.
Wer die Kraft fand, allem zu entsagen,
Ward erst kräftig, alles zu erjagen.

IV. [*Nationale und soziale Gesinnung.*][5]) Wer so gelernt hat, seinen Willen Gott zu opfern, dem wird es auch gelingen, in seinem Verhalten zur Umwelt

1) 'Gebet um Kraft' (Im Felde 67). 2) Wanderer 37.
3) Motto von 'Sonne und Schild'. 4) Im Felde 66.
5) Vgl. Konrad Flex, Der nationale und soziale Gedanke bei Walter Flex (Rote Erde 1919, Nr. 16 vom 19. Okt.) und Einl. zu den Ges. Werken S. XXIXf.

den persönlichen Egoismus zu überwinden, Selbstverleugnung zu üben, und so ergibt sich aus Flex' sittlich-religiöser Haltung auch seine Stellung zu den großen Fragen, die dem Menschen die Zugehörigkeit zu einer Volksgemeinschaft aufgibt. Flex' Auffassung vom Tragischen, wie er sie in seiner Dissertation und im Begleitwort zu 'Lothar' entwickelt hat, wurzelt in der Überzeugung, daß Gesellschaft und Individuum keine feindlichen Gegensätze sind, sondern daß die Gesellschaft geradezu die Daseinsbedingung des Individuums darstellt. Nur im selbstverleugnenden Dienst für die Gesamtheit kann der einzelne Mensch überhaupt erst zu sittlicher Größe erwachsen. Schon der noch nicht Achtzehnjährige bekennt nach seinem ersten dramatischen Versuch 'Die Bauernführer' in einem Tagebucheintrag, daß 'das Leben des Individuums nur dann einen Inhalt hat, wenn es ein Rad im Getriebe des Ganzen ist'. Wird die Blutzufuhr zwischen Gesamtheit und Einzelmensch unterbunden, erlebt das Ich einen tragischen Untergang. Flex' Dramen und Erzählungen veranschaulichen diese Auffassung in den verschiedensten Spielarten. Wahres Leben des Ich besteht also nur in der Hingabe an ein außerhalb des Ich befindliches Du. Insofern nun aber dieses Du dem Menschen zunächst in seinem eigenen Volke entgegentritt, muß er auch in erster Linie der eigenen Nation dienen. In ihr, nicht in der Menschheit überhaupt, sah Flex die höchste Gesellschaftsform. 'Eine klare Grenze des Denkens habe ich freilich immer festgehalten', so schreibt er in dem schon erwähnten Brief an Frau Fine Hüls vom 28. April 1917, 'ich glaube, daß die Menschheitsentwicklung ihre für das Individuum und seine innere Entwicklung vollkommenste Form im Volke erreicht, und daß der Menschheitspatriotismus eine Auflösung bedeutet, die den in der Volksliebe gebundenen persönlichen Egoismus wieder freimacht und auf seine nackteste Form zurückschraubt.' Der gesunde Menschenverstand vermag ja auch den Menschen nicht als Abstraktum zu empfinden, sondern nur als Kind seiner Nation, ohne den Stempel der Nationalität ist Kultur undenkbar, und nach dem bekannten Herderschen Wort kann ein Volk zum Besten der gesamten Menschheit nur beitragen, wenn es zunächst aus sich selbst macht, was aus ihm werden kann und soll. So findet denn Walter Flex kräftige nationale Töne in seinen Dichtungen, und wenn er in Worten des Hasses gegen unsere Feinde öfter über das Ziel hinausgeschossen ist, so mag man die Entstehungszeit dieser Gedichte bedenken. Es war die große Zeit, wo auch Tausende von Arbeitern des westfälischen Industriegebiets im Begeisterungsrausch den Truppenzügen zuwinkten, die nach dem Westen rollten.

Aber die Nation ist keine bloße Idee, kein inhaltloses Abstraktum, kein juristischer Begriff, sondern ein lebendiges Ganzes, eine Gemeinschaft bluts- und wesensverwandter Volksgenossen. 'Hast du's auch recht gekannt und geliebt: Dein Vaterland?' so lesen wir im 'Eschenlohr', 'Nicht den toten Begriff, sondern das Vaterland aus Fleisch und Blut, dein Volk? Hast du's wirklich gekannt und geliebt von ganzem Herzen und ganzem Gemüte? Tiefer soll keine Glocke je tönen über uns und unsere Erben und Nachgeborenen als das Wort Volk. Wie ein Glockenton soll ihm das Wort der Hingabe, das Wort Du, vorausschwingen: Du mein Volk! Du mein Bruder! Du mein Vaterland!' Und so fließt bei Flex

unmerklich der nationale Gedanke mit dem sozialen zusammen. Nationales und soziales Empfinden sind nur verschiedene Ausdrucksformen der gleichen Gesinnung: Wer ohne eigensüchtige Beweggründe die Größe und Ehre seiner Nation im Auge hat, der wird sich auch um die innere Gesundheit des gesamten Volkes, um das Glück jedes einzelnen Bürgers sorgen müssen, und umgekehrt: Wem das Volkswohl Richtschnur ist, der kann auch eines freien und machtvollen Nationalstaates nicht entraten. Überall bei Flex findet sich neben dem nationalen auch der soziale Einschlag. Ja, der unvollendete 'Wolf Eschenlohr' sollte ausgesprochenermaßen das Problem der sozialen Versöhnung behandeln. Daß der Dichter mit banger Sorge den Riß sah, der durch das deutsche Volk geht, zeigt besonders eine Szene des ersten Kapitels. Die Burschenschaft der Bubenreuther kneipt bei einer Pfirsichbowle im Garten ihres Verbindungshauses bis in den frühen Morgen. Jenseits des gründurchrankten Gartengitters aber, durch das die ersten Finken und Sonnenstrahlen schlüpfen, trotten die Arbeitertrupps schweigend zu ihren Fabriken. Ihre Augen hängen am grauen Asphalt.. Studenten und Arbeiter sehen sich nicht. Plötzlich erkennt Wolf Eschenlohr, der mitkneipt, einen jungen Arbeiter, einen Teilnehmer der Arbeiterkurse, die die Studenten an ein paar Wochentagen nach Feierabend halten. Und dann heißt es wörtlich weiter:

Arbeiterkamerad! dachte Eschenlohr in einer raschen, herzlichen Wallung ... Es wurde ihm ganz warm dabei. Rasch füllte er ein großes Glas, schwang sich auf den Trittstein des Gitters und hielt dem Arbeiter über den blühenden Ranken das volle Glas hin. Mit einem raschen Erstaunen sah der blasse Mensch auf. Dann schob er mit einer verächtlichen Bewegung das Glas beiseite. Ganz ruhig tat er das. Er berührte dem Studenten nicht einmal den Arm und vergoß keinen Tropfen. Er schob es nur eben weg, als wenn es schal und ekel wäre, und ging weiter. Dabei sah er den schlanken Jungen im schwarzen Samtflaus an, als wollte er sagen: Wir haben noch lange nichts miteinander zu schaffen, und euer Wein ist mir zu schlecht. Wolf Eschenlohr schoß das Blut tief in die Stirn. Er tat eine rasche Bewegung, als wollte er dem Arbeiter nachlaufen. Dann ließ er das Glas sinken und trat still an den Tisch zurück. Er setzte das Glas nieder ohne ein Wort.

Seinem Freunde Heinz Borkenhagen war nichts entgangen. Er sah alles, was vor ihm geschah: Die Studenten sangen, und die Arbeiter trotteten zu ihren Maschinen. Der warmherzige Junge bog sich über das blühende Gitter, um den Kameraden zu grüßen, und sah in die Augen eines Feindes. Der eine beschimpfte, indem er das Glas darbot, und der andere, indem er es zurückschob. Und den Tag über würden die Lieder im Garten und die Maschinen im Fabriksaal weiterlärmen. Er trat zu Eschenlohr, der nachdenklich abseits stand, und legte ihm die Hand auf die Schulter. 'Nein, Wolf Eschenlohr', sagte er leise, 'die Kluft dieser zwei Welten ist nicht mit einem Tänzersprung zu überwinden. Es hat manch guter Junge aus gutem Hause, der auf deutschen Hochschulen die Gassen mit seinen papageienfarbenen Lustigkeiten füllt, keine Ahnung, wie das Echo seiner leichten Schritte in den Dachkammern hallt, wo die ärmeren Brüder sitzen und mit verschlossenen Lippen lauschen. Wenn du klare Sinne gehabt hättest, mein Junge, so hättest du das vorhin nicht getan.'

Solche goldenen Worte sozialen Verständnisses sind ein kostbares Vermächtnis des Dichters in einer Zeit, wo es gilt, den sozialen und nationalen Willen des

Volkes zu stärken und so das schwergeprüfte Vaterland Schritt für Schritt vorwärtszubringen auf dem dornenvollen Wege des Wiederaufstiegs.

> Will euch nach Liebe dürsten — so liebt, was deutsch und echt!
> Wir woll'n mit Liebe fürsten — den ärmsten deutschen Knecht.[1])

V. [*Der Sinn seines Opfertodes.*] 'Totenklage ist ein arger Totendienst! Macht eure Toten nicht zu Gespenstern, gebt ihnen Heimrecht!' So hat der Dichter selbst im 'Wanderer'[2]) gemahnt. Und wie er sich das vorstellt, das hat er, dichterisch verhüllt, in dem schönen Weihnachtsmärchen des 50. Regiments erzählt, das er am heiligen Abend 1914 seiner 5. Kompagnie bei der Christfeier in einer französischen Dorfkirche vorgelesen hat. Tief drunten im Schoße der Erde, da hüten die toten Soldaten die Seelen der ungeborenen Kinder des Volkes und sorgen, daß sie stark und rein ins Leben treten. Und in der Herzkammer der Erde, da sitzt der heimliche König, den die toten Feldgrauen täglich neu aus den Würdigsten in ihrer Mitte auswählen. Er lauscht auf die oberirdische Musik, die die Überlebenden seines Volkes durch Denken, Reden, Seufzen, Lachen vollführen, und wo er einen Mißklang wahrnimmt, da sendet er einen seiner grauen Brüder als Boten aus. Sie steigen auf die Erde und löschen das leichtfertige Lachen aus; sie setzen sich an die Tafel der Selbstsüchtigen und Prasser als graue Gäste; als Traum, Gedanken und Schatten kommen sie über die Lebenden, sie zu läutern und zu veredeln. — Und in dem Gedichte 'Das große Abendmahl' hat Flex diesem Gedanken eine religiöse Wendung gegeben: Der Opfertod unserer Heldensöhne ist ihm nur eine gottgewollte Wiederholung des tiefsten Lebenswunders, von dem die Erde weiß, vom stellvertretenden Leiden Jesu Christi. Das unendliche, teure Blut, das auf dem Schlachtfelde geflossen ist, soll unser Vaterland entsühnen, so wie einst das reine Blut des Heilandes für die sündige Menschheit geflossen ist.

> Wie oft hing ich den dunklen Worten nach:
> '... in meinem Blute ...' und '... für Euch vergossen ...' —
> Das Wunderland lag meiner Seele brach,
> Nun hab ich Frucht und Brot von ihm genossen.
>
> Am Leidensweg des Volks, der blutig gleißt,
> Erblühn die alten Wunder frischerstanden;
> Der reinen Brüder heil'ges Leiden reißt
> Allmächtig uns aus eignen Sündenbanden.
>
> Doch — hört des Abendmahles letzten Sinn! —
> Sie starben nur für die, die für sie leben!
> So nimm in Demut Pflicht und Opfer hin,
> Du Volk, dem Gott in Bruderblut vergeben!
>
> Nur der wird seiner alten Schuld befreit,
> Der tätig wirbt, des Bruders Geist zu erben.
> Wer anders trinkt vom heil'gen Geist der Zeit,
> Dem bricht des Bruders Leidenskelch in Scherben.

1) Deutsche Schicksalsstunde (Im Felde 23). 2) S. 103.

Der Krieg hat einen anderen Ausgang genommen, als es Flex und alle mit ihm erhofft hatten. Das deutsche Volk hat einen tiefen Sturz getan, der leider nicht auf seine äußere Machtstellung beschränkt geblieben ist. Um so notwendiger ist es, den Geist der Gefallenen, den Geist eines Walter Flex lebendig und wirksam zu erhalten. Möchte er recht oft als mahnender und warnender Bote des heimlichen Königs in unseren Kreis treten! Dann brauchen wir an der Zukunft des Vaterlandes nicht zu verzagen und dürfen voll freudiger Zuversicht dem Dichter nachsprechen:

Blüh', Deutschland, über'm Grabe mein,
Jung, stark und schön als Heldenhain.[1])

# BERICHTE

## ALTERTUMSKUNDE

### Von Johannes Ilberg

Der auf zahlreichen Gebieten des hellenischen Schrifttums längst bewährte Philolog Johannes Geffcken beschert uns eine umfassende 'Griechische Literaturgeschichte' (1); von den geplanten 3 Doppelbänden ist der erste erschienen. Er reicht 'von den Anfängen bis auf die Sophistenzeit', den Text begleitet ein Sonderband mit Anmerkungen. Zwölf gut übersichtliche Hauptabschnitte schildern die Entwicklung bis zum Ende des V. Jahrh.; nur Sokrates und Demokrit bleiben aus verständlichen Beweggründen dem folgenden Bande vorbehalten. Eine griechische Geistesgeschichte zu entwerfen ist das Hauptziel des Verfassers, soweit sie aus den Schriftwerken erkennbar ist. Das Nacheinander der Gattungen, die sich typisch im Zeitenlauf ablösen, muß auch ihm die Richtung geben, das ist selbstverständlich; der Literarhistoriker auf hellenischem Kulturgebiet befindet sich ja auf weite Strecken hin in dieser günstigen Lage, mag auch ein Nebeneinander schon für die Frühzeit wissenschaftlich erschlossen sein. Eröffnet wird das Ganze durch einleitende Gedanken allgemeiner Art über Griechenlands Natur, über Volk und Sprache, Schriftwesen, Religion und Charakter der Hellenen. Manchen Methoden und Urteilen der älteren Forschung begegnet dabei der Verf. mit Zurückhaltung, ja Skepsis, vor allem betont er, daß mit Definitionen und Schlagworten diesem genialsten der Völker nicht beizukommen ist. Was letzten Grundes griechisch sei, könne wegen der sich entwickelnden und der oft gleichzeitig dastehenden Widersprüche allemal nur empfunden, nicht eigentlich charakterisiert werden. 'Wir müssen uns heute bescheiden; unsere psychologischen Mittel reichen noch nicht aus, um diesem Volkscharakter gerecht zu werden; spätere Generationen werden einer Erkenntnis näherkommen' (15). Bis dahin habe man sich zu begnügen mit dem einfachen Studium der griechischen Geschichte und Kunst, besonders aber mit der Erforschung des literarischen Individuums, literarischer Zeitalter und Strömungen. Nebenbei gesagt: findet dieser schwierige Fall nicht auch in ähnlicher Weise auf die Feststellung dessen Anwendung, 'was deutsch ist', und warnen beachtenswerte Stimmen heute nicht mit Recht davor, die Charakterbilder andrer moderner Nationen zu pädagogischem Vergleichszwecke allzu schnell zu schematisieren? — 'Einfaches Studium' der Literaturwerke, der Personen und Strömungen kündigt G. an und ist auf

1) Die Dankesschuld (Im Felde 7).

diesem Wege zu schönem Erfolge gelangt. Wie gründlich dieses Studium war und wie besonnen seine Verwertung, zeigt sich auf jeder Seite. Es ist ihm sichtlich nicht darauf angekommen, auf neuen Pfaden zu schreiten oder durch blendende Darstellung zu wirken, aber sein Gang führt über soliden Boden, und wo solcher nicht vorhanden, wird der Leser sorglich verständigt oder gewarnt. Sein Kapitel über das Epos (III) nimmt sich in der Hauptsache konservativ aus. 'Es lassen sich nicht im homerischen Epos Schichten reinlich abheben, der schöne Vergleich mit einem Bergwerk würde versagen' (21). 'Es hat einmal einen ionischen Genius des Namens Homer, wahrscheinlich aus Smyrna, gegeben, der dem Stoffe und der Form älterer Epen seines Volkes die Seele des Individuums verlieh' (17). 'Allerhöchste, von uns noch gar nicht ganz ermessene Kunst erscheint in Verbindung mit starker Sorglosigkeit im einzelnen (20)'. Nach solchen Gesichtspunkten wird zuerst die Ilias analysiert, nicht ohne Hinweise auf sichere Spuren älteren und jüngeren Ursprungs, ebenso die Odyssee (der 'Epilog der Ilias'), auch nach des Verf.s Ansicht einem späteren Dichter oder Redaktor zuzuschreiben. Im Bande der Anmerkungen ist ein dankenswerter Exkurs über die Geschichte der homerischen Frage vom Altertum bis zur Neuzeit hinzugefügt (43—65). — Die chronologische Folge führt den Verf. zu Unterbrechungen in der Geschichte des einzelnen Genos. Auf Epos, Elegie, Lyrik muß er, z. T. wiederholt, zurückkommen, während er sich der Entwicklung im großen anschließt; auch die Prosaliteratur wird nicht in einem Zuge geschildert. Das umfänglichste Stück des Buches, mehr als ein Drittel, handelt zusammenhängend über das Drama (141—263), ein Gebiet, auf dem er sich schon früher betätigt hat. Die Behandlung des Euripides wird in die des Sophokles zum Teil eingeschoben, insofern nach Antigone, Aias, Oidipus die Tragödien Alkestis bis Herakles folgen, dann die Trachinierinnen, Elektra, Philoktet, Oidipus auf Kolonos von Sophokles und endlich des Euripides Troerinnen bis zu den Bakchen und der Iphigenie in Aulis. Dieses Verfahren scheint auf Kosten der Übersichtlichkeit zu gehen; auch ist der Chronologie damit kein Dienst geleistet, insofern der erste Oidipus doch auch von G. nach Alkestis angesetzt wird (Anm. S. 166 Nr. 85) und Oidipus auf Kolonos lange nach den Troerinnen aufgeführt wurde. Gewisse Vorteile der verschränkten Darstellung lassen sich jedoch nicht verkennen: die Wechselbeziehungen beider Tragiker kommen klarer heraus, und der Einfluß historischer Ereignisse wie überhaupt der kulturgeschichtlichen Vorgänge konnte auf diese Weise fortlaufend hervorgehoben werden. Auch die den Band schließenden Abschnitte über die Prosa des V. Jahrh., namentlich die eingehenderen über Herodot und Thukydides, geben zuverlässigen Aufschluß und seien dem 'einfachen Studium' empfohlen. Während im Textbande kultur- und geistesgeschichtliche Betrachtungen mit Würdigung von Einzelwerken und anziehenden Charakterbildern abwechseln, bieten die abgesonderten gelehrten Anmerkungen reiches Material für den tiefer Dringenden: Quellen- und Literaturnachweise, oft mit begründeter Stellungnahme. Dieser 'Nebenband' ist als wertvolle Ergänzung zu begrüßen, dem Gesamtwerk aber glücklicher Fortgang und Abschluß zu wünschen.

Es ist nun gerade dreißig Jahre her, seit Thaddäus Zielinski den ersten Band unserer Neuen Jahrbücher mit einem Aufsatz über Max Schneidewins 'Antike Humanität' eröffnete, ein Zögling polnischer Nationalität des ehemaligen Russischen Seminars an der Leipziger Universität. Den älteren Lesern werden manche seiner Aufsätze in Erinnerung geblieben sein, die eine Reihe von Jahrgängen dieser Zeitschrift brachte. Vor allem ist er in Deutschland durch das Buch 'Cicero im Wandel der Jahrhunderte' bekannt geworden, das wesentlich dazu beigetragen hat, einer gerechten Beurteilung des Römers Bahn zu brechen. Ein vielstimmiges Echo fanden

bei uns auch seine russischen Vorlesungen in Petersburg 'Die Antike und wir' (deutsch 1905); manches Schlagwort der Schulpolitik stammt daraus, es sei nur der Mahnung gedacht: 'Sie dürfen um Gottes willen keine leichte Schule fordern oder einführen: *eine leichte Schule ist ein soziales Verbrechen*' (S. 118). Zielinski glaubt innigst an den hohen Kultur- und Bildungswert der Antike. Als Universitätsprofessor in Warschau wirkend hat er eine kurze Kulturgeschichte des Altertums geschrieben (History of Ancient Culture) und läßt jetzt, aus dem Polnischen unter seiner Mitwirkung ebenfalls ins Englische übersetzt, das Werkchen 'THE RELIGION OF ANCIENT GREECE, AN OUTLINE' folgen (2). Gleichzeitig ist eine Übersetzung ins Französische veröffentlicht worden (vgl. K. Latte, Gnomon II 650 ff.). Wir in Deutschland sind so glücklich, gerade gegenwärtig von der Hand Otto Kerns 'Die Religion der Griechen' in umfassender Darstellung entstehen zu sehen, des Meisters, dem die abschließende Bearbeitung der Orphikerfragmente verdankt wird; der erste Band, von den Anfängen bis Hesiod reichend, ist kürzlich bei Weidmann erschienen. Zielinski plant ein ähnliches Lebenswerk. Der vorliegende 'Umriß', der sich an einen größeren Kreis wendet, zeigt durchaus des Autors originelle Schreibart, seinen umfassenden Horizont und, was noch mehr bedeutet, ja für das Thema als Grundbedingung gelten muß, eine schöne Gabe, sich verständnisvoll in Anschauungen und Empfindungen jener entschwundenen Zeiten einzufühlen, ohne daß doch der nachschaffenden Phantasie unhistorischer Spielraum verstattet wäre. Man kennt an dem Verf. die Kunst, übersichtlich zu disponieren und klare Gedankengänge zu prägen, so daß ein geschlossenes Ganzes entsteht; das erstrebte Ganze ist ein treues Bild der Religion des griechischen Volkes in der Blütezeit vom Standpunkt der modernen historischen Forschung auf diesem Gebiete, als deren Begründer Otfried Müller, als deren Hauptvertreter Rohde und Wilamowitz genannt werden. Der historische Gesichtspunkt soll dennoch beiseite bleiben ('*the historic point of view is set aside*' S. 6). Das mag von der äußeren Anlage des Buches gelten, das den Stoff in einer Reihe von nebeneinanderstehenden Kategorien behandelt; es liegt darin wohl auch die Ablehnung eines reinen Historismus, denn der Leser wird am Ende des einleitenden Kapitels in fast feierlicher Weise daran gemahnt, daß nur ein religiöser Mensch griechische Religion verstehen könne (nebenbei eine Überzeugung, die doch keineswegs neu ist, wie der Verf. kühn behauptet). — Sieben Kapitel bilden den Kern des Buches. Gesucht und gefunden wird die Gottheit von den Hellenen in der Natur (II. The Deification of Nature), sie waltet über der körperlichen und geistigen Arbeit (III. The Consecration of Work), sie offenbart sich im Reiche der Kunst (IV. The Revelation of God in Beauty). Unter der Obhut der Gottheit stehen alle Bindungen der menschlichen Gesellschaft (V. The Consecration of Human Society), man erkennt sie aus der Entwicklung des Kultus und des religiösen Lebens (VI. The Revelation of God in Goodness), aus den philosophischen Spekulationen (VII. Religious Philosophy), aus der Anerkennung ihrer Untrüglichkeit in Mantik, Orakelwesen und ältester Wissenschaft (VIII. The Revelation of God in Truth). Das Schlußkapitel enthält religionsgeschichtliche Betrachtungen über den Untergang des Hellenismus, sein teilweises Weiterleben im Christentum und sein zeitweises Zurücktreten durch dessen 'Judaisierung', als deren letzte Phase dem Verf. der — Protestantismus erscheint 'bis zu seiner Überspannung durch die Schule Harnacks'. Man erkennt hier mit Bedauern, daß selbst ein so geistvoller Gelehrter wie Zielinski der Gefahr zu schematisieren nicht entgangen ist, wo er es unternahm, der gebildeten Welt vielgestaltige Entwicklungen sozusagen mit dem 'Zeitraffer' vor Augen zu führen.

Von Erich Bethes großem Werke 'Homer, Dichtung und Sage' (Bd. I 1914, Bd. II 1922) behandelt der kürzlich ausgegebene dritte Band 'Die Sage vom Troischen Kriege' (8). Die beiden ersten Bände brachten 'die kritische Durcharbeitung der Ilias und Odyssee, die Rekonstruktion und Analyse des ganzen troischen Kyklos, weiter den Nachweis des einheitlich künstlerischen Aufbaues der einzelnen Epen und des großen kyklischen Gebildes, endlich die Beantwortung der Frage, in welcher Zeit die vorliegenden Dichtungen komponiert worden seien'. Nun wird an das Problem der 'Sage' herangetreten, der ursprünglich gegebene Stoff der Heldendichtung von dem zu sondern gesucht, was Dichter aus ihm gemacht haben. Der Verf. kommt dabei durch eigne Forschungen und die Verwertung älterer Hypothesen zu Endergebnissen, die z. T. in überraschender Weise von den bisherigen Versuchen, die homerische Frage zu lösen, entfernt sind. Die Sage vom Troischen Kriege, lautet die Hauptthese Bethes, hat ursprünglich mit Troia nichts zu tun; ihre Wurzeln liegen im europäischen Mutterlande, dessen geschichtliche Ereignisse mit nachweisbaren Ortsverschiebungen poetisch gestaltet worden sind; es handelt sich auch hier, nach Uhlands Auffassung der Heldensage, um 'vergeistigte Geschichte'. Die nach Dörpfelds Feststellung um 1200 v. Chr. zerstörte Burg auf Hissarlik, Troia VI genannt, ist nicht von Griechen, sondern von thrakischen Stämmen gebrochen worden, die ihre Wanderungen ostwärts nach Kleinasien fortsetzten. In ärmlicher Siedelung hausen über den Trümmern im VIII. Jahrh. die barbarischen Trerer, erst um 700 kommen Griechen dorthin und gründen eine Stadt, die sie Ilios nennen. Somit fehlt jede Möglichkeit — referieren wir —, die ursprüngliche Sage vom Troischen Kriege an den Burghügel von Hissarlik anzuknüpfen. Die drei großen Bestandteile der Ilias: Achills Groll und Rache, die Diomedie, der Helenakreis, haften ja auch gar nicht an der Stadt Ilios, sie sind dahin aus dem Mutterlande übertragen worden, ebenso der Name der Troer selbst. Seit etwa 700 legte sich dann über die alte, 'troische' Schicht der Dichtung eine neue, 'ilische', kenntlich auch durch eine früher nicht vorhandene Ortskenntnis, und endlich wurde im Anfang des VI. Jahrh. das Ganze für Athen in großer Komposition zu unserer Ilias neu geformt. — Diese in dem Buch vorausgeschickten Gesamtergebnisse werden in einer längeren Reihe von Einzelabschnitten einem Beweisverfahren unterworfen, dem man mit Spannung und oft mit Staunen folgt. Weder die Kyprien noch die Kleine Ilias noch die Nosten ergeben irgend Wesentliches für die Erkenntnis der troischen Sage, ihre Keimzellen enthält allein die Ilias. In ihr durchdringen sich uralte Sagenelemente und poetische Zutaten, die es zu unterscheiden gilt. Das 'Grollmotiv', das 'Rachemotiv' z. B. erklärt der Verf. für technische Kunstmittel, Erfindungen des Dichters ohne sagenhaften Hintergrund; als Geschöpfe Homers gelten ihm u. a. auch Klytaimestra und der nur die Standesbezeichnung 'König' im Namen tragende Priamos. An welchen Orten haften nun die nach Troia verlegten Heldenkämpfe, welche Überlieferung ältester Sagengeschichte weiß von ihnen zu berichten? Folgender Satz des Verf. ist von Bedeutung (S. 23): 'Wie man auch die immer problematisch bleibende Rückführung der drei alten Sagenkreise ins Mutterland beurteilen mag, ... an der Stadt Ilios haftet kein einziger von ihnen.' Das ist ihm das sicherste Ergebnis und die Gründung der ersten griechischen Stadt auf jenem Hügel am Ende des VIII. Jahrh. das einzige zuverlässige Datum für die Geschichte der Sage. Nicht weniger als die Hälfte des ganzen Buches beschäftigt sich nun mit jener 'Rückführung ins Mutterland', die prinzipiell für alle Heldenkämpfe der Ilias zugestanden werden müsse. Damit verbindet sich die Aufgabe, nachzuweisen, wie diese Sagen gerade auf dem Boden Troias übertragen werden konnten. Mit Konsequenz werden diese Ziele verfolgt; daß die Untersuchung auf gefähr-

lichen Boden führt, läßt sich freilich nicht verkennen. Nachbarkämpfe der ursprünglichen Heimat seien in den Troischen Krieg versetzt; dort liege die Genesis der Gegnerschaft des Thessalers Achilleus mit Hektor, dessen einst behauptete boiotische Herkunft wir allerdings für abgetan halten, wie uns auch die Annahme eines aus dem Mutterlande an den Hellespont gedrängten Stammes der Troer auf allzu schwachen Füßen zu stehen scheint. Auch für Helenas Räuber Alexandros wird eine europäische Heimat gesucht und ebenso wie für Deiphobos in der Peloponnes gefunden. Die peloponnesische Sage von Helenas Raub sei von einem ionischen Dichter als zusammenfassendes Bandmotiv in den Troischen Krieg eingeführt worden. Diomedes und sein Genosse Sthenelos sind in Argos, Aineias, der Gegner, im benachbarten Arkadien zu Hause; dessen Seßhaftigkeit in der Troas wird mit einer arkadischen Wanderung erklärt. Ausführliche Behandlung erfahren die beiden Aias, da es sich dabei um das Kernproblem der troischen Sage handle. Wie grundverschieden sie auch in der Ilias gezeichnet werden, so ist es doch dem Verf. unzweifelhaft, daß sie ursprünglich in Sage und Glauben identisch gewesen seien. Wir lesen als erstaunliches Ergebnis, die Stadt Ilios des beginnenden VII. Jahrh. trage den Namen des Aiasvaters Ilos = Ileus = Oileus und sei eine lokrische Gründung mit Athene Ilias als Stadtgöttin, deren Kult von den Kolonisten aus der Heimat mitgebracht war. Aber auch der Name Troer stammt aus Mittelgriechenland, woher sie schon in recht alter Zeit eingewandert sind. Troer sind dann nach Jahrhunderten den Lesbos kolonisiernden Aiolern, die ihre altheimischen Heldengesänge mitbrachten, auf asiatischem Boden wiederbegegnet; diese Begegnung und der Anblick mächtiger Ringmauern der sechsten Stadt boten den Anlaß, den mutterländischen Sagenkomplex dorthin zu übertragen. — Wir haben versucht, die Hauptlinien des großzügig entworfenen Bildes wiederzugeben. An Kritikern wird es ihm nicht mangeln. Eine eigentümliche Erscheinung: das Buch ist aufgebaut auf den Ausgrabungsergebnissen Wilhelm Dörpfelds und steht doch zu dessen eigenem Lösungsversuch der homerischen Frage in denkbar größtem Gegensatz.

Aristophanes hat Glück. Bald nach Otto Schroeders kommentierter Ausgabe der 'Vögel' erhalten wir von Wilamowitz, dem unermüdlich Schaffenden, in stattlichem Bande die 'Lysistrate' (4), eine Gabe, die wohl nicht viele von ihm erwartet hatten. Es ist sein erster Aristophaneskommentar, die Einrichtung ähnlich wie zuletzt im Ion. Fünf Abschnitte Prolegomena eröffnen das Buch. Der erste, 'Die Aufgabe der Aristophaneserklärung', bezeichnet das Ziel und begründet die Wahl der Komödie damit, 'daß sie ein Meisterstück des Dichters ist, durch ihre Form auch besonders geeignet, die Gattung zu repräsentieren'. Der zweite gibt eine konzentrierte Skizze der Entwicklungsgeschichte sowie von Sprache und Versmaßen der Alten Komödie; die lebendige Rede zum Verständnis und das Spiel zur Anschauung zu bringen, beabsichtigt der Kommentar. Kap. 3 verfolgt die Laufbahn des Aristophanes bis zur Lysistrate (412); da die politische Lage darin bereits geschildert ist, bleibt in Kap. 4 nur noch Inhalt und Form des Stückes zu besprechen; Kap. 5 behandelt die Textüberlieferung. Eine Beilage analysiert die inhaltlich verwandten, 20 Jahre später aufgeführten Ekklesiazusen aus der Zeit des Niedergangs der Alten Komödie. Wer den Text mit den Erklärungen durcharbeitet, wird reichen Gewinn davontragen.

Der hochverdiente Nestor der Medizingeschichte und Begründer des Instituts für diese Wissenschaft an der Universität Leipzig Karl Sudhoff hat zweiundsiebzigjährig in voller Rüstigkeit während des vergangenen Jahres eine Frühlingsfahrt nach den denkwürdigen Stätten der südöstlichen Ägäis unternommen, von denen die hellenische Heilkunde ausgegangen ist. Es drängte den Meister, Land und See der Gegenden

durch den Augenschein kennen zu lernen, in denen seine Gedanken oft geweilt haben und die älteste Entwicklungsgeschichte jener Forschung sich selbst durch ein geschlossenes anschauliches Bild zu beleben, in dessen Rahmen sie sich abgespielt hat. Das entrollt er nun auch vor uns in dem reizvollen und inhaltreichen Büchlein 'Kos und Knidos' (5). Es zeugt ebenso von offenem Blick für das landschaftlich Charakteristische wie von sachverständiger Beurteilung der dem Kultur- und namentlich dem Medizinhistoriker dort entgegentretenden Probleme. Die Einleitung schildert in Reisebriefen stimmungsvoll die Seefahrt und die allgemeinen Eindrücke auf der Insel des Hippokrates, es folgen drei Hauptkapitel. Das erste ist *Kos* gewidmet. Es vermittelt eine lebhafte Vorstellung von der langgestreckten, jetzt unter italienischer Verwaltung stehenden Insel mit ihren fruchtbaren Ebenen, kahlen Bergzügen und entzückenden Fernblicken über das blaue Sporadenmeer und die zerrissene anatolische Küste. Die Stätte der mehrjährigen Ausgrabungen Rudolf Herzogs, deren Ergebnisse in einem großen Werke bald veröffentlicht werden sollen, wird ausführlich beschrieben. Sie erstreckt sich terrassenförmig an der Bergeshalde empor, 2½ km südwestlich von der am Nordostende der Insel gelegenen Stadt und trug die Anlagen des berühmten Asklepieion. Dieses und der staatliche Asklepioskult im Haine des Apollon Kyparissios bestanden, wie Herzog jetzt annimmt, nicht vor der Mitte des IV. Jahrh., Hippokrates könnte demnach nicht damit in Verbindung gewesen sein; erst nach ihm arbeiteten die dortigen Ärzte mit dem Asklepieion zusammen, aber (was charakteristisch ist) Inschriften über Heilungswunder wie im Hieron bei Epidauros hat Herzog in ihm nicht gefunden. Hoch über der obersten Terrasse des Asklepieion liegt das unterirdische, kegelförmige Brunnenhaus der von Theokrit erwähnten Quelle Burina, deren Anlage in die ersten Zeiten der griechischen Besiedelung zurückreicht. Die Stadtanlage an der Nordostecke der Insel ist bekanntlich erst im J. 366/65 v. Chr. durch Synoikismos Vorort der Insel geworden. Sudhoff führt uns von Osten nach Westen durch die inschriftlich festgelegten 6 Demen, Abbildungen tragen dazu bei, uns heimisch zu machen. Ganz im Südwesten, am Haupte des Delphins, mit dem man Kos verglichen hat, beim heutigen Dorfe Kephalos, erkennt man die Stelle des im Peloponnesischen Kriege mehrfach erwähnten früheren Hauptortes, dort ist der einzige natürliche Hafen. Die Geschichte des berühmten koischen Asklepieion beginnt erst mit der Begründung des neuen Vorortes, kurz vor dem Ende des Hippokrates in Larissa (um 360), der seine Heimat längst verlassen hatte. Sudhoff wirft deshalb die begreifliche Frage nach seinem Geburtsort auf. Stammt er etwa aus der älteren Stadt Astypalaia auf der südwestlichen Halbinsel, wo nicht nur ebenfalls ein Asklepiosheiligtum war, sondern auch das adlige Asklepiadengeschlecht, dem der große Arzt zugehörte, Wohnsitze gehabt haben wird? Die Vermutung hat große Wahrscheinlichkeit. — Das zweite Kapitel behandelt '*Knidos*, die alte Hafen- und Handelsstadt'. Die Knidische Halbinsel liegt in Sichtweite von Kos, in wenigen Stunden Segelfahrt zu erreichen. Ein Besuch war dem wohlvorbereiteten Verfasser nicht vergönnt, er schreibt über die antike Stadt nach den vorhandenen Quellen und schildert in einem Schlußabschnitt ihr geistiges, namentlich ärztliches Leben im Vergleich mit dem in Kos. Darin entwirft er in großen Zügen die Geschichte der führenden Asklepiaden beider Orte und ihrer sich ergänzenden Lehren bis zur Alexandrinerzeit und sagt in dieser schönen Skizze: 'Das Ergebnis der Arbeit zweier oder dreier Jahrhunderte im kleindorischen Kreise ist eine wunderbare Erscheinung im Hellenentum, das an Wunderbarem für die Menschheit so reich ist. Diese Parallelentwicklung im Doriertum mit der Krönung, zu der es sich auswächst, in Hippokrates von Kos, wirkt geradezu wie eine *Verkörperung des Ewig-Ärztlichen* in der Entwicklung der Gesamtmenschheit.'

Die von WILHELM SCHUBART herausgegebene Schriftenreihe 'Morgenland', Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens' hat sich zum Ziele gesetzt, 'den Verehrern des Altertums zu zeigen, wie das Alte auf die Gegenwart fortwirkt, und wiederum die Blicke solcher Menschen, die ganz dem Heute gehören, auf die Grundlage des heute Bestehenden zu lenken'. Diese als Fortsetzung der 11 Beihefte zum 'Alten Orient' bei Hinrichs erscheinende Sammlung bringt als Heft 13 'DAS WELTBILD JESU' vom Herausgeber selbst (6). Wie die Welt zur Zeit Jesu war und wie er sie sah, will der bekannte Erforscher und Herausgeber griechischer Papyri, der den Orient aus eigener Anschauung kennt, kurz darlegen. Von wissenschaftlicher Seite wird man ihm gewiß dafür Dank wissen, denn die Schrift ist ohne dogmatische Bindung, lediglich vom Standpunkt des Altertumsforschers und auf Grund seiner Methoden abgefaßt, und doch leuchtet aus ihr eine tiefe innere Ergriffenheit durch die Person und das Werk des Heilands, ohne die sich auch der voraussetzungslose Historiker nicht an ihn wagen darf. — Ein knapper Abriß der Geschichte des jüdischen Gottesstaates und seiner Stellung in der Welt bis zur Zeit des Kaisers Tiberius zeichnet den Rahmen. Was Jesus von der hellenistisch-römischen Kultur seiner Umgebung mitansehen mußte, was er selbst seinem Volke sein wollte als Messias, sein körperlicher und geistiger Gesichtskreis, die Widersprüche in seiner Stellung zu Glauben und Sitte seines Volkes, wie er, gelöst von Heimat und irdischem Wesen, durchs Land ging, um nur zu wirken, zu helfen und zu verkündigen, das alles und mehr ist Inhalt des entworfenen Lebensbildes. Es läuft hinaus auf eine Schilderung seines Werkes, des Reiches Gottes, aus dessen Nacherleben erst das wahre Weltbild Jesu erschaut werden kann.

1. JOHANNES GEFFCKEN, GRIECHISCHE LITERATURGESCHICHTE. ERSTER BAND: VON DEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE SOPHISTENZEIT. MIT EINEM SONDERBAND: ANMERKUNGEN. Heidelberg, Carl Winter 1926. XII, 328; VII, 317 S. gr. 8°. Geh. 30 RM, geb. 35 RM. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft. Herausgeg. von J. Geffcken, Bd. 4.)

2. THADDÄUS ZIELINSKI, THE RELIGION OF ANCIENT GREECE, AN OUTLINE. Translated from the Polish by C. R. Noyes. Oxford University Press 1926. X, 235 S. 8°. Leinen 7/6 s. net.

3. ERICH BETHE, DIE SAGE VOM TROISCHEN KRIEGE. HOMER, DICHTUNG UND SAGE, DRITTER BAND. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1927. VI, 194 S. gr. 8°. Geh. 10 RM, geb. 12 RM.

4. ARISTOPHANES LYSISTRATE. ERKLÄRT VON ULRICH V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1927. 223 S. gr. 8°. Geh. 9 RM, geb. 11 RM.

5. KARL SUDHOFF, KOS UND KNIDOS. ERSCHAUTES, ERFORSCHTES UND DURCHDACHTES AUS DER SÜDÖSTLICHEN AEGAEIS. Mit 5 Karten und 40 Abbildungen. München, Verlag der Münchner Drucke 1927. 116 S. 8°. Brosch. 8 RM, geb. 10 RM (Münchener Beiträge zur Geschichte und Literatur der Naturwissenschaften und Medizin, herausgeg. von E. Darmstaedter, Heft 4/5).

6. WILHEM SCHUBART, DAS WELTBILD JESU. (Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 13.) Leipzig, J. C. Hinrichsche Buchhandlung 1927. 54 S. gr. 8°. Geh. 2 RM.

## KUNST: ALTE DEUTSCHE KUNST

VON FRITZ KNAPP

Voranstellen möchte ich zwei allgemeinere Publikationen: 1. H. UND O. LUCKENBACH, GESCHICHTE DER DEUTSCHEN KUNST (1). Das mit vielen Abbildungen ausgestattete Buch will nicht eine systematisch in allen Epochen gleich durchgebildete Kunstgeschichte sein. Es legt ein gewisses Gewicht auf die Spezifizierung der Aufgaben und Themen, die im Verlauf der Jahrhunderte der deutschen Kunst gestellt waren. Das ergibt sich schon aus den Kapitelüberschriften. In dem ersten großen Abschnitt der Baukunst werden nicht allein der flach gedeckten wie der gewölbten romanischen

Basilika, der gotischen Basilika und der gotischen Hallenkirche Kapitel gewidmet, sondern auch der einschiffigen Dorfkirche, dem Kloster, den Burgen und Schlössern, dem deutschen Dorf, der deutschen Stadt, ferner im Abschnitt der Plastik neben historischen Übersichten dem Thema der stehenden Madonna, dem Vesperbild, dem Ölberg, dem Schnitzaltar. Das gibt mancherlei lehrreiche Einblicke, und die Abbildungen unterstützen den zumeist sehr kurzen Text. Diese Art der Behandlung, die die mühselige Arbeit zusammenfassender historischer Betrachtung umgeht, bietet gewiß Anregungen, die Aufgaben als solche einmal zu betrachten. Auch die moderne Kunst ist einbezogen. Hier wie auch sonst ist das Charakteristische die Heraushebung einzelner Künstlerpersönlichkeiten, die mit kleinen Monographien bedacht werden. Andererseits aber besteht doch der Wunsch, die großen führenden Linien der Entwicklung und die Struktur des Aufbaues wie des Wesens deutscher Kunst kennen zu lernen. Das ist aber leider bei keinem Volke so schwer wie bei dem deutschen, wo zu den Künstlerindividualitäten die verschiedenen Stammesindividualitäten, endlich aber auch der bewegte Verlauf der Geschichte kommen. Vorläufig bleibt Dehios Geschichte der deutschen Kunst immer noch das einzige Werk, das den großen historischen Gedanken gestaltet. Dazu bedarf es eben einer außerordentlichen Vertiefung in die Materie, die endlich einmal gewonnen werden muß.

Ein Werk von wesentlich höherer wissenschaftlicher Bedeutung ist Hans Karlinger, Die Kunst der Gotik (8). Eine ausgezeichnete Einleitung sucht zunächst den großen Sinn der Gotik festzulegen: 'Die Zeiten der gotischen Kunst beginnen da, wo im Zeichen der Kreuzfahrten ein weltgeschichtliches Faktum, das Gemeinschaftsbewußtsein der europäischen Völker, zur Tat wird.' K. redet vom 'göttlichen Optimismus' als dem Ursprung der Gotik. Weiterhin sagt er: 'Was im Reiche der Baumeister — ob sie Kathedralen, Burgen, Städte bauten, ob die Notre-Dame in Paris, die Marienburg oder Aigues-Mortes — gemeint ist, ist nichts anderes als in philosophischen Systemen ein erhöhtes Schaffen aus einem Weltgefühl heraus, von dem der verklärte Schimmer, wie er auf den Gesichtern frühgotischer Bildwerke liegt, ein getreues Spiegelbild gibt.' Er betont, daß die 'Raison' zwar nicht der alleinige, aber doch der wichtigste Faktor zur Schaffung des struktiven Organismus der gotischen Kathedrale ist. Spitzbogen, Kreuzrippe und Strebesystem sind die deutlichsten Gebilde dieser Überlegungskunst, die mathematisch spekuliert und System in den Aufbau und den Zusammenhang der Dinge zu bringen sucht. Sempers Ausspruch von der Gotik als steinerner Scholastik trifft da vielleicht am ehesten das Rechte. K. geht dann in seinem Text zu einer umfassenden Geschichte der einzelnen Künste: Baukunst, Kirchenbau, Profanbau, Bildnerei, Werkkunst und Malerei über. Es ist hier nicht möglich, alle Qualitäten des Buches herauszuarbeiten. Jedenfalls sind die Sorgsamkeit der Arbeit und die Breite der wissenschaftlichen Grundlage, von der der Verfasser ausgeht und mit der er das gewaltige Gebiet der Gotik zu umfassen sucht, wirklich anerkennenswert. Hinzugerechnet die ausgezeichneten Abbildungen, die in bester Auswahl dem Werke die bekannten Vorzüge der Propyläen-Kunstgeschichte verleihen, erscheint dieser Band einer der besten der Reihe. Der wissenschaftliche Anhang gibt den Kommentar für die Abbildungen und Tafeln. Manchmal wünscht man sich freilich, daß dem Autor mehr Raum gegeben worden wäre, um ihn doch zu einem mehr intimen Eingehen auf die künstlerischen Individualitäten Gelegenheit zu geben. Mit solch kurzen Worten lassen sich nicht Zeiten und Stile, Persönlichkeiten und Völker charakterisieren. Aber wir sind neuerdings durchaus auf das 'Bilderbuch' eingestellt. Bücher zu lesen hat niemand Zeit, Bücher zu schreiben, die das feine Gewebe der Geschichte mit Liebe und Einsicht

vorführen, dazu fehlt die Sammlung. Heute heißt es nur: Entweder kleinstes Detail oder ganz Allgemeines. Die Energie der konzentrierten Zusammenfassung findet sich nur selten. Immerhin gibt das Werk einen Einblick in die Vielfältigkeit und Fülle, aber auch in die geistige Größe dieser Zeit, die doch Anspruch auf den Ruhm hat, der Antike eine neues, durchaus eigenes, ein modernes Kunstideal entgegengestellt zu haben. Denn man kann zwar das Weiterleben der Antike in der Gotik feststellen, wird sie aber doch als Auflösungsprozeß des strengen romanisch-antikischen Stiles bezeichnen müssen, indem jetzt zunächst das Psychische zu Worte kommt.

Ein kleineres Stoffgebiet umfaßt Franz Ottmanns Österreichische Malerei (3), deren erster Band das Mittelalter bringt. Mit tiefgehender Sachkenntnis des ganzen in Österreich vorhandenen Materials bringt der Autor eine sehr gründliche Entwicklungsgeschichte der Kunst dieses kleinen deutschen Gebietes, das in seiner Zwischenstellung zwischen dem byzantinischen Osten und dem Westen, dazu in seinen engen Beziehungen zu Italien besonders interessant ist. Auch französische und burgundische Einflüsse machen sich bemerkbar, jene am Beginn, diese am Ende des XIV. Jahrh. Das Hin- und Herströmen künstlerischen Lebens und geistiger Kultur, das Hervordringen der verschiedenen Völkerelemente, in Tirol des bajuvarischen unter italienischem, in Böhmen des slawischen unter byzantinischem Einfluß, — all das sucht der Autor vorzuführen. Im XIV. Jahrh. sehen wir dann in Böhmen unter Karl IV. eine hohe künstlerische Kultur aufblühen, die besonders in der Malerei ein reiches Wechselspiel der Grundelemente bringt. Auch da ist Kunstgeschichte Geistesgeschichte, und es spiegelt sich in dieser Kunst der internationale Geist der Zeit, der in der Gotik seine stärkste Form gefunden hat. Es zeigt sich aber auch das eigentümlich wild Durchgewühlte dieses revolutionären Jahrhunderts, indem in langsamer, stetig fortschreitender Evolution die mittelalterliche Vorherrschaft des hohen Klerus und des Adels gebrochen wird. Im XV. Jahrh. gewinnt Tirol die Führung, und dank der Nähe Italiens wächst hier unter Führung eines großen Meisters, des Michael Pacher, ein starker, zielbewußter Realismus in Raumgestaltung und Formbildung, in Malerei und Plastik empor. Das einzige, was man an diesem Buch tadeln möchte, ist die isolierte Betrachtung der Malerei, die besonders für das XV. Jahrh., eine Zeit, wo beide Künste innigst verknüpft sind, beinahe eine Unmöglichkeit ist. Kann man von Pacher dem Maler reden, ohne Pacher den Bildhauer mit zu behandeln? Zahlreiches Abbildungsmaterial unterstützt das hier glücklicherweise nicht so eng begrenzte Wort.

Daran anschließend möchte ich gleich noch weitere Arbeiten aus dem österreichischen Kulturgebiet heranziehen, die wieder einmal die außerordentliche Regsamkeit der österreichischen Kunstforschung charakterisieren. Voran stelle ich Richard Ernst, Die Klosterneuburger Madonna (4). Diese Monographie, einem einzelnen plastischen Werke gewidmet, ist außerordentlich belehrend und bietet dem, der einmal in das, was kunsthistorische Betrachtung heißt, eindringen will, besondere Gelegenheit. Diese Madonna ist ein sehr interessantes Dokument für das Weiterleben oder, besser gesagt, Neuaufwallen des Monumentalgeistes französischer Gotik im XIV. Jahrh. Die Reimser Schule, Apostel und Johannes aus Ste. Chapelle in Paris, die Madonna zu St. Germer und Apostelgestalten aus St. Jacques in Cluny sind Schöpfungen der französischen Gotik, bei denen der Autor das starke Fortleben antikischen Geistes und Schönheitsgefühles feststellt, die in der Folge von dreiviertel Jahrhundert einen starken Widerhall in anderen Ländern, besonders auch in Österreich gefunden haben. Diese Klosterneuburger Madonna ist ihm in ihrer großen Haltung und dem monumentalen Linienfluß der Falten das hervorragendste Beispiel aus dem zweiten Jahrzehnt des

XIV. Jahrh. Wir spüren hier und in den anderen gleichzeitigen Werken — das Passionale der Äbtissin Kunigunde in Prag zwischen 1312 und 1321 sei hier besonders hervorgehoben — das Anklingen einer weichen, schönheitlichen Melodie in einem noch groß geworfenen Faltenwurf, eine Melodie, die am deutlichsten das schönheitliche Wesen der Gotik vorführt und die im Typus der schönen Madonnen bis in das Ende des Jahrhunderts hinabklingt.

Eine weitere Monographie bringt Ernst Garger, Die Reliefs an den Fürstentoren des Stefansdomes (5). Es handelt sich um die Tympanonreliefs des Bischofstores mit dem Tode der Maria und ihrer Krönung und des Singertores mit der Pauluslegende. In sehr sorgfältiger Untersuchung behandelt der Autor das Thema und sucht die Werke historisch einzuordnen, was jedoch für keine Zeit so schwierig ist wie für dies Jahrhundert, das man darum das dunkle nennen möchte. Denn (25) entbehrt klarer führender Linien und eines zielbewußten Strebens. Es ist mehr ein müdes Fortleben und langsames Sichwandeln alter Typen, die natürlich auch hier aus Frankreich, diesmal aus Amiens stammen. Als Datierung gewinnt er die Zeit von 1360—1380, indem er das Marientor voranstellt. Interessanter sind die Paulusreliefs, um 1380, die in ihrer eigenartigen malerischen Gestaltung an Giovanni Pisanos berühmte Reliefs der späten Kanzel (1304—1311) denken lassen.

In eine andere Zeit der Wiener Kunst führt uns Hedwig Gollob, Der Wiener Holzschnitt (6), ein. Hier muß besonders die Ausstattung herausgehoben werden. Mir scheint, als ob hier einmal alles Gute zusammenkäme. Vor allem ist das Format und der Druck ausgezeichnet, was man nicht allzuoft bei derartigen Publikationen sagen kann, die bald zu klein, bald aber allzu unhandlich sind. Uns wird die Wiener Buchgraphik aus der Zeit von 1490—1550, der Blütezeit unter Kaiser Maximilian vorgeführt. Man blättert mit größtem Vergnügen in diesem reich mit Holzschnitten aus der Zeit ausgestatteten Buch, das uns doch ein lebendiges Bild von der hohen künstlerischen Kultur des damaligen Wien vorführt. Die Autorin sagt zum Schluß: 'Wir haben eine Schule vor uns, die sich harmonisch und in ihren Hauptpunkten wenig beeinflußt von italienisierendem Eklektizismus vom Kunststadium der XV. Jahrh. zum ausgesprochenen Stilempfinden der Renaissance entwickelt.' 'Das Phantastische und Zauberhafte, das in diesen Wiener Arbeiten steckt, ist nur ein ganz gesunder und kräftiger Zustand der Kunst in einem Übergangsstadium, in dem das gotische Fiktive und Transzendentale sich mit den neuen verlebendigten Gestalten vereinigt, die aus den Phantasieformen umgebildet werden.' Will man die 'deutsche Renaissance' von ihrer besten Seite kennen und schätzen lernen, so muß man zu diesen Dingen greifen.

Wiederum eine Strecke in der österreichischen Kunst weiter führt uns Josef Mühlmann, Der Dom zu Salzburg (7). Zuerst wird der mittelalterliche Dom behandelt, und der Autor sucht uns eine Vorstellung von dem alten romanischen Dom zu verschaffen. Das gelingt am Außenbau besser, da verschiedenfaches Material vorliegt. Eine kolorierte Handzeichnung in St. Peter zu Salzburg von 1553 und ein kolorierter Holzschnitt ebenda von 1563 führen uns den Bau mit seinen zwei schwerfälligen Fassadentürmen und zwei schlankeren Rundtürmen an den Enden des Querschiffes, dazu den achteckigen Vierungsturm vor Augen. Wir sehen da, daß die Gotik Veränderungen vorgenommen hat. Der Autor sucht nach Analogie anderer romanischer Bauten zu rekonstruieren, wobei auch auf die Baugeschichte im einzelnen eingegangen werden muß. Der 1161 erfolgte Neubau war eine Pfeilerbasilika in der Art der bayerisch-südösterreichischen Klosterkirchen. Die Auseinandersetzung ist ein lehrreicher Hinweis auf die Schwierigkeiten, die der Forscher überwinden und wie er die ganze Bau-

geschichte der Zeit beherrschen muß. Der zweite Teil behandelt den barocken Neubau, der zuerst 1601 von Bischof Wolf Dietrich geplant wurde. Zu gleicher Zeit beabsichtigte er ganz im Geiste der Zeit eine großartige Erneuerung der Stadt im Sinne der großen barocken Stadtbauanlagen. Oberitalienische Architekten der Palladio-Richtung übernahmen die Arbeit. Scamozzi entwarf den Grundriß; die Ausführung aber gehört Santino Solari nach eigenem Plan. 1614 wurde durch Markus Sittikus der Grundstein gelegt; schon 1618 war der Bau bis zum Dach, 1628 das Ganze mit Ausnahme der Türme, die erst 1655 vollendet wurden, fertig. Gegenüber der Enge und malerischen Vielfalt der alten deutschen Stadt Salzburg fällt das stattlich großartige Gepräge des Außenbaues und noch mehr die strenge Gelassenheit und Weiträumigkeit des Inneren ganz im italienischen Geiste auf, also ein Kulturdenkmal der Unterwerfung unter fremde Stilformen, die freilich weiterhin ihre glänzende Umprägung in deutschen Landen erhalten sollten. Jedenfalls dokumentiert sich der österreichische Krystall-Verlag, von dem all diese Monographien herausgegeben sind, als einer der rührigsten Verlage. Er wird sowohl, was Druck und Wissenschaftlichkeit der Arbeitsleistungen wie Güte und Ausstattung betrifft, kaum von einem anderen deutschen übertroffen.

Das Freiburger Münster(8) behandelt der Freiburger Münsterbaumeister Dr. h. c. Friedrich Kempf in einem sehr verdienstvollen, mit zahlreichen guten Abbildungen ausgestatteten Werk. Auf Grund seiner sehr tiefgehenden Sachkenntnis vom architektonischen Aufbau behandelt er mit besonderer Liebe die sehr interessante Baugeschichte. Grundrißrekonstruktionen führen uns den alten romanischen Ostteil mit Querschiff vor; wir lernen die kleinen Reste der romanischen Zeit, besonders in der Nikolauskapelle kennen und werden dann in das allmähliche Wachsen im zartlinig klaren frühgotischen Stil hin zu einer immer leichter sprudelnden Gotik geführt. Sieben Bauepochen stellt er fest, indem der Bau vom Chor zu dem dreischiffigen Langhaus und Turm allmählich bis zum Ende des Mittelalters verläuft. Der vierte Bauabschnitt mit der Entstehung des einzig schönen Turmes über einer gotischen Vorhalle ist bei weitem der wichtigste. Er mag die zweite Hälfte des XIII. Jahrh. bis zur Mitte des XIV. Jahrh. umfassen. Der Baumeister bleibt unbekannt. 1308 wird ein Werkmeister Gebhard genannt, der vielleicht in einer Büste unter der Sterngalerie der Südseite porträtiert ist. Der sechste Bauabschnitt führte dann den Parler Johannes von Gmund hierher, der den Chor reicher ausstattete. Der zweite Teil des Buches bringt uns die reiche Ausstattung, all die vielen gotischen Bildhauerwerke und schließlich auch die hervorragenden Malereien, unter denen der Hochaltar von Baldung Grien obenan steht.

Dann sei einer neuerlichen Publikation über den Bamberger Dom von Wilhelm Pinder(9) gedacht. Geistreich und ausdrucksgewandt wie immer weiß uns der bekannte Kunstschriftsteller in die Geheimnisse dieser hohen Kunst einzuführen. Er faßt zusammen, was die Forschung gerade hier geleistet hat. Mir scheint, daß das treffliche Urteil, das dereinst von Wilhelm Voege, dem großen Vorkämpfer auf dem Gebiet der Erforschung dieses frühen Mittelalters und besonders der Plastik ausgesprochen ist, doch nur wenige Detailkorrekturen erfahren könnte. Die großen Linien sind von Voege schon gezogen, und über die Korrekturen im einzelnen gehen die Meinungen auseinander. Pinder versteht es, uns die Größe der Leistungen lebendig vorzuführen. Eine Kritik möchte ich mir nur an den Abbildungen erlauben. Walter Hege, ein Naumburger Photograph, der schon den Naumburger Dom ebenfalls mit einem Vorwort Pinders brachte, lieferte die Vorlagen. Es sind malerische Aufnahmen, deren phototechnische Trefflichkeit im Sinne der malerischen Photographie nicht bestritten sein

mag. Aber widersprechen muß man, wenn hier Werke, deren Sinn durchaus auf dem Gebiete der Zeichnung liegt, mit solch malerischen Licht- und Schatteneffekten beglückt und bei verschiedenfachem Wechsel des Standpunktes gegeben werden. Aus der Schwärze der Drucke lesen wir kaum das Ungefähre der Erscheinungen heraus. Und jede Prägnanz der Linie, jede Feinheit rhythmischer Schwingung geht verloren. Ganz falsche Effekte ergeben sich. Das gilt nicht nur für die Reliefreihe, für die wir doch die Miniaturvorlagen zur Hand haben — der Prophet rechts auf der Tafel 54 ist eine getreue Kopie des Kaisers Heinrich im Missale des Kaisers Heinrich von 1014 in München —, sondern auch für die Freifiguren, bei denen trotz aller plastischen Qualität die gotische Sensibilität für die Linie ihre Triumphe feiert. Es gibt für den Gelehrten, aber auch für den Photographen einen notwendigen Zwang, zu entsagen. Ähnlich wie blitzartige Beleuchtungen in geistreicher moderner Journalistik irreführend sind, sind es auch solche mit modernen malerischen Effekten arbeitende photographische Wiedergaben. Es heißt das innerste Wesen jener Kunst verkennen, wenn man sie mit dem 'malerischen Auge' des modernen Menschen sieht und sie so wiedergibt.

Aus den weiteren deutschen Publikationen sei Mettler, Mittelalterliche Klosterkirchen in Württemberg (10) hervorgehoben. Der Autor behandelt das gerade in diesem deutschen Gebiete besonders entwickelte Thema der 'Klosterkirche', wie es nach mönchischem Schema im XII. und XIII. Jahrh. entwickelt wurde. Französische Mönche, die Benediktiner von Cluny, waren zuerst daran gegangen, das Kirchenbauschema aus frühmittelalterlicher Unsicherheit zu klarer Ordnung und Regel emporzuheben und vor Entartungen zu schützen. Ein Abt des Hirsauer Klosters, Wilhelm, der 1069 von Regensburg nach Hirsau kam, unternahm es, den immer noch andauernden Widerstand in Deutschland gegen das etwas nüchterne Schema zu brechen. Er fand dort St. Aurelius schon im Bau (1071 vollendet), schuf aber in St. Peter und Paul ebenda 1069—1091 den für die ganze Klosterkirche der Zeit bedeutsamen Bau, eine Säulenbasilika nach Kluniazenser Muster. Nur Ruinen sind erhalten. Wer sich aber mit der Architektur der Zeit in Süddeutschland befassen will, wird das Schema, das der Autor ausführlich beschreibt und auch mit Rekonstruktionsversuchen (Abb. 8) illustriert, studieren. Alpirsbach mit zwei Chortürmen, Großkomburg (später umgebaut), Kleinkomburg, Lorch bespricht er als weitere Beispiele. Dann folgt der zweite Teil, in dem er die Schule der Zisterzienser vorführt; nach Angabe von Einzelheiten des Bauprogramms geht er zu Maulbronn über und bespricht dieses herrlichste Beispiel klösterlicher Schönheit und Ausgeglichenheit ganz ausführlich. Er leitet den älteren Baumeister aus Burgund ab, freilich mit nordfranzösischem Einschlag, wofür die sechsteiligen Kreuzrippengewölbe, die gebündelten Dienste usw. sprechen. Betont muß werden, daß in Maulbronn, wie übrigens auch in dem ausführlich besprochenen Bebenhausen die Nebengebäude, die Refektorien, der Kreuzgang u. a. den Hauptreiz ausmachen und uns einen beneidenswerten, lichten Wesensschein dieses gottseligen Mönchtums vorführen.

In ein ganz anderes Gebiet und eine andere Zeit führt uns Walter Hentschel, Sächsische Plastik um 1500 (11). Was wußte man noch bis vor kurzem von der sächsischen Plastik und der Erzgebirgskunst? Zwar war die frühmittelalterliche Plastik von Freiberg und Wechselburg bekannt, aber daß sich hier um 1500 ein gewaltiges künstlerisches Gestalten, offenbar von Franken herzugetragen, regte, das ahnten wenige. Zuerst entdeckte man die großen Hallenkirchen von Annaberg, Freiberg, Zwickau u. a. O. Dann aber wurden auch die Leistungen in der Plastik offenbar, und eine Ausstellung der Kunsthütte in Chemnitz führte den unkundigen Laien etwas Besonderes vor. Hentschel

nun bringt in seinem sehr reich illustrierten Werk ausführlich diese Kunst, wobei zunächst das Eindringen nürnbergisch-fränkischen Einflusses festgestellt wird. Ein Leipziger Meister, Künstlernamen wie Michael Heuffner, Peter Breuer (Zwickau) runden sich zur Künstlerpersönlichkeit ab. Die Freiberger Schule entwickelt sich selbständig. In Annaberg taucht ein Franz Maidburg auf. Ihren Höhepunkt aber erreicht diese Kunst in einem Unbekannten, dem Meister H. W., der besonders in Chemnitz und Umgebung tätig — Ebersdorf mit zwei machtvollen Engeln als Pulthaltern und dem imposanten Dietrich von Harras-Grabstein sei genannt — arbeitete. Seine Hauptwerke sind der Taufstein in der Annakirche zu Annaberg, die Geißelungsgruppe in der Schloßkirche zu Chemnitz, endlich aber die berühmte Tulpenkanzel im Freiberger Dom. Sie bezeugen einen Meister allerersten Ranges, der den Begriff von der deutschen barocken Spätgotik vielleicht am allergewaltigsten ausgeprägt hat. Zugleich bringt auch das Buch den erneuten Beweis für die Unergründlichkeit und individuelle Vielfalt der deutschen Kunst, die nicht nur Künstlerindividualitäten, sondern auch Stammesindividualitäten in überreicher Zahl und immer am gewaltigsten an den Endpunkten großer Kunstphasen aufzuweisen hat. Hier schreit das Mittelalter hinüber zum Barock.

Kurz hingewiesen sei auf JOACHIM VON SANDRART, ACADEMIA DER BAU-, BILD- UND MAHLEREY-KÜNSTE VON 1675 mit dem LEBEN DER BERÜHMTEN MALER, BILDHAUER UND BAUMEISTER(12). Man blättert manchmal gerne in solchen alten Büchern, die freilich von strenger Wissenschaft nichts kennen, aber uns so manches innerlich Bedeutsame unbewußt übermitteln, wenn der Autor naiv erzählt, was er als Legende vernommen oder auch selbsterlebt hat. Die kleinen Künstlermonographien sind mit Porträts der Meister ausgestattet. Den nordischen Künstlern folgen die Italiener. Schließlich redet S. noch von der 'Chineser Mahlerey', dem Holzschnitt und der Schabekunst nebst Malereiregeln. Im zweiten Teile folgt eine Beschreibung von Kunstsammlungen u. a.

Aus der Reihe illustrierter Führer — Deutsche Bauten, herausgegeben von Max Ohle, Bd. IX — sei H. GIESAUS DOM ZU NAUMBURG(13) herausgehoben. Der Autor führt uns in die kritischen Fragen ein; die berühmten Figuren und den Lettner des Westchores betreffend, setzt er das Entstehungsdatum auf 1248—1260 fest. Von Mainz kam der Meister, wo er den Lettner geschmückt hatte; vorher war er in Amiens und Reims tätig gewesen — man glaubt, seine Hand dort nachweisen zu können —, und nun begann er zuerst mit den Chorfiguren, um am Lettner zu enden. Eckehard und Uta, Gerborg und Elisabeth (auch Gepa genannt) wie Hermann sind seine Meisterwerke.

Schließlich sei noch allen Freunden der Kunst der von UHDE-BERNAYS herausgegebene Band mit KÜNSTLERBRIEFEN ÜBER KUNST(14) bestens empfohlen, Bekenntnisse von Malern, Architekten und Bildhauern enthaltend. Sechzig Selbstbildnisse zieren das Buch.

1. H. u. O. LUCKENBACH, GESCHICHTE DER DEUTSCHEN KUNST. Mit 572 Abbildungen, 80 Tafeln in Schwarzdruck und 6 farbigen Tafeln. München und Berlin, A. Oldenbourg 1926. 18 RM.

2. HANS KARLINGER, DIE KUNST DER GOTIK. Berlin, Propyläen-Verlag 1927. 678 S. mit Abbildungen: zahlreiche. z. T. farbige Tafeln. Band VII der Propyläen-Kunstgeschichte. 43 RM, Hlbl. 48 RM, Hlbfrz. 52 RM.

3. FRANZ OTTMANN, ÖSTERREICHISCHE MALEREI. BAND I. MITTELALTER. Mit 51 Tafelbildern und 65 Textbildern. Wien, Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst 1921.

4. RICHARD ERNST, DIE KLOSTERNEUBURGER MADONNA. Mit 8 Tafeln und 24 Abbildungen. Wien, Krystall-Verlag 1926.

5. ERNST GARGER, DIE RELIEFS AN DEN FÜRSTENTOREN DES STEFANSDOMES. Wien, Krystall-Verlag 1926.

6. HEDWIG GOLLOB, DER WIENER HOLZSCHNITT. Mit 91 Abbildungen. Wien, Krystall-Verlag 1926.

7. JOSEF MÜHLMANN, DER DOM ZU SALZ-

BURG. Mit 76 Abbildungen. Wien, Krystall-Verlag 1925.
8. FRIEDRICH KEMPF, DAS FREIBURGER MÜNSTER. Mit 274 Abbildungen. Karlsruhe i. B., G. Braun 1926.
9. WILHELM PINDER, DER BAMBERGER DOM UND SEINE BILDWERKE. NACH AUFNAHMEN VON WALTER HEGE. Berlin, Deutscher Kunstverlag 1927. 18 RM.
10. ADOLF METTLER, MITTELALTERLICHE KLOSTERKIRCHEN UND KLÖSTER DER HIRSAUER UND ZISTERZIENSER IN WÜRTTEMBERG. Mit 88 Abbildungen. Stuttgart, Silberberg 1927.
11. WALTER HENTSCHEL, SÄCHSISCHE PLASTIK UM 1500. Mit über 100 Abbildungen. Dresden, Wilhelm Limpert 1925.
12. JOACHIM VON SANDRART, ACADEMIA DER BAU-, BILD- UMD MAHLEREY-KÜNSTE VON 1675. LEBEN DER BERÜHMTEN MALER, BILDHAUER UND BAUMEISTER. Herausgegeben und kommentiert von A. B. PELTZER. Mit 140 Künstlerporträts und Abbildungen. München, G. Hirth 1926. Lwd. 18 RM.
13. HERMANN GIESAU, DER DOM ZU NAUMBURG. Mit 93 Abbildungen. Burg b. Magdeburg, August Hopfer 1927.
14. UHDE-BERNAYS, KÜNSTLERBRIEFE ÜBER KUNST. Dresden, Wolfgang Geß 1927. Lwd. 4 RM.

## BILDUNGSWESEN: DIE PÄDAGOGISCHE GRUNDHALTUNG

VON WILHELM FLITNER

Die Fachliteratur hat THEODOR LITTS Ausführungen auf dem Pädagogischen Kongreß 1926 sehr mannigfaltig kommentiert. Der Vortrag (jetzt in der Aufsatzsammlung 'MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN DER PÄDAGOGIK' (1) in erweiterter Form erschienen) hat 'zwei einander befehdende Heerlager' unter den Schulleuten hervortreten lassen. In dem einen sind Vertreter der 'Entschiedenen Schulreform' und der 'Kulturkundlichen Bewegung' anzutreffen; das andere Lager vereinigt einzelne den Gegenwartsfragen unserer Erziehungskrisis offen zugewandte Schulleute; in diesem sind aber auch alle die anzutreffen, denen in der Zeit des Reformierens nicht wohl war, die sich skeptisch zurückhielten, weil ihnen die Notwendigkeit, neue Wege zu suchen, sachlich nicht aufgegangen war. Die Undeutlichkeit dieser 'Lager' hat die Unruhe, ja Leidenschaft in die Diskussion gebracht, weil mehr nach den bildungspolitischen Auswirkungen, als nach den pädagogischen Grundbegriffen selber, um die es ging, in der Debatte gehadert worden ist.

Die fruchtbare Erörterung kann jedoch nur vor sich gehen, wenn die bildungspolitischen Auswirkungen zunächst ausgeschaltet werden, wenn es sich nicht um den Kampf einer alten, nun sich restaurierenden, gegen die neue und vorwärts drängende Richtung handelt, sondern um das *Problem der echten pädagogischen Grundhaltung*. Denn es ist jetzt deutlich, daß sowohl die Vertreter der alten Erziehungswege wie der reformierten neuen, nach verschiedenen Seiten, von dieser echten Grundhaltung des Erziehers immer wieder abgeirrt sind. Nachdem die Erörterung der methodischen und organisatorischen Fragen der Schule jetzt aus der Öffentlichkeit zurückgewichen, ist es in den letzten drei Jahren sichtlich zur vordringlichsten Aufgabe geworden, die Grundhaltung des Erziehers gegen die mannigfachen Versuchungen sicherzustellen, die innerhalb der alten wie der neuen Richtung sich geltend machen und so gut im erzieherischen Leben selber wie durch außerpädagogische Mächte entstehen. Die pädagogische Literatur ist noch immer aufs engste mit den Fragen des aktiven erzieherischen Lebens und seinen zeitgenössischen Phasen verknüpft. Theoretisches Bemühen richtet sich heute auf das Problem, das praktisch den Erziehern selbst voransteht. Zeigen schon die alten und spezialistisch arbeitenden Geisteswissenschaften in Themenwahl und Forschungsrichtung starke Beziehungen zur Zeit — so vermag sich bisher die Pädagogik als eine der Geisteswissenschaften vom konkreten menschlichen Handeln noch weniger dieser Abhängigkeit von der Zeitbesinnung

zu erwehren. Nun ist heute dem Praktiker kein Problem so brennend, als das der *Eigengesetzlichkeit des erzieherischen Lebens- und Arbeitsgebiets*, der Heteronomie und Autonomie, die im erzieherischen Amt erfahren wird. Es steht ein großer Kampf um das Reichsschulgesetz bevor — ein Kampf, der zunächst die politische Öffentlichkeit bewegen wird, danach aber, falls überhaupt ein Gesetz hier erlassen wird, auch in jede Gemeinde, in Eltern, Kinder, Schulen hinein niegekannte Erörterungen und Gruppierungen bringen muß. Die Erzieherschaft spürt schon jetzt, daß sie in diesen Kämpfen in sich selber zerrissen dastehen wird — weil es ihr an einer sicheren Besinnung über die Sonderart, Grenze und Aufgabe ihres Amtes fehlt. Diese Besinnung sucht nun die Theorie zu leisten, und sie wird sich in der nächsten Zeit noch stärker auf diese Probleme wenden.

Es sei versucht, einen Einblick in die jüngsten Bemühungen zu geben, die das Problem der Autonomie der Pädagogik zu klären suchen.

Die neueste Schrift THEODOR LITTS ('FÜHREN ODER WACHSENLASSEN? EINE ERÖRTERUNG DES PÄDAGOGISCHEN GRUNDPROBLEMS'(2)) setzt die Ausführungen des Weimarer Kongresses fort, indem sie zwei pädagogische Schlagworte zu klären sucht, die viel Unklarheit über das, was erzieherischen Amtes ist, verschuldet haben. Es ist unter den neueren Pädagogen die Forderung erhoben worden, der Erzieher müsse Führer der Jugend sein; zugleich ist verlangt worden, der Erzieher müsse das jugendliche Leben sich entfalten, müsse es wachsen lassen, dürfe möglichst wenig eingreifen. Beide Formeln haben ihre reiche Geschichte. Sie gehen auf die Rousseausche Bewegung zurück; in der Formel vom Führertum steckt das Pathos der Kulturerneuerung durch Erziehung, der Versittlichung des flach und steif gewordenen Kulturlebens durch ein idealistisches junges Geschlecht; in der Formel vom Wachsenlassen birgt sich die Entdeckung des jugendpsychologischen Tatsachenreiches und die große Erfahrung einer 'nachgehenden' Erziehung, wie Fröbel das nennt. Diese pädagogische Überlieferung ist aufgefrischt worden im Kampf, den die letzte Generation, zwischen 1900 und 1914, gegen die Mechanisierung in der Erziehung geführt hat. Daher ist neu Blut und Leidenschaft in diese Formeln gekommen. 'Führen' ist gefordert worden von einer Jugend und im Namen einer Jugend, die sich in einer schwer empfundenen religiösen, politischen, sexuellen Krise von den Eltern, dem beamteten Erziehertum und von der Kirche alleingelassen fühlte — indessen diese Jugend die wirkende pädagogische Kraft führender Menschen erlebte: im Schrifttum Nietzsches, Stefan Georges, bei Lietz und seinen Nachfolgern, beim Wandervogel, in der Freideutschen Jugend. 'Wachsenlassen' hinwiederum ist von der gleichen Partei gefordert worden gleichfalls in Nöten, die erfahren wurden: die Schüler sahen sich einem Bildungsgut gegenüber, dessen Wertmaßstäbe die Gegenwart praktisch mißachtete, für das sie innerlich nicht gewonnen wurden, das ihnen künstlich interessant gemacht werden mußte, das sie nicht als lebensfördernd ansehen lernten.

Das Pathos der Führung und des Wachsenlassens ist darum der Erziehungserneuerung eigen, und die beiden Bilder erhalten in der Erneuerungsbewegung eine unbestimmte schlagwortartige Bedeutungsfülle; die Worte sind Universalwaffen gegen mechanische und unechte Erziehung geworden. Aber sie verführen eben darum zu einem gefährlich falschen Gebrauch. Das Wort 'Führung' stammt aus religiösem und politischem Bereich: es grenzt also die echte erzieherische Haltung nach dieser Sphäre hin nicht scharf ab. Das Wort 'Wachsenlassen', aus dem Gärtnergleichnis stammend, läßt undeutlich, wo das echte Eingreifen, wo die Aktivität des Erziehers, seine geistige Entschiedenheit, wo die geistige Zucht ihre Funktion haben soll.

Es können sich in die Partei der Erneuerung, solange sie mit diesen Schlagworten arbeitet, ungestört also einschleichen einmal die prophetischen und politischen Tendenzen, die sich als pädagogische zu verhüllen politische Ursache haben; zweitens kann es zur Vorherrschaft der weichen, mehr mütterlich-pflegerischen Naturen kommen, die eine Sonderform der pädagogischen Leistung für das Ganze ausgeben und die Aufgaben der geistigen Zucht in denen der Pflege aufgehen lassen möchten. Wenn daher diese Schlagworte nicht ihres Zaubers beraubt werden, so kann die echte erzieherische Haltung wieder verloren gehen, die mit diesen Worten beschworen werden sollte.

Die ersten beiden Kapitel des Littschen Buches geben eine Erörterung des Fehlgebrauchs jener beiden Schlagworte. In der Regel wird mit ihrer Hilfe das Verhältnis des Erzieherwillens zur Zukunft sowie zur Gegenwart und Vergangenheit falsch bestimmt.

Zur Zukunft: man verteidigt die Methode des Wachsenlassens im Namen der Zukunft und möchte die Jugend vom Vergangenheitsdruck dadurch befreien. Das wonach die Jugend 'von selbst' strebt, hält man für die Zukunft, zu der man sie dann auch führen zu dürfen meint, weil der typische Erzieher sich diese Zukunft ganz jenseits des Gegenwartsstreites durchaus idealisch und harmonisiert aufbaut. Litt weist nach, daß einmal diese idealische Zukunft, die sich die utopistischen Pädagogen ausdenken, die wirklichen Schwierigkeiten des Lebens nicht auflöst, indem hier zum Teil ein Staat ohne Macht, Religion ohne positive Bindung, Wirtschaft ohne Erwerbsgier usw. konstruiert wird — dann aber (in Übereinstimmung mit Kierkegaard und Eberhard Grisebach), daß eine Vorwegnahme der Zukunft durch Planung ganz unmöglich ist: diese Zukunft ist nur ein Stück Gegenwart und nicht die wirkliche Zukunft, in die man die neue Jugend hineinwachsen lassen will! 'Die Zukunft, wie sie diese Gegenwart versteht, erstickt die Zukunft, wie sie sich selbst verstehen würde' (S. 20). Anwalt der Selbstgestaltung des wachsenden Geschlechts kann der Erzieher also nur sein, wenn er nicht als Führer zur Zukunft diese zugleich vorwegzubestimmen sucht. Es ist danach verfehlt, die Erziehung einheitlich nach einem 'Bildungsideal' zu konstruieren, in dem man die konkrete Gestalt zukünftigen Menschentums als Norm festzustellen wünscht. Die Reflexion über ein solches Bildungsideal hat keine Bedeutung für die Praxis.

Wie das Zukünftige bleibt auch die Vergangenheit jenseitig zur Gegenwart: es hat also auch keinen Sinn 'zur Vergangenheit führen zu wollen', in der Art, wie es einmal die naive organische Erziehung undifferenzierter Kultur tut, die noch heute ja nachwirkt, wie es aber vor allem gewisse reflektierte Verfechter der klassischen oder deutschhumanistischen Bildung tun: die mit dem Bilde dessen, was gewesen ist, bestimmen wollen, was in Zukunft werden soll. Eine solche 'Führung' kann die wirkliche Zukunft dem jungen Geschlecht vielleicht sogar verbauen (S. 50).

Es scheint hiernach nach allen zeitlichen Dimensionen hin eine Führung, eine Vorwegnahme des Ziels unmöglich oder vom Übel. Also scheint hier wirkliches freies 'Wachsenlassen' ohne geheime Führungswünsche die einzige Parole für den Erzieher? Litt zeigt, daß die wesentlichen Akte der Erziehung in einer ganz anderen Dimension erfolgen, und daß in ihnen Führen und Wachsenlassen merkwürdig vereinigt sind. Es ist der gegenwärtige objektive Geist, der sich der jungen Seelen so bemächtigt, daß sein nicht bloß-gegenwärtiger, sondern zeitloser, idealer Gehalt ihnen 'begegnet'. Das gilt zunächst für die unreflektierte Erziehung, die ja die große Masse der erzieherischen Akte bestreitet: allgemeine Funktionen der menschlichen Existenz, soziale Gewöhnungen, die als solche dem menschlichen Geschlecht in irgendeiner Form eigen sind, allgemeine Überzeugungen werden dem Heranwachsenden zuteil (S. 53). Es gilt aber

auch für die planmäßige, absichtsvolle Lehre: Notwendigkeiten des unübersehbaren geschichtlichen Lebens oder der immer wieder anerkannte ideale Wert geistiger Gehalte lassen die Erziehung hinarbeiten auf solche Begegnung der wachsenden Seelen mit bestimmten, wechselnden wie bleibenden Gebilden des objektiven Geistes. Die bildende Wirkung ergibt sich aus dem unangreifbaren Selbstwerte der Werke und Überlieferungen, aus ihrem 'zeitlosen' Gehalt, den man um seiner selbst willen sucht — und nicht etwa um durch die bloß zeitlichen Bestandteile dieser Gebilde den Seelen ein Gesetz von außen her aufzunötigen, das sich aus einem konstruierten Bildungsideal ergibt. Das Bedürfnis nach einem solchen formulierten Bildungsideal ergibt sich heute aus dem technizistischen Denken, das hier auf die Zone der Menschenformung in unerlaubter Weise übertragen wird. Man kann das Wesen der geistigen Wirklichkeit nicht schlimmer verkennen. Sinnvoll läßt sich der Ausdruck Bildungsideal nur verwenden für das Ganze der *Bedingungen*, unter denen wir, als einzelne wie als Volk und Völkerkreis, heute unsre Form zu suchen haben; das Bildungsideal darf also höchstens die objektive Situation aussprechen, innerhalb deren sich der Bildungsprozeß zu vollziehen hat — es darf aber nicht versuchen, ein bestimmtes Menschenbild zu ersinnen, nach dem man die Jugend modeln möchte.

Hat so den Aspirationen des Bildungsideals gegenüber die Tugend des Wachsenlassens ihren Sinn, so läßt sich zugleich der Bereich der echten erzieherischen Aktivität aus diesem Gesichtspunkt umgrenzen. Je komplizierter die Welt des Geistes sich ausbaut, um so mehr bedarf die Begegnung der wachsenden Seelen mit der Idee, mit den idealen Gehalten, der planenden vorsorgenden Arbeit. Die Auswahl der geistigen Güter, die ihre formende Kraft entfalten sollen, in der Anpassung an die jugendliche Seelenverfassung und in ihrer inneren Stufenfolge, ihre Durchgestaltung in 'Lehre, Übung und Zucht' ist eigentlicher Bereich der erzieherischen Aktivität. Darin liegt aber keine Führung der Jugend zu einem zukunftvorwegnehmenden Ziel. Erstrebt wird vielmehr nur eine *Einführung*, die der jungen Seele den Weg bahnt in die alte und ungeheuer schwierig aufgebaute Kultur, damit die Jugend ihre Zukunft in eigener Auseinandersetzung mit der Tradition gewinnen kann. Anwalt also des objektiven Geistes und zugleich Anwalt der wachsenden Seele ist der Erzieher — verpflichtet 'zu handeln auch da, wo nicht das Verlangen des Kindes ihn ruft' (S. 78), verpflichtet der Vergangenheit, der Tradition, aber ohne unterschiedslos hinzunehmen, was sie bietet, sondern wählend, was an Noch-jetzt-Wertvollem sie einer wachsenden Generation für deren Menschwerdung darbietet. Erziehung 'atmet im Element der Tradition' (S. 83). Aber sie bindet nur an die Tradition um des Gegenwärtigwichtigen, weil Zeitlosgültigen willen. In der Begegnung der wachsenden Seele mit dem Geist verwirklicht sich 'ein Maximum an Bindung verbunden mit einem Maximum von Freiheit' (S. 85). Denn das Hinführen zu den idealen Gehalten ist zugleich ein Hinführen des Menschen zu sich selbst. Weder das Bild vom Führen noch das vom Wachsenlassen bezeichnet also allein die erzieherische Haltung, sondern beide Momente halten sich die Wage und bezeichnen die erzieherische Haltung nur, wenn sie aus jenem Verhältnis von Selbst und Idee richtig verstanden werden. —

Die Selbständigkeit der erzieherischen Lebenssphäre gegen die anderen ebenfalls selbständigen Lebensgebiete zu verteidigen, ist man in der praktischen Welt heute nicht so rührig, als man es in unsrer geistigen Lage erwarten müßte. Immerhin wird die Frage in der Öffentlichkeit rege: das Reichsschulgesetz gibt Veranlassung, über das Verhältnis von gesellschaftlich-außerpädagogischen und reinerzieherischen Ansprüchen

nachzudenken. Die Vorbereitung zum Berufsausbildungsgesetz und die Werbung für die Freizeit der Jugendlichen, die jetzt durch die Berliner Ausstellung 'Das junge Deutschland' wieder in Fluß kommt, macht die Selbständigkeit erzieherischer Gesichtspunkte inmitten des Wirtschaftslebens deutlich.

Zwei Schriften von August Riekel versuchen, die 'eigentümliche Zielstellung' und Haltung des Pädagogen zu entwickeln. In dem Buch 'Aufgaben und Grenzen der öffentlichen Erziehung'(3) wird zwischen dem 'schicksalhaft bestimmten zeitlosen Wesen einer Sache und ihrer zeitlich bedingten Erscheinungsform (S. 11) unterschieden. Auch das pädagogische Denken hat eine 'selbstgenügsame und zeitlose Struktur'. Die Erziehung wendet sich an die 'noch unbeeinflußten seelischen Kräfte des erwachenden Menschen', an den 'unverdorbenen Menschen ohne geschichtliche Belastung', der in der Gemeinschaft sich zurechtfinden soll — aber nicht in der historischen Wirklichkeit, wie sie für die heute Erwachsenen ist, sondern in einer Form, die erst noch werden soll. Diese neue Form ergibt sich erst, denn der Mensch ist nicht nur diese zeitliche Form, sondern etwas 'in seinen Ursprüngen sich Gleichbleibendes', das hinter der zeitlichen Form steht und dem die Jugend sich zuwenden soll. Der Erzieher ist also Mittler zwischen den neu aufbrechenden Kräften der ungeschichtlichen Jugend und dem 'Verlangen des Geistes nach selbständigen Formen', das aus dem zeitlosen Wesen des Geistes hervorgeht. Dieses eigentliche Mittleramt des Erziehers, so glaubt Riekel, ist nicht in der Familienerziehung durchzusetzen — diese bleibt die instinktmäßige Basis, aber sie will doch zu sehr die Angleichung der Jugend, das Verwandte, kennt zu wenig die 'erhabene Zwecklosigkeit' des echten Erziehers, der darum in der öffentlichen Erziehung erst zu seiner Wirksamkeit kommt. Dieser echte Erzieher, das versucht der III. Abschnitt des Buches wenn auch nur summarisch durchzuführen, kann seine Unabhängigkeit gegen Familie, Berufsstände, Parteien, Kirchen und Weltanschauungsgruppen durchhalten, obgleich er inmitten der heutigen geschichtlichen Wirklichkeit selbst drinsteht (und also selbst überall Partei ist). Allerdings bedarf der Erzieher des Rückhaltes der Reflexion, die von einer ebenfalls autonomen Erziehungswissenschaft zu leisten ist und die Lehrerbildung in Zukunft zu tragen hat. Diese Gedanken werden in dem zweiten Buch Riekels ('Vom Wesen der Erziehung'(4)) weiter ausgeführt, worin vor allem der Abschnitt über das Ethos des Erziehers beachtliche Erweiterungen bringt.

Daß die echte erzieherische Autonomie ihren Rückhalt in einer autonomen pädagogischen Wissenschaft hat, wird man zugeben können, sobald unter Wissenschaft hier eine Besinnung nach geisteswissenschaftlicher Methode verstanden wird. Aus einer solchen Besinnung läßt sich kein konkretes Handeln 'ableiten'; die Besinnung läßt sich nur mit dem Handeln durchsetzen, und so kann wohl auch die echte unabhängige erzieherische Haltung nur konkret in der Erfahrung selbst durchgekämpft werden: jedem sozialen Gebilde gegenüber, daß diese Autonomie anficht, in anderer Weise. Nicht allein die autonome Erziehungswissenschaft, sondern mit ihr die realisierte erzieherische Gemeinschaft selber müssen den Stil echter Erziehung neu finden, über den danach die Besinnung wird Auskunft geben können: womit sie ihn gegen Versuchungen wieder stärkt. —

Ein Beispiel für das Zusammenwirken von pädagogischer Praxis und Besinnung mag die *Beziehung der Pädagogik zur Konfession* abgeben, die jetzt das dringendste Interesse haben muß. In dem Riekelschen Buch ('Aufgaben und Grenzen' S. 139) findet sich der Satz: 'Eine konfessionelle Einstellung des öffentlichen Erziehungswesens verstößt gegen die Grundsätze der autonomen Pädagogik'. Einen solchen Satz

möchte ich als abwegig bezeichnen; er enthält wohl ein Mißverständnis der echten pädagogischen Autonomie. Möglich, daß einmal die Gesellschaft eine solche Einrichtung erfährt, wonach auch organisatorisch das Erziehungswesen (wie jetzt Staat, Kirche, Wirtschaft) sich unabhängig organisiert, wo ein 'weltlicher Klerus' (Natorp) neben dem geistlichen eine gesellschaftliche Macht darstellt und die autonome Erziehung zu einer gesellschaftlichen Gruppe sich verdichtet. Wenn die Differenzierung unserer Kultur ihren geraden Fortgang nimmt, so muß ein solches Ereignis eintreten. Aber das wissen wir nicht, und die Frage ist, ob wir diesen Gang beeinflussen können und überhaupt vom Standpunkt der Erziehung aus wünschen sollen. Gegenwärtig entscheidend ist doch, und darauf muß die erzieherische Theorie vor allem hinweisen, daß es eine echte erzieherische Haltung bereits jetzt ebenso wie ihr Widerspiel gibt, und zwar, daß sie möglich und erfordert ist sowohl in der kirchlich-konfessionellen wie in der staatlich-unkonfessionellen Erziehung, ebenso in der simultanen wie weltlichen Schule, in einer sozialistischen, wie einer christlich-bäuerlichen wie einer politisch neutralen Stätte der Erwachsenenbildung. Die erzieherische Haltung ist in allen echten Bildungsgemeinschaften unseres Volkes grundsätzlich möglich, wenn auch konkret alles auf persönliche Bildsamkeit und persönliche erzieherische Kraft ankommt. Ein völkisches oder sozialistisches Volkshochschulheim kann eine Stätte der Verbildung, Abrichtung und ein Ausdruck der bloßen politischen Hybris, aber auch eine Gemeinschaft echter, soziologisch unabhängiger Erziehung sein. Ebenso kann eine konfessionelle Schule eine Stätte dogmatistischer Verfrühung und Jugendvergewaltigung, aber auch eine Stätte echtesten Erziehungsgeistes werden. Die Erziehung zur Toleranz — das heißt doch zur menschlichen Gemeinschaft im Gebiete der religiösen Bindungen — kann ebenso in der konfessionellen Schule wie in der simultanen oder weltlichen geleistet werden oder in allen diesen Formen mißglücken. Erziehung in der echten Toleranz und Erziehung in konfessioneller Bindung schließen einander weder ein noch aus, da sich ja die dogmatistische Verfrühung und Jugendvergewaltigung ebenso im konfessionellen wie liberalen, wie proletarischen Gewande findet. Es ist zu bedauern, daß kein Buch von klassischer Form in diesen Jahren geschrieben worden ist, um die pädagogischen Erfahrungen zur Besinnung zu bringen, die zweifellos in diesem Problemkreis vorliegen. Ein Teil der Energie, die jetzt auf den Schulkampf sich wendet, wäre unter dem Einfluß solcher eindringlichen Besinnung vielleicht abgeleitet worden auf die Aufgaben, die viel dringender sind als jene rechtlich-organisatorischen Fragen. Die evangelische Kirche müßte darauf vor allem bedacht sein, die pädagogischen Wege und Mittel zu überprüfen und zu erweitern, die es ihr ermöglichen, die konfessionelle Bindung überhaupt in dieser Jugend wirksam zu machen, zumal in der Atmosphäre der Industrielandschaft. Andrerseits müßte dafür etwas geschehen, daß unser Lehrernachwuchs die echte pädagogische Toleranz durch Umgang mit anderen Volkskreisen und durch Lebenserfahrung und Besinnung lernt, jene Toleranz, die nicht nur (nach der Ansicht des XVIII. Jahrh.) auf dem Grund der natürlichen Religion, sondern auch der positiv gebundenen konfessionellen Religion erwachsen kann und dem Erzieher erwachsen muß. Das heutige Mißtrauen auf allen Seiten beruht darauf, daß man bei sich und bei anderen annimmt, daß die Erziehung die Herrschaft über die Geister einschließe und dauernd mache.

Die echte pädagogische Toleranz gegenüber konfessionellem, antikonfessionellem und parteipolitischem Herrschaftsanspruch herauszuarbeiten, ist Gegenstand kleinerer Arbeiten, auf die hier hingewiesen sei, weil sie Vorstudien zu einer zusammenfassenden Besinnung darstellen könnten, die in unserer Lage nottut. Die entscheidende Er-

fahrung scheint mir an zwei Stellen erneut gemacht worden zu sein: in der Jugendbewegung und in der neuen Erwachsenenbildung. Die Tagungen des Hohenrodter Bundes pflegen seit Jahren diesen Gedanken und bemühen sich, im Kreis der Volksbildungsleute aus allen konfessionellen und politischen Lagern jene Haltung der Erziehung deutlich zu machen, die ebenso in einer 'weltanschaulich' eindeutig gebundenen wie in einer 'weltanschaulich' gemischten Bildungsgemeinschaft sich durchsetzen sollte. Damit echtes erzieherisches Leben in einer Gemeinschaft gelinge, ist nur *eine* 'weltanschauliche', aber praktisch, nicht theoretisch vollzogene Voraussetzung notwendig: die Anerkennung der Forderungen, die sich aus der konkreten Gemeinschaft ergeben, in denen wir uns finden. Diese Basis genügt der Erziehung, und um ihretwillen vermag sie auf weiterreichende Bindungen ebenso zu verzichten wie sich ihrer zu bedienen. Diese Stellungnahme ist erneut auf der Studienfreizeit für Volkshochschullehrer entwickelt worden, die der Hohenrodter Bund im März dieses Jahres auf der Komburg veranstaltet hat und die die erste Veranstaltung einer zu gründenden 'Akademie für Volksforschung und Erwachsenenbildung' darstellt. Der Bericht über diese Freizeit liegt jetzt als Manuskript gedruckt vor(5). Für die Frage der simultanen Lehrerbildung hat Georg Reichwein in der 'Erziehung' eine ähnliche Stellungnahme vertreten(6). Im Gebiet der Fürsorgeerziehung entwickelte Erich Weniger die gleichen Grundsätze aus einer genauen Darstellung aller gegenwärtigen Theorien auf diesem Spezialgebiet pädagogischer Literatur(7). —

Auf die Verdeutlichung der pädagogischen Grundhaltung, und zwar in den verschiedenen konkreten Formen der heutigen Erziehungsaufgaben, sind dann vor allem die Arbeiten Herman Nohls gerichtet, die in den letzten Jahren bekannt wurden. Auch sie nehmen ihren Ausgang von sozialpädagogischen Problemen: von dem Fall, daß der Erzieher dem Erwachsenen oder dem pathologischen oder verwahrlosten Kinde gegenüber steht. Eine Reihe dieser knappen Arbeiten liegt jetzt gesammelt vor in dem Buch 'Jugendwohlfahrt'. Das gemeinsame Thema dieser Arbeiten, die echte pädagogische Haltung, wird entwickelt an erzieherischen Situationen, die man früher als Randgebiete der Pädagogik ansah. Es handelt sich um die pädagogische Verantwortung, die der Richter, vor allem der Jugendrichter, der Arzt, der Strafvollzug, der Psychopathenerzieher trägt. Was in diesen Fällen den 'Anormalen' gegenüber als echte Haltung entwickelt wird, gilt auch für die Normalpädagogik und wird noch einmal seinen Einfluß auch auf die Schulpädagogik geltend machen. Als der wesentliche Zug der pädagogischen Haltung wird in diesen Aufsätzen die Hinwendung zum Individuum, zu diesem Kind, zum Du angesehen. Der Richter wahrt zunächst das objektiv geltende Recht; indem er aber zugleich, zumal der Jugendrichter, fürsorgend für den Mindergereiften, an diesen Menschen und seine Menschwerdung denkt, nimmt er den pädagogischen Bezug in sein Denken auf. Die 'Autonomie' des Erzieherischen liegt darin, daß angesichts dieses Du das objektive Recht zurücktritt und nun gefragt wird: wie bringe ich diesen asozial handelnden, ungereiften oder verbildeten Menschen in Ordnung — worin dann enthalten ist, daß er, von innen her, auch die Gültigkeit des Rechts anerkennen wird. Diese Autonomie des Erzieherischen beruht also auf dem Ernstnehmen des von der Justiz betroffenen Menschen. Sie beruht also nicht darauf, daß nun der Anspruch des Rechts etwa erlischt und der Anspruch der Bildung an seine Stelle tritt. Vielmehr entsteht eine Spannung, und die erzieherische Maßnahme wird nur sachlich richtig, wenn die Spannung erhalten, das Recht fordernd bleibt. Es ist also eine 'relative Autonomie', um die es geht: der eigengesetzlich erzieherische Gedanke tritt in das richterliche Denken mit ein. Das heißt im Grunde nur, daß der Ver-

brecher weiterhin als Glied der Gemeinschaft genommen, daß er nicht unter die mechanische Ordnung eines absolut autonomen Rechts gestellt wird. Relative Autonomie des Rechts und relative Autonomie des Pädagogischen sollen in Gemeinschaft sein. Das ist doch wohl der Sinn dieses Autonomiegedankens. Die erzieherische Autonomie wird gefordert als Korrektur der schon altanerkannten juristischen Autonomie, die zur Sinnlosigkeit, zur Maschinerie, zum Vernichter des Volks und seiner Gemeinschaft wird, wenn jene Korrektur unterbleibt, ja die, wie Pestalozzi schon nachwies, selbst zum Verbrechen werden kann! Alle Gebiete eines kulturellen Lebens haben die seit dem Mittelalter erworbene Autonomie mißbraucht und verabsolutiert: nun soll auch die Erziehung ihre Autonomie verlangen, aber nicht um einen neuen solchen absoluten Dämon über das Volk zu setzen, sondern im Gegenteil, um die anderen Dämonen zu bannen, und die sinnvolle Wirklichkeit des Volkes an Stelle der autonomen Gespenster zu setzen, und weiter soll sie ihre Autonomie nie treiben.

Wie der Richter als behaftet mit einer pädagogischen Funktion erscheint, so nach Herman Nohl auch der Fürsorger. Sein Anliegen ist das 'Wohl' der Bevölkerung, im Sinne des Wohlfahrtsstaates. Auch dieses Ziel läßt sich nur sinnvoll durchführen, wenn die Fürsorge zugleich auch pädagogisch gerichtet ist, als Hilfe zur Selbsthilfe, und somit auf diesen einzelnen geht, auf dieses Du und das Heil auch seiner Seele. Ohne das bleibt die Fürsorge bureaukratisch, massenmäßig und letztlich auch mit größten äußeren Mitteln unwirksam, indem ein Loch aufreißt, indes ein anderes verstopft wird. Nur pädagogisch durchdachte Wohlfahrtspflege hilft wirklich, weil sie nicht der Nummer, nicht der Masse, sondern dem 'Menschen im Menschen' hilft.

Man könnte diese Betrachtung auch auf die Wirtschaft und ihre Verantwortlichen, Finanzleute, Unternehmer und Ingenieure, anwenden und würde auch hier dazu kommen, daß die pädagogische Haltung im Betrieb den Arbeitern gegenüber, sogar der Konsumtion gegenüber, durchzuführen ist — und zwar ohne daß damit das Prinzip der Wirtschaftlichkeit und der Trieb des Erwerbens aufgehoben werden soll; auch hier soll nur die absolute Autonomie dieses Kulturgebiets durch die pädagogische Haltung durchkreuzt werden. Auch diese Fragen werden neuerdings im Kreise der Erwachsenenbildung durchgearbeitet und führen zur '*Industriepädagogik*'. Vgl. den Bericht der 'Akademie für Volksforschung und Erwachsenenbildung', die sich den Fragen der Industriepädagogik ebenfalls widmen will(5)). Auch auf andere Kultursphären wird sich dieser Gedankengang ausdehnen. Die durch Natorp neu angeregte 'Sozialpädagogik', als besonderer Zweig der Pädagogik sich ausbauend, mag diese pädagogische Funktion in der ganzen Reihe der kulturellen Ämter aufweisen und wird sich dabei immer stützen auf den eigengesetzlichen Bezug des Erziehers, der primär auf diesen einzelnen und sein seelisch-geistiges Heil gerichtet ist. —

Die Nohlschen Aufsätze sind noch nach einer anderen Seite hin von Bedeutung. Eine reflektierende Bemühung um die echte pädagogische Haltung gibt es im vollen Sinne in unserer Kultur seit Rousseau und Pestalozzi. Als entscheidende Hilfe haben sie schon gefordert das Verständnis der Mindergereiften, Schwächeren, Jüngeren, auf die wir in der pädagogischen Situation bezogen sind. Die Erwachsenen nehmen einander in ihren kulturellen Bezügen für 'voll'; die Jugend kann nicht so genommen werden, obgleich die naive Pädagogik das noch überall tut. Jugendkunde und Psychologie haben nun zuerst in Rousseau-Fröbels Epoche, dann in den Forschungen dieser Jahrzehnte zwar noch unvollständige, doch sehr wesentliche Einsichten gewonnen.

Die Theorie der Erziehung hat nun diese psychologischen Einsichten mit der pädagogischen Grundhaltung in Verbindung zu bringen. Für diese Aufgaben enthalten

die Nohlschen Aufsätze wichtige Beiträge durch die Lehre vom horizontalen und vertikalen Aufbau der Seele.

Unter horizontalem Aufbau versteht Nohl (Jugendwohlfahrt S. 58ff., 104f.) das Reaktionsschema der Seele: die Abfolge von Eindruck, Bewertung des Eindrucks aus dem Triebsystem, und motorischer Antwort, die die Seele dieser Bewertung entsprechend gibt. Beim Menschen schiebt sich in diesen allgemein-seelischen Verlauf die Besinnung ein: als Besinnung über den Wert des Reizes und als Besinnung über die Folgen der Handlung. Beim Kind fehlen zunächst die Zwischenglieder der Besinnung, sie entwickeln sich erst allmählich. Beim Psychopathen, beim mißratenen Charakter sind sie nicht in Ordnung; schließlich ist der Rhythmus der seelischen Reaktion verschieden bei den Individuen, welcher individuelle Rhythmus als physiologisch mitbedingt gilt und Temperament heißt. Auf diese Differenzen des Rhythmus und der Art und Stärke der hemmenden Besinnung gründen sich die Unterschiede der Charaktere und ihrer Reife, Gesundheit, Kraft, aus ihnen begreifen sich die Schwächen des Charakters. Das naive Verhalten der Mitmenschen zu diesen Schwächen pflegt zuerst an die ideale Forderung zu denken und reagiert auf die Äußerungen jener Schwäche durch Verurteilung, Strafe, Vorhalten des idealen Ziels. Das spezifisch pädagogische Verhalten nimmt eine *Umdrehung* vor: es bedenkt den objektiven, nicht zuerst den subjektiven Charakter des Kindes, den Mechanismus, dem es unterliegt. Der Pädagog sucht das Kind, ehe er reagiert, zu verstehen und achtet darauf, woran es fehlt, wenn das Kind falsch handelt und ohne Hemmungen reagiert.

Als vertikalen Aufbau bezeichnet Nohl (Jugendwohlfahrt S. 88ff., 105ff.) das Gefüge der geistigen Seelenschichten über den triebmäßigen. In Anlehnung an die platonische Seelenlehre unterscheidet er in der triebmäßigen Schicht außer den unteren Trieben die Schicht der Lebensenergie, des 'Thymos'; und die obere Seelenschicht zerlegt sich ihm in die der 'höheren geistigen Grundrichtungen' und der 'zentralen' Icheinheit'. Dann ergibt sich das pädagogische Grundgesetz, 'daß jede Schicht zu ihrem Recht kommen, zugleich aber jede Schicht die ihr zukommende Rangstellung im Ganzen behalten muß'. 'Unsere alte Erziehung hat im wesentlichen nur mit der zweiten Hälfte dieses Satzes gearbeitet.' Die neuere Psychologie und Psychiatrie weist nun nachdrücklich darauf hin, 'daß jede Schicht der Seele das Ihre tun und ihr Recht bekommen soll, z. B. daß man einen Trieb nicht beseitigen oder unterdrücken kann, sondern ihm gerecht werden muß'. Auch daraus ergibt sich jene Umwendung in der pädagogischen Einwirkung. An Stelle der naiven Reaktion auf den Schwächeren, Jüngeren, Mindergereiften, die stets nur an die obere Seelenschicht direkt sich wendet, hat eine *spezifisch pädagogische Reaktion* zu treten, die die Unordnung der oberen Seelenschicht aus der Unordnung der unteren zu verstehen sucht und ihre Einwirkung so gestaltet, daß sie die Triebschicht so gut wie die obere Seelenschicht, je mit den Mitteln dieser Schicht, zugleich in Ordnung zu bringen sucht. Diese Position erlaubt, die Erfahrungen der psychoanalytischen Schulen in die Gesamtpädagogik einzubauen, ohne der Einseitigkeit dieser Schulen zu verfallen (Jugendwohlfahrt S. 71ff., 106ff., besonders S. 63ff.). Die Pädagogik wird berücksichtigen, daß weder der Sexualtrieb (Freud) noch der Geltungstrieb (Adler) die ganze Triebsphäre verständlich macht — der Nahrungstrieb z. B., vor allem der Freiheitstrieb hat gleiche Bedeutung. Vor allem gilt es für den Pädagogen zu sehen, daß das ganze Triebsystem einen Zusammenhang bildet und jede Äußerung des Charakters in ihm immer doppelseitig verstanden werden kann: direkt vom Triebziel aus und von den direkten Hemmungen her, die sich vor dieses Ziel stellen, und indirekt, als die maskierte Antwort des Triebsystems auf die

Hemmung eines anderen Triebes im selben System. Die Triebschicht muß also in sich selber zur Ordnung kommen und kann doch zugleich nur von den oberen Seelenschichten und deren Schicksalen aus verstanden und geordnet werden — und umgekehrt muß die Ordnung des höheren Seelenlebens geschaffen werden aus sich selbst, doch vorbereitet werden durch Befriedigung und Ordnung in den unteren Schichten. Das Gesetz vom Kreisschluß der erzieherischen Bedingungen, das auch für den Zusammenhang der sozialpädagogischen Mittel und Bedingungen gilt, läßt sich demnach auf Grund dieser Nohlschen Studien auch für den Zusammenhang der personalen Bedingungen und Mittel der Erziehung nachweisen. Die neuere Pädagogik knüpft mit beiden Seiten jenes Gesetzes vom Kreisschluß der Bedingungen an die Anfänge der relativ autonomen Pädagogik an: Rousseaus Lehre vom eigengesetzlich erzieherischen Weg, wie sie durch Pestalozzi nach der psychologischen wie soziologischen Seite hin wirklichkeitsgemäß ein erstes Mal ausgebaut worden ist.

1. Theodor Litt, Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik. Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1926. 174 S. Geh. 5.60 *RM*, geb. 7.20 *RM*.

2. Theodor Litt, Führen oder Wachsenlassen? Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1927. 100 S. Geh. 3.20 *RM*, geb. 4.40 *RM*.

3. August Riekel, Aufgaben und Grenzen der öffentlichen Erziehung. Osterwieck i. Harz, A. W. Zickfeldt Verlag 1926. 225 S.

4. August Riekel, Vom Wesen der Erziehung. Untersuchungen über die Problematik des Erziehungsbegriffs. Braunschweig-Berlin-Hamburg, Georg Westermann o. J. [1927]. 227 S. Geb. 5 *RM*.

5. Die Deutsche Schule für Volksforschung und Erwachsenenbildung. Das erste Jahr. Herausgegeben vom Hohenrodter Bund. Als Manuskript gedruckt. Stuttgart [Hölderlinstr. 50], Verlag Silberburg 1927. 142 S.

6. Georg Reichwein, Zur Frage der 'simultanen Lehrerbildung'. 'Die Erziehung' 1927, Heft 10/11, S. 630—639.

7. Erich Weniger, Die Gegensätze in der modernen Fürsorgeerziehung. 'Die Erziehung' 1927, Heft 5 und 6, S. 261—276, 342—353.

8. Herman Nohl, Jugendwohlfahrt. Sozialpädagogische Vorträge. Leipzig, Quelle & Meyer 1927.

# NACHRICHTEN

## ALTERTUMSKUNDE

*Emil Forrers* gemeinsam mit *Edmund Weigand* im Herbst 1926 zu weiterer Erforschung des kleinasiatischen *Hattireiches* unternommene archäologische Reise hat zu den bekannten Inschriftenfunden die Feststellung von etwa 180 städtischen Siedlungen aus vorrömischer Zeit gefügt. Es sind Talstädte (Hüjüks) und seltener Bergstädte (Hissars). Die bedeutendste Entdeckung ist eine mit Hunderten von Türmen bewehrte Bergstadt südöstlich von Jozgad, an Größe der Hauptstadt des Hattireiches Boghazköi gleichkommend. Forrer vermutet in ihr die *Hauptstadt des Reiches der Kimmerier*, nähere Untersuchung ist in Aussicht genommen.

*Theodor Wiegand* berichtete in der Preußischen Akademie der Wissenschaften über die im Frühjahr d. J. wiederaufgenommenen Ausgrabungen in *Pergamon*. Auf der Hochfläche der Burg wurden fünf große Arsenal- und Magazinbauten für militärische Zwecke aus dem Ende des III. Jahrh. v. Chr. freigelegt; außerhalb der Arsenale fand man etwa 900 Steinkugeln, 78—6 kg schwer, für Abwehrgeschütze. Die Anlagen entsprechen den von dem hellenistischen Kriegsschriftsteller Philon von Byzanz gegebenen Vorschriften und zeigen, daß die römischen granaria und horrea auf hellenistische Vorbilder zurückgehen.

Bei einer methodischen Untersuchung der Bronzestatue des *sitzenden Faust*-

*kämpfers* im Thermenmuseum zu Rom hat der amerikanische Archäologe *Rhys Carpenter* an der Bandagierung der linken Hand die eingravierte Meistersignatur des *Atheners Apollonios, Sohnes des Nestor* erkannt und das Resultat in einer Sitzung des Deutschen Archäologischen Instituts bekannt gegeben. Das Bronzewerk stammt also von demselben Künstler wie der vielbewunderte, inhaltlich noch immer unerklärte Torso im Belvedere des Vatikan. Die aus diesem seltenen Falle sich ergebenden Folgerungen für die griechische Kunstgeschichte wird der Entdecker demnächst veröffentlichen.

*Ferdinand Noack* gibt in seinem Monumentalwerke '*Eleusis*' (Berlin und Leipzig, W. de Gruyter 1927) auf Grund eigner Aufnahmen und Untersuchungen ein Bild der historischen Entwicklung des eleusinischen Heiligtums. Neue Freilegungen und Verwertung der inschriftlichen Zeugnisse waren erforderlich, um die Probleme des endgültigen, von Iktinos begonnenen Mysterienhauses und der von Philon zwischen 317 und 307 vollendeten Vorhalle zu lösen und dann der Frage näherzutreten, von welcher Art in einem solchen Raume die Begehungen der großen Mysterienfeier gewesen seien. — Von ähnlicher Bedeutung ist das von der American School of Classical Studies in Athen herausgegebene große Werk '*The Erechtheum*' (Cambridge, Mass. 1927), an dem eine Reihe von Forschern während fast eines Vierteljahrhunderts gearbeitet hat. Über beide soll in dieser Zeitschrift eingehend berichtet werden.

Das unter den Auspizien der Akademien der Wissenschaften von Berlin, Kopenhagen und Leipzig bei B. G. Teubner erscheinende *Corpus Medicorum Graecorum* wird rüstig weiter gefördert. Es erschienen zuletzt zwei Werke des Kompilators *Oribasios*, der Leibarzt Kaiser Julians war, von J. Raeder, ferner die Gynäkologie sowie Schriften chirurgischen und biographischen Inhalts des ausgezeichneten Arztes *Soranos von Ephesos* aus trajanischer Zeit (mit zahlreichen, hier zuerst veröffentlichten Illustrationen zu seiner Verbandlehre) von J. Ilberg, und der erste, von J. L. Heiberg bearbeitete Band des *Hippokrates*, elf kleinere Schriften der hippokratischen Sammlung umfassend. Auch das parallele *Corpus Medicorum Latinorum* der Leipziger Puschmannstiftung hat kürzlich wertvolle Bereicherung durch einen von E. Howald und H. E. Sigerist herausgegebenen Band mit Abbildungen erfahren, der u. a. die frühmittelalterlichen Bücher des *Pseudo-Apuleius* und des *Placitus Papyriensis* über Heilmittel aus dem Pflanzen- und Tierreiche enthält. Die beiden Corpora werden nach ihrer Vollendung das urkundliche Fundament für die kulturhistorisch ungemein wichtige Medizingeschichte des Altertums bilden.

Das Deutsche Archäologische Institut in Rom veranstaltet wiederum wie vor dem Kriege jährlich einmal *Führungen in Pompeji*. Als Vortragende werden in diesem Jahre die Professoren F. Winter, E. Pernice, R. v. Schöfer und der zweite Sekretar des Instituts A. v. Gerkan tätig sein. Die eingehenden fachwissenschaftlichen Betrachtungen beginnen in Pompeji am 6. Oktober und nehmen zwölf Tage in Anspruch. Die Zahl der Teilnehmer bleibt auf fünfundvierzig beschränkt.

*Studienfahrt nach Griechenland.* Das Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht plant auf mehrfachen Wunsch eine zweite archäologische Studienfahrt nach Griechenland für klassische Philologen. Die Fahrt wird voraussichtlich im Frühjahr 1929 stattfinden und wieder etwa sechs Wochen dauern. Die Gesamtkosten für die Führungen, Reise, Unterkunft und Verpflegung werden voraussichtlich RM 1000 nicht übersteigen. Um die Vorbereitungen rechtzeitig treffen zu können, bittet das Zentralinstitut, Mitteilungen über beabsichtigte Teilnahme möglichst bald an seine Geschäftsstelle: Berlin W 35, Potsdamer Straße 120 zu richten.

## DEUTSCHKUNDE

Der 39. Band der *Schriften der Goethe-Gesellschaft* enthält *Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland, herausg. v. Hans Schauer* (1. Bd. August 1770 bis Dezember 1771. Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft 1926). Zwar erst im letzten Briefe erscheint Goethes Name, aber mit Recht bemerkt der Herausgeber, daß in diesen Briefen die Bildungsgeschichte des

Straßburger Studenten aufgezeichnet sei. In jene für Herder trüben, für Goethe 'auf das fruchtbarste lehrreichen' Tage eröffnen diese Briefe aus Straßburg einen genauen Einblick. Darüber hinaus enthüllen aber die oft auf Belehrung der Adressatin abzielenden Briefe Herders, die bei weitem an Zahl überwiegen, ein Bild der Dichtung und des Denkens jener bewegten Jahre um 1770. Was von diesen Briefen bisher bereits gedruckt wurde, steht in drei im Buchhandel nicht mehr zugänglichen Werken, von denen H. Düntzers Sammlung 'Herders Briefwechsel mit seiner Braut' (1858 erschienen) wohl am bekanntesten ist. Es ist zu begrüßen, daß wir nunmehr aus den Schätzen des Goethe- und Schiller-Archivs, das die Briefe besitzt, ein, soweit möglich, vollständiges Werk erhalten.

In der Germanisch-romanischen Monatsschrift XV (1927) S. 100ff. untersucht F. R. Lachmann die Gestalt von *Goethes Mignon.* Er führt die Entstehung der Figur auf Goethes Verhältnis zu Fritz v. Stein zurück, der ihm, das 'Pfand' seiner Mutter Charlotte, zu ihrem 'Bildnis', ja zu ihrem Phantom wird. Für die Stellung des Knaben zu ihm ist der Name Mignon der prägnante Ausdruck. Sehr charakteristisch ist der Unterschied der Gestalt in der Theatralischen Sendung und im Wilhelm Meister. Dort ein Knaben-Mädchen mit primitiven, fast tierischen Zügen, das sich zur höchsten Menschlichkeit entwickelt, hier nach der Italienreise die Gestalt, die wie ein Geist aus einem Märchen anmutet, der gute Genius.

Im Geologischen Kabinett in Leningrad fand man eine Mappe mit zahlreichen Briefen *Alexanders v. Humboldt* und bisher unbekannten eigenhändigen *Briefen und Gedichten Goethes.* Sie sind an den Prof. Hebel an der Dorpater Universität gerichtet, dessen Sohn im Mineralogischen Institut der Akademie der Wissenschaften in Petersburg tätig war.

Bei der Durchforschung alter Handschriften in Kärntner Archiven fand H. Menhard das *Fragment einer Nibelungenhandschrift.* Es enthält die letzten beiden Aventiuren und soll älter als alle bisher bekannten Handschriften sein.

Der *Deutsche Sprachatlas* soll in vereinfachter Form weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. Die erste Lieferung ist unter dem Titel herausgekommen 'Deutscher Sprachatlas, auf Grund des von G. Wenker begründeten Sprachatlas des Deutschen Reiches in vereinfachter Form bearbeitet unter Leitung von F. Wrede'. (Marburg, Elwert 1926. 8 Karten und 36 Seiten Text. Preis 7,50 *RM.*) Auf Vielfarbigkeit ist verzichtet, ebenfalls sind die Einzelbezeichnungen verringert, statt ihrer sind allgemeinere Verdeutlichungen wie Schraffierungen und durchbrochene Linien angewandt. Die vorgelegten Karten enthalten: eine allgemeine Grundkarte, die Nordwest-Grundkarte und Lautverschiebungstypen, Karten für 'Ich' und 'Dir', 'Beiß(en)', für die Endung der 3. Plur. Ind. Präs., für die Synonymen zu 'Pferd' und 'Füße'.

In Godesberg a. Rh. fand Anfang Juni eine *Niederdeutsche Woche* statt, die besonders auch von Niederländern und Vlamen besucht war. U. a. war damit eine Erinnerungsfeier für den in Godesberg 1587 geborenen niederländischen Dichter Joost van den Vondel verbunden, bei der der vlämische Dichter Verhouls die Gedächtnisrede hielt.

Anläßlich der Deutschen Theaterausstellung in Magdeburg gibt 'Der Auslandsdeutsche' ein Sonderheft heraus '*Das deutsche Theater im Auslande*', das interessante Beiträge vor allem zur Geschichte der deutschen Theater in Riga und New York bringt.

In Wien starb am 15. Mai der ehemalige Vizedirektor der Universitätsbibliothek, a. o. Professor der neuen deutschen Literaturgeschichte *Rudolf Wolkan.* Er war Sudetendeutscher und ist noch mit seinem letzten Werke, der 'Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen und in den Sudetenländern', für die Erhaltung des Deutschtums in diesen Gebieten eingetreten.

## AUSLANDSKUNDE

Die dritte *pädagogische Reichskonferenz* vereinigte vor mehreren Wochen hervor-

ragende Vertreter der Schulverwaltung und Schulpraxis aus allen Teilen des britischen Weltreiches in London. Die Verhandlungen sind nicht veröffentlicht worden, weil nicht Diskussionen bestimmter Einzelfragen und Beschlüsse über sie beabsichtigt waren (und bei der Verschiedenartigkeit der vertretenen Rassen wohl auch unmöglich sind), sondern mehr Aussprachen über allgemeine Grundsätze der pädagogischen Arbeit und eine persönliche Fühlungnahme der Teilnehmer. Für die Festigung des Empire-Gedankens ist eine solche Konferenz natürlich von bedeutendem Wert.

Der diesjährige '*City of London Vacation Course in Education*' fand vom 28. Juli bis 10. August in der seit einigen Jahren üblichen Form statt, deren Kennzeichen ein eindrucksvoller gesellschaftlicher Rahmen und die Beteiligung einer großen Zahl bekannter Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben ist. Unter den mehr als 350 Teilnehmern waren Vertreter von etwa 20 Nationen. Die mit großem organisatorischem Geschick geleitete Veranstaltung, deren Hauptthema in diesem Jahr die staatsbürgerliche Erziehung bildete, ist in erster Linie für die Lehrkräfte der britischen Volksschulen gedacht. Sie bietet aber auch dem aus dem Ausland kommenden Philologen in kurzer Zeit eine sehr große Fülle von Anregungen und eine wertvolle Bekanntschaft mit Formen und Persönlichkeiten des politischen und geistigen Lebens des britischen Weltreiches.

In London fühlt man das Bedürfnis nach einem würdigen *Shakespeare-Theater*. An Stelle des gegenwärtig geschlossenen 'Old Vic' soll das schöne Renaissancegebäude Dorchester House am Hyde Park erworben und zu einem modernen Bühnenhaus umgebaut werden, das neben andern englischen Dramatikern in erster Linie Shakespeare pflegen und so zu einem literarischen Mittelpunkt werden soll.

Die *englische Rundfunkgesellschaft* ('British Broadcasting Corporation') hat einen aus Vertretern der Literatur und der Wissenschaft bestehenden Beirat, dessen Aufgabe es ist, für Wörter mit schwankender Aussprache eine Normalaussprache zu empfehlen. Der Ausschuß besteht aus Robert Bridges, Bernard Shaw, L. Pearsall Smith, Sir Johnstone, Forbes-Robertson, Daniel Jones und A. Lloyd James. Seine 'Empfehlungen' werden in der 'Radio Times' veröffentlicht.

---

Der französische Dichter *Paul Valéry* hat in der Akademie auf seinen Vorgänger *Anatole France* eine Rede gehalten, die in den 'Nouvelles littéraires' abgedruckt ist. Nach einem Rückblick auf das Leben und Streben in den literarischen Zirkeln seiner jungen Jahre bringt er seinem Vorgänger auf dem Akademiesessel eine vornehme Huldigung dar, von dem kleinlichen Treiben derer abrückend, die bald nach dem Tode des großen Schriftstellers das Allzumenschliche des Menschen Anatole France würdelos enthüllten. Paul Valéry untersucht in seiner Rede, wie die radikale Skepsis seines Vorgängers neben seiner so stark bejahenden Liebe zur klassischen Kunst möglich war. Er findet, daß die klassische Kunst darum jeder Skepsis widerstand, weil sie ein System von konventionellen Regeln war. Keine Skepsis aber ist denkbar gegenüber den Regeln eines Spiels, die schließlich der schöpferische Skeptiker selber sich setzt, um sich nicht im Endlosen und Formlosen zu verlieren. Wundervolle Worte über die Vollkommenheit klassischer Kunst stehen in dieser Rede; eine Menge feiner Bemerkungen über Kunst sind darin ausgestreut.

Die Franzosen begehen in diesem Jahr die *Hundertjahrfeier der französischen Romantik*. Daß es gerade 1927 ist, ist nichts als eine literarische Konvention. Man nimmt das Jahr, in dem Hugos Vorrede zum Drama 'Cromwell' erschien, das literarische Programm der Romantik. In allen literarischen Zeitschriften tauchen jetzt Betrachtungen über die Romantik auf. Der Professor an der Sorbonne Mornet schrieb eine Reihe von zehn Aufsätzen in den 'Nouvelles littéraires', in denen er 'Le Romantisme et la Pensée française' betrachtet. Er entwickelt knapp und klar die Herkunft der Bewegung, wägt und wertet das Werk der Großen, überschaut die Romantiker zweiter Ordnung, weist hin auf die Gegenströ-

mungen, auf die ausländischen Einflüsse und faßt in einer Schlußbetrachtung sein Urteil über die Romantik zusammen. Jedem Aufsatz ist eine kurze Bibliographie an die Spitze gestellt, die gut und kurz über die wesentlichen Werke unterrichtet, auf die das Studium der Romantiker sich heute zu stützen hat. Gute wissenschaftliche Ausgaben, wichtige Einzelforschungen, brauchbare Ausgaben von 'ausgewählten' Werken werden genannt unter Berücksichtigung der neueren französischen Forschungen. Mit reichen Kenntnissen ausgerüstet, aber mit leichter Hand vieles anrührend und flott und sicher sich in einem Gewirr von Problemen aller Art bewegend, kann Mornet uns gut in das Studium der französischen Romantik neu wieder einführen. Es wäre sehr erwünscht, wenn diese Aufsätze zu einem Büchlein zusammengefaßt würden. Es würde kein gewaltiges Werk, aber ein für die Praxis unserer Schularbeit sehr nützliches Buch sein.

Auch die Kunstzeitschriften stehen unter dem Zeichen des Centenaire du romantisme. Die Zeitschrift 'L'art vivant' (Larousse) hat vor einiger Zeit eine Sondernummer *L'art romantique* herausgebracht, die gleichfalls als gut brauchbar für den Unterricht empfohlen werden kann. Eine Fülle recht guter Bilder kann romantische Kunst auf nichtliterarischem Gebiet zeigen. Die Aufsätze behandeln folgende Themen: Romantische Malerei, Die Jugend der Romantik, Die Wertherstimmung in der Malerei, Delacroix, Der Salon von 1827, Das romantische Buch, Die romantische Bildhauerkunst, Die romantische Musik, Der romantische Tanz, Romantische Möbel, Romantische Mode. Der Preis des gewichtigen Heftes beträgt 10 Frs. und ist für das Gebotene sehr gering. Als kleiner Schnitzer sei vermerkt, daß Carl Maria von Webers Porträt für das Mendelssohnsche ausgegeben wird.

## GESCHICHTE

Bei dem *Brande des Justizpalastes in Wien* infolge der Unruhen Ende Juli sind auch wertvolle, dort untergebrachte Teile der Wiener Staatsarchive zugrunde gegangen, worüber der Wiener Staatsarchivar Jakob Seidl auf dem Archivtag in Speyer eingehend berichtet hat. Auch das Manuskript des III. Bandes der Geschichte Venedigs von Heinrich Kretschmayr ist vernichtet worden und dadurch eine vieljährige und unersetzliche wissenschaftliche Arbeit verloren gegangen.

Das *Germanische Museum in Nürnberg* feierte Mitte August sein 75jähriges Jubiläum. Die Festrede des Freiburger Kunsthistorikers Joseph Sauer erinnerte an den Idealismus und den historischen Sinn des Begründers Freiherr von Aufseß, dem die gewaltige Erweiterung des Museums unter August Essenwein nachfolgte. Eine Festschrift von Traugott Schulz gibt die Geschichte der Anstalt in den letzten 25 Jahren und zeugt dadurch von der großen kulturellen Aufgabe, die dem Museum auch heute noch gestellt ist.

Der *deutsche Archivtag* fand zusammen mit der *Hauptversammlung der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine* in den letzten Augusttagen in Speyer statt. Von den Vorträgen interessierte besonders das Referat von H. Baier über das Grenzjahr für Archivalienfreigabe, aus welchem sich ergab, daß das Reichsarchiv grundsätzlich am weitherzigsten von allen staatlichen Archiven gegenüber wissenschaftlichen Benutzungen ist, freilich aber strenge Kontrolle über die Exzerpte der Benutzer übt. Auf der 'Hauptversammlung' sprach Dopsch über seine bekannte Theorie von dem Kulturzusammenhang der römischen und frühgermanischen Zeit, ferner Riedner über die 'Pfalz und König Ludwig I.' Die Abteilungssitzungen boten, wie üblich, in 6 Abteilungen ein reiches Programm landesgeschichtlicher Vorträge.

Das *Römisch-germanische Zentralmuseum in Mainz* feierte sein 75jähriges Jubiläum im Anschluß an die Speyerer Tagung der Geschichts- und Altertumsvereine. Das Museum ist eine Schöpfung von W. Lindenschmitt und hat sich, besonders auch unter der Leitung seines letzten Direktors Karl Schumacher, um die Pflege der römisch-germanischen Archäologie durch Ausgrabung, Konservierung und Publikation der Funde die größten Verdienste erworben.

Die *Generalversammlung der Görresgesellschaft* hat vom 12.—15. September in Mainz stattgefunden; es wurde dabei besonders des 450. Gründungstages der Universität Mainz (1. Oktober 1477) gedacht und eine Ausstellung zur Geschichte der Universität veranstaltet. Eine Festschrift ist aus der Feder von H. Metzner erschienen.

Ein *Napoleonmuseum* ist in Rom als Stiftung des Conte Primoli in dessen Palast eröffnet worden; es umfaßt vor allem die Erinnerungen an den römischen Zweig der Familie Bonaparte, stellt aber in seiner Gesamtheit eine der reichsten Napoleonsammlungen dar, die überhaupt vorhanden sind.

Ihren *60. Geburtstag* feierten *Hermann Reineke-Bloch* und *Rudolf Kötzschke,* welch letzterem von Freunden, Fachgenossen und Schülern ein von Walter Uhlemann eingeführter Band 'Deutsche Siedlungsforschungen' (Leipzig 1927, Teubner) dargebracht wurde, worin in Ausführung der Ideen des Jubilars alle Gebiete der Volkstums- und Kulturforschung zu einer methodischen Einheit zusammengefaßt sind. Auch *Kurt Breysig* erhielt zum 60. Geburtstag eine zweibändige Festschrift 'Geist und Gesellschaft'. Seinen *70. Geburtstag* feierte *Aloys Schulte* in Bonn am 2. August.

*Johannes Ziekursch* wird von Breslau nach Köln übersiedeln und schon im Winter in Köln lesen. Sein wertvolles Werk 'Hundert Jahre schlesischer Agrargeschichte' ist jetzt, nachdem es vor zwölf Jahren erschienen und lange vergriffen war, nun in zweiter Auflage herausgekommen (Breslau 1927, Preuß & Jünger). Das Manuskript zum II. Bande seiner 'Geschichte des neuen Deutschen Kaiserreiches', deren I. Band im vorigen Jahre so große publizistische Erörterungen hervorgerufen hat, ist nunmehr fertiggestellt, so daß das Werk zum Herbst vorliegen dürfte.

Zum *Direktor der Frankfurter Universitätsbibliotheken,* der die große Zentralisation und Neuschaffung der Frankfurter Bibliotheken durchzuführen haben wird, ist nunmehr *Richard Oehler* ernannt worden, der bisher in Breslau wirkte und sich durch wertvolle Arbeiten zur neuesten deutschen Geistesgeschichte, besonders über Nietzsche, bekannt gemacht hat.

Zwei *Universitätsjubiläen* sind Ende Juli beim Abschluß des Sommersemesters gefeiert worden — das 400. in *Marburg* und in *Tübingen.* Die Universitätsgeschichte haben hier S. Kaehler, dort Jos. Haller geschrieben.

*Gestorben* sind: *Karl Wenck,* der Marburger Historiker, welchem wir zahlreiche Studien zur Quellenkunde des Mittelalters verdanken; ferner der Karlsruher Staatsarchivar *Albert Krieger,* dessen 'Historisch-topographisches Wörterbuch Badens', als es 1901 zuerst erschien, maßgebend geworden ist für alle ähnlichen Zusammenstellungen der anderen deutschen Länder. An dieser Stelle muß auch des Ablebens des ehemaligen württembergischen Staatspräsidenten *Wilhelm Blos* gedacht werden, der eine überaus fruchtbare Tätigkeit auf dem Gebiete der Revolutionsgeschichte entfaltet und dabei Auflagen von ungewöhnlicher Höhe erreicht hat. Kürzlich starb noch in Stuttgart, seiner Heimatstadt, der Berliner Musikhistoriker *Hermann Abert,* der die Musikgeschichte als einen Teil der allgemeinen Kulturgeschichte zu betreiben gelehrt und in seinen Werken über Schumann und Mozart sowie in seinem Beitrag zu den 'Grundzügen der Deutschkunde' (Leipzig 1925, Teubner) die Geschichte der deutschen Musik als einen Teil des deutschen Wesens begriffen hat.

## RELIGION

Über den jetzigen *konfessionellen Aufbau von Preußen* gibt O. Schneider (Ev. Deutschland Nr. 17) eine interessante statistische Übersicht auf Grund der Volkszählung von 1925 (der ersten seit 1910). Darnach hat sich die Konfessionsschichtung infolge der Abtretungen nicht unwesentlich verschoben, denn von den $4^1/_2$ Millionen, die Preußen dadurch verlor, waren 3 Millionen katholisch und $1^1/_2$ Millionen evangelisch. Dadurch stieg das Verhältnis der Protestanten zu den Katholischen in Preußen von 61,8 : 36,8% auf 63,35 : 31,92% (mit Einschluß des Saargebiets). Von einer Gesamtbevölkerung von 38692045 sind 24509881 evangelisch

und 12352184 katholisch. Der Rest verteilt sich so: 492195 andere Christen, 403969 Juden, 2053 Nichtchristen, 837350 Religionslose, 129738 ohne Angabe.

Die katholische Fakultät in Freiburg i. B. hat ein *Wissenschaftliches Institut für Karitas-Wissenschaft* gegründet zur Einführung von Studenten aller Fakultäten in die mannigfachen Aufgaben der Fürsorgearbeit. Berlin soll ein ähnliches, evangelisches Institut erhalten.

Am 27./28. April hielt die *Kommission für das Ökumenisch-sozialwissenschaftliche Institut* in Berlin seine erste Sitzung ab, um über die Organisation zu beraten. Es hatte in Stockholm die umfassende Doppelaufgabe bekommen, das soziale und wirtschaftliche Leben in seinem Verhältnis zur christlichen Ethik zu untersuchen und die Wege zu weisen, um dieser zu ihrem Rechte zu verhelfen. Es soll in dauernder Verbindung stehen mit den Unternehmer- und Arbeiterverbänden, den kirchlichen und staatlichen Wohlfahrtsämtern, den Arbeitsorganisationen und dem Völkerbund. Erhebungen, Lehrkurse, Konferenzen und eine dreisprachige Zeitschrift sollen seine Arbeit unterstützen.

Die preußische Generalsynode hat die Schaffung eines kirchlichen Frauenamtes beschlossen, um die Arbeit des Geistlichen zu unterstützen. Es soll vor allem der Beratung der Frauen und weiblichen Jugend, der Seelsorge in Krankenhäusern, Altersheimen und Gefängnissen für Frauen und der kirchlichen Wohlfahrtspflege dienen. Die Vikarin ist außerdem befugt zur Wortverkündigung im Kindergottesdienst und in Bibelstunden und Andachten für Frauen und (wie schon bisher) zur Lehrtätigkeit. Dagegen bleibt ihr die eigentlich pfarramtliche Tätigkeit (Gemeindegottesdienst, Sakramentsverwaltung, Amtshandlungen) verschlossen.

Der *2. Deutsche Evangelische Kirchentag*, der vom 17.—21. Juni in Königsberg tagte (es ist seit 1848 der 20. Kirchentag überhaupt, der 2. seit der Gründung des Kirchenbundes 1922) hat eine große vaterländische Kundgebung erlassen, die den Dienst an Volk und Vaterland jedem evangelischen Christen als Gottesdienst ins Gewissen schreibt. Er erklärte sich mit der in Stockholm begonnenen Arbeit an den weltweiten kirchlichen Beziehungen voll einverstanden. Energisch trat er für die Wahrung der evangelischen Interessen im gesamten Schulwesen und Volksbildungswesen ein. Er verlangte eine gerechte und soziale Lösung der Aufwertungsfrage, eine den sittlichen Forderungen (vor allem Schutz der Jugend) Rechnung tragende Fassung des Schankstättengesetzes, den Schutz von Sonntagsruhe und -heiligung in dem Arbeitsschutzgesetz, die Forderung der freien kirchlichen Wohlfahrtspflege, soziale Erziehung u. a. m.

Außer dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund bestehen jetzt folgende *evangelische Kirchenbünde* (Ev. Dt. Nr. 27): Der Schweizerische seit 1920 (22 Körperschaften); der Französische seit 1919 (9 Körperschaften); der Tschechoslowakische seit 1927 (6 Körperschaften); der Polnische seit 1927 (7 Körperschaften); der Bund der englischen Freikirchen seit 1916 (7 Körperschaften); der Amerikanische seit 1908 (30 Körperschaften) und außerdem kleinere in Österreich, Belgien und Spanien.

In Nr. 4 der Theologischen Blätter gibt Allwohn einen interessanten Bericht über die *Tagung der religiösen Sozialisten* in Frankfurt a. M. (3./4. Januar), in der die verschiedenen Strömungen (Neumarkgruppe, der Kreis um Mennicke, Heimann und Tillich und der Bund religiöser Sozialisten Deutschlands) in offener Aussprache Fühlung miteinander suchten. Über 'das Religions- und Kirchenproblem in der Sozialdemokratie' handelt in der gleichen Nummer ein Aufsatz von G. Möller mit einem Nachwort von Prof. D. Schmidt.

Vom 7.—9. Juni fand in Hamburg der *34. Evangelisch-soziale Kongreß* statt. Auch hier war die Auseinandersetzung mit den religiösen Sozialisten besonders wichtig, vor allem aber machte sich eine starke Hinwendung zur Kirche geltend, deren Mitarbeit bei der Lösung sozialer Fragen als unentbehrlich anerkannt wurde.

Zum 70. Geburtstag *Martin Rades* (4. April) hat Mulert eine Festgabe bei Klotz (Gotha) herausgebracht, die von dem großen Freundeskreis zeugt, der mit Rades seit 40 Jahren bestehender 'Christlicher Welt' verbunden ist.

## PHILOSOPHIE

Vom 7.—9. Juni tagte in Halle der *Kongreß für Ästhetik*, der zugleich die Generalversammlung der 'Gesellschaft für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft' ist. Nicht weniger als rund 450 Teilnehmer aus der ganzen Welt hatten sich eingefunden: nur England, Frankreich und Italien waren nicht vertreten. Die zahlreichen Vorträge galten der Klärung der Begriffe 'Rhythmus' und 'Symbol'. Besonders hervorzuheben ist der Hinweis von D. Katz (Rostock) auf einen neuen Sinn, den Vibrationssinn, der auch tauben Menschen einen wirklichen Genuß, ja sogar die Unterscheidung verschiedener musikalischer Stile ermögliche. Adama van Scheltema (München) zeigte das Wesen des Rhythmus auf ethnologischem Gebiete als 'Reihung um eine Mitte' auf. Beherrschend ist der Rhythmus nach G. Prinzhorn (Frankfurt a. M.) im Tanz, während ihm in den andern Künsten die Wirkungsmacht der Darstellung übergeordnet ist. Im Tanz ist der Rhythmus der Ausgleich zwischen der ekstatischen Erregung der Seele und den Bewegungsmöglichkeiten, also eine geordnete Wechselbeziehung zwischen subjektivem Ausdruck und objektiver Darstellung. Den gleichen Charakter zeigt, wie E. Cassirer (Hamburg) nachwies, das künstlerische Symbol, das ohne sinnlich-anschauliches Sein nicht zu denken sei, während das mathematisch-physikalische Symbol rein gedanklich-abstrakte Beschaffenheit habe. Je nach den Funktionen der symbolischen Formung erscheint das Symbol als Medium des Ausdrucks, der Darstellung und der Bedeutung. In der Sprache ist diese dreifache Erscheinungsform besonders deutlich: Naturlaut (Ausdruck), Sinnlaut (Darstellung) und absoluter Beziehungsausdruck. Zu fast gleichen Ergebnissen kam F. Strich (München) auf Grund einer Analyse der literarischen Entwicklungsreihe: Sturm und Drang, Klassik und Romantik. Während der rein dynamische Sturm und Drang im Naturalismus befangen bleibt und die Romantik umgekehrt die Erscheinung zu entsinnlichen strebt, um die reine 'Bedeutung', den reinen Sinn zu erfassen, ist die Klassik allein wirklich symbolische Dichtung, insofern als sie Wirklichkeit und Ideal zu einer höheren Synthese vereint.

Einen ausführlichen Bericht über den Kongreß und zugleich ein Bild seiner Teilnehmer bringt das 4. Heft des *Philosophischen Weltanzeigers*. Das Heft wird mit einem Aufsatz des Herausgebers P. Feldkeller eröffnet über 'Die philosophische Landschaft', der zu zeigen versucht, daß Philosophie eine Kolonistenerscheinung ist und daß sie in den alten Kulturstätten notwendig verflacht. Dieser Aufsatz versucht den Nachweis zunächst an Ostpreußen zu führen, das zweimal, durch Kopernikus und Kant eine geistige Revolution hervorgerufen hat. Der Königsberger Kreis, der sich um Kant scharte: die Hamann und Herder, Hippel und Kraus und ihr Anhang war das Hauptquartier des neuen Geistes der Freiheit und Menschenwürde, der das geistige Antlitz nicht nur Deutschlands entscheidend beeinflußt hat.

Der bekannte, verdienstvolle Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Professor Dr. *Arthur Liebert* ist zum Ehrenmitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Neapel und der Philosophischen Gesellschaft Englands ernannt worden, eine Ehrung, die nicht nur der von ihm geleiteten Gesellschaft, sondern ihm persönlich gilt, der mit einer bewundernswerten Tatkraft, Selbstlosigkeit und Tüchtigkeit die Kant-Gesellschaft zur führenden philosophischen Vereinigung der ganzen Erde ausgebaut hat.

Die *Nietzsche-Gesellschaft* hat zwei Preisaufgaben gestellt, die den Einfluß Nietzsches auf das geistige Frankreich und des französischen Geistes auf Nietzsche zum Inhalt haben. Zum erstenmal seit dem Kriege werden deutsche und französische Gelehrte gemeinsam über den Wert der eingegangenen Arbeiten urteilen.

Besonders empfehlend sei wieder auf Heft 11/12 und 13/14 der '*Literarischen Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*' hingewiesen. Der Herausgeber Arthur Hoffmann-Erfurt versteht es, die Berichte wirklich zum 'umfassenden philosophischen Literaturblatt für Wissenschaft und

allgemeines Geistesleben' auszubauen. Sie bieten wieder eine Reihe wertvoller Forschungsberichte über Logik und Erkenntnistheorie, Erkenntnis und Leben, Berkeley und Hume (2. Teil), Religionsphilosophie und Parapsychologie; ferner Eigenberichte über die neuen Gesamtausgaben von Schellings und Hegels Werken. Das Wertvollste aber sind die überaus sorgfältigen bibliographischen Verzeichnisse, die schon jetzt ein ganz unentbehrliches Hilfsmittel der philosophischen Arbeit sind wegen ihrer klaren Gliederung und der alphabetischen Register.

## BILDUNGSWESEN

Die Reichsregierung hat am 15. Juli ihre Zustimmung zu dem Keudellschen *Entwurf eines Reichsschulgesetzes* (Gesetz zur Ausführung des Art. 146 Abs. 2 und 149 der Reichsverfassung) gegeben; der Entwurf ist veröffentlicht worden und wird im September dem Reichsrat vorliegen. Der Entwurf will drei Formen der deutschen Volksschule schaffen: die Gemeinschaftsschule, die Bekenntnisschule, die bekenntnisfreie als weltliche oder Weltanschauungsschule. Die Einrichtung der Schulen ist den 'Erziehungsberechtigten' weitgehend in die Hand gegeben, deren Antragsrecht ausschlaggebend wird (§ 7 bis 10). Die Religionsgesellschaften erhalten das 'Recht der Einsichtnahme in den Religionsunterricht' (§ 16). Auf einen Vorrang der staatlichen Gemeinschaftsschule ist verzichtet; die amtliche Begründung sagt darüber: 'Von einer authentischen Interpretation des Art. 146 Abs. 1 RV in bezug auf die Frage einer Vorzugsstellung der Gemeinschaftsschule sieht der Gesetzentwurf absichtlich ab.'

Der preußische Kultusminister hat die Grundsätze bekannt gegeben, nach denen in Preußen bei der *Vergebung der Reichserziehungsbeihilfen* verfahren werden soll. Es sollen 'außergewöhnliche Begabungen gefördert werden, deren Ausbildung im Staatsinteresse liegt', also nicht unter karitativen Gesichtspunkten. Vorzugsweise sollen Schüler der oberen Klassen bedacht werden. Die Beihilfen kommen sämtlichen Schularten und beiden Geschlechtern möglichst gleichmäßig zugute; Aufbauschulen jedoch sollen bevorzugt werden. Der Jahresbeitrag soll nur Beihilfe sein, aber in ausreichender Höhe (im allgemeinen 500—1000 *RM*); er wird grundsätzlich nur für ein Jahr bewilligt. Die Vergebung geschieht nur auf Vorschlag der Schule.

Nach amerikanischem Vorbild ist in *Berlin* ein *Abendgymnasium* gegründet worden, das im Oktober seine Arbeit aufnehmen will. Es soll fünfmal wöchentlich abends von 7—10 Uhr geregelter schulmäßiger Unterricht stattfinden, der das Lehrpensum von Obertertia bis Oberprima umfaßt.

Die *Gesellschaft für Deutsche Bildung* (Deutscher Germanistenverband) tagt vom 8. bis 8. Oktober in Danzig, zugleich mit der 7. Deutschkundlichen Woche des Heimatbundes Danzig.

Ein *religionspädagogischer Lehrgang* findet am 3. und 4. Oktober im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht statt; ein Lehrgang für *Deutsche Volkskunde* vom 5. bis 9. Oktober, ebenfalls vom Zentralinstitut veranstaltet.

Die 6. Reichsschulmusikwoche des Zentralinstituts findet vom 3. bis 9. Oktober in Dresden statt.

Im November dieses Jahres wird in Berlin der *3. Kongreß für alkoholfreie Jugenderziehung* abgehalten, von der deutschen Reichshauptstelle gegen den Alkoholismus vorbereitet (Berlin SW 11, Königsgrätzer Str. 105).

Vom 3. bis 6. Juli hielt der *Deutsche Fröbel-Verband* seine 23. Hauptversammlung ab. Prof. Spranger (Berlin) hielt den Hauptvortrag über 'die Bedeutung der Heimat in Fröbels Leben und Werk'. Anschließend fand die *Feier des 75. Todestages von Friedrich Fröbel* (21. Juni) am 7. Juli in Schweina bei Liebenstein am Grabe des Pädagogen statt. Ein Volks- und Kinderfest im Schlößchen Marienthal, bei dem Lili Droescher die Festrede hielt und an dem auch zwei 80jährige Schülerinnen und ein 91jähriger Schüler Fröbels teilnahmen, hat die Feier in volkstümlicher Weise abgeschlossen.

---

(21. September 1927)

**Corpus medicorum Graecorum / Corpus medicorum Latinorum**

***Neue Bände:***

# HIPPOCRATIS OPERA

**Indices librorum. Iusiurandum. Lex. De arte. De medico. De decente habitu praeceptiones. De prisca medicina. De aere locis aquis. De alimento. De liquidorum usu. De flatibus.**

**Ed. J. L. Heiberg.** (*Corpus medicorum Graecorum Vol. I, Fasc. 1*)
Geh. ℛℳ 10.—, geb. ℛℳ 12.—

Der Band enthält die hippokratischen Schriften, die Hermann Diels herausgeben sollte: die handschriftlich erhaltenen Verzeichnisse hippokratischer Schriften (*Πίνακες*); den schönen Zunfteid der koischen Ärzteschule (*Ὅρκος*) und den verwandten aber wenig bedeutenden *Νόμος*; die sophistische „Apologie der Heilkunst" *Περὶ τέχνης*; die Anweisungen für die Ausstattung des Arztes (*Περὶ ἰητροῦ*), sein äußeres Auftreten am Krankenbette (*Περὶ εὐσχημοσύνης*) und sein Verhalten Publikum und Kollegen gegenüber im Geg nsatz zum Charlatan (*Παραγγελίαι*); die höchst bedeutende Verteidigung der empirischen Heilkunde gegen naturphilosophische Spekulationen *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*; die interessanten Aufzeichnungen eines ionischen Wanderarztes aus der Mitte des V. Jahrhunderts *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, die zunächst für Fachgenossen den Zusammenhang zwischen Klima und Krankheiten erörtert und dann eine Art von Völkerpsychologie der beiden Weltteile daran knüpft; *Περὶ τροφῆς*, orakelmäßig-sophistische Aphorismen, die nur zum Teil die Ernährung angehen; *Περὶ ὑγρῶν χρήσιος*, kurze Bemerkungen in demselben Stil über die Wirkungen von kaltem und warmem Wasser, Salzwasser, Essig und verschiedenen Weinsorten; *Περὶ φυσῶν*, eine klare und scharfsinnige Darlegung der Wirkungen der Luft, besonders im Körper, als Krankheitsquelle, mit empirischen Analogien. Der Textgestaltung liegt das von Diels gesammelte Material zugrunde, jedoch durch eigene Kollationen vermehrt und berichtigt.

# SORANI GYNAECIORUM LIBRI IV

**De signis fracturarum. De fasciis. Vita Hippocratis secundum Soranum.**

**Ed. J. Ilberg.** Adnexae sunt tab. 18. (*Corpus medicorum Graecorum Vol. IV*)
Geh. ℛℳ 22.—, geb. ℛℳ 24.—

Die für die Geschichte der Gynäkologie, insbesondere der Geburtshilfe hervorragend wichtigen Gynaikeia des Hauptvertreters der methodischen Ärzteschule Soranos von Ephesos aus trajanischer Zeit werden hier in neuer Bearbeitung auf Grund einer genauen Vergleichung der Pariser Handschrift geboten. Die Ausgabe enthält ferner die kurze Diagnose der Knochenbrüche (*Περὶ σημείων καταγμάτων*) sowie die Verbandlehre (*Περὶ ἐπιδέσμων*), die letztere mit der Wiedergabe der bisher unveröffentlichten 60 Verbandbilder dieser Handschrift. Endlich ist die Hippokrates-Vita (*Ἱπποκράτους γένος καὶ βίος κατὰ Σωρανόν*) hinzugefügt.

# ANTONII MUSAE DE HERBA VETTONICA LIBER

**Pseudoapulei herbarius. Anonymi de taxone liber. Sexti Placiti liber medicinae ex animalibus etc.**

**Edd. E. Howald et H. E. Sigerist.** Mit Abbildungen und 2 Tafeln
(*Corpus medicorum Latinorum Vol. IV*) Geh. ℛℳ 24.—, geb. ℛℳ 26.—

Der Herbarius, der im Mittelalter zu den beliebtesten medizinischen Büchern gehörte und zum letztenmal im Jahre 1788 erschien, wird hier in einer die große Zahl der vorhandenen Handschriften ausnutzenden Ausgabe geboten zusammen mit den in der gleichen Überlieferung erhaltenen beiden anderen Schriften. Im Altertum illustriert, ja recht eigentlich schon Bilderbücher, deren Text Legende zu den Bildern darstellt, werden sie auch hier mit den Abbildungen dargeboten.

LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG



HERAUSGEGEBEN VON JOHANNES ILBERG

3. JAHRGANG 1927 / HEFT 6



LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

# NEUE JAHRBÜCHER
## FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von

Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. phil. Dr. med. h. c. J. ILBERG-Leipzig

unter Mitwirkung von Universitätsprofessor Dr. W. FLITNER-Kiel · Oberschulrat Dr. W. HÜBNER-Berlin · Universitätsprofessor Dr. F. KNAPP-Würzburg · Oberschulrat Dr. W. LUCKE-Stettin · Hochschulprofessor Dr. F. SCHNABEL-Karlsruhe Studienrat Dr. E. SCHÖN-Hamburg · Akademiedirektor Dr. K. WEIDEL-Elbing

Verlag von B. G. TEUBNER in Leipzig und Berlin

**Jährlich 6 Hefte zu 8 Bogen. — Preis für das Halbjahr RM 12.—, für den Jahrgang RM 24.— Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Die für die Neuen Jahrbücher bestimmten Manuskripte sind an Prof. Dr. phil. Dr. med. h. c. JOHANNES ILBERG, Leipzig S 3, Arndtstraße 53, zu richten.**

**Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückporto beigefügt ist. Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.**

---

### Mitarbeiter dieses Heftes:

Studienrat Dr. PAUL GEIGENMÜLLER-Leipzig · Studienrat Dr. MAX GLATZEL-Neustadt O/S. · Oberschulrat Dr. WALTHER HÜBNER-Berlin · Hochschulprofessor Dr. VICTOR KLEMPERER-Dresden · Univ.-Professor Dr. FRITZ KNAPP-Würzburg · Univ.-Professor Dr. iur. RUDOLF LAUN-Hamburg · Studienrat Prof. Dr. WILLY MARCUS-Ratibor O/S. · Univ.-Professor Dr. HEINRICH MEYER-BENFEY-Wandsbek Hochschulprofessor Dr. FRANZ SCHNABEL-Karlsruhe · Professor Dr. FRIDA SCHOTTMÜLLER-Berlin Univ.-Professor Dr. WALTHER SCHULZE-SOELDE-Greifswald · Akademiedirektor Dr. KARL WEIDEL-Elbing OSWALD ZIENAU-Berlin

---

**Umschlag-Vignette von Professor ALOIS KOLB-Leipzig**

---

Die 'Neuen Jahrbücher' wollen auch in ihrer neuen Gestalt die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nunmehr 100 Jahre hindurch dienen, *die Verbindung zwischen Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten.* Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften zu Leistende hinaus wollen sie die für die höhere Schule als Bildungsschule unerläßliche *Einheit des in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes* zur Darstellung bringen und das *für die Gestaltung des nationalen Lebens Wirksame* herausheben, um so die Erforschung der Vergangenheit zugleich fruchtbar zu machen für das tiefere Erfassen der Aufgaben der Gegenwart und Zukunft.

Die 'Neuen Jahrbücher' vereinigen künftig, der Ausgestaltung unseres höheren Bildungswesens folgend, *alle* ihm heute zugrundeliegenden *geistesgeschichtlichen Wissenschaftsgebiete*, die also, welche der Erforschung der *deutschen*, der wichtigsten anderen *europäischen Kulturen* und ihrer überseeischen Weiterbildungen, sowie der *antiken* als unerschütterlicher Grundlage aller heutigen dienen und die das Werden und Wesen der *Religion, Philosophie und Kunst* wie des *staatlichen Lebens* umfassen.

Den Inhalt bilden *Aufsätze*, ferner für die einzelnen Gebiete in regelmäßiger Folge erscheinende *Berichte* und kürzere *Nachrichten*.

---





# VERNUNFT UND AFFEKT IN DER PHILOSOPHIE SENECAS

VON PAUL GEIGENMÜLLER

Seneca, den Quintilian (Instit. orat. X 1, 129) einen vorzüglichen Bekämpfer menschlicher Laster nennt, gehört zu den großen Erziehern des Menschengeschlechtes. Montaigne gelangt in seinen Essais (II 10) bei einem Vergleich zwischen Plutarch und Seneca zu dem Schluß, der eine führe, der andere stoße uns auf die Bahn des Guten. Hundertachtzig Jahre später setzt J. J. Rousseau ein Senecawort vor seinen Émile. Das Interesse an Seneca dauert in Frankreich an[1]), aber auch in Deutschland ist die Senecaforschung zu neuem Leben erwacht.[2]) Wie im Altertum, so ist noch in der Gegenwart das Charakterbild des großen Moralisten heftig umstritten. Um ihm gerecht zu werden, dürfen wir an seine Lehre und an sein Handeln nicht den Maßstab des eigentümlich christlichen Denkens legen, war er doch in steigendem Maße bestrebt, sein Leben nicht wie ein Pestalozzi auf die Grundlage des Gefühls, sondern auf die des vernunftgemäßen Urteils zu stellen. Das feste Rückgrat seiner von Quintilian (aO.) als zu wenig genau bezeichneten Philosophie bildet der Kampf gegen die Affekte. Dieser leitende Gedanke zieht sich auch durch seine Naturbetrachtungen. Die Dialektik streift er nur gelegentlich, wobei er der griechischen Spitzfindigkeit nicht ohne Ironie den praktischen Römersinn gegenüberstellt.[3]) Zur Freiheit von Lust und Begierde erzogen ihn seine Lehrer in der Philosophie, derer er oft mit Anerkennung gedenkt. Unter dem Eindruck der Vorlesungen des Alexandriners Sotion entsagt er gegen den Willen des Vaters längere Zeit dem Fleischgenuß (Epist. 108, 22). In ähnlichem Sinn beeinflussen ihn Papirius Fabianus (De brev. vit. 10, 1) und Attalus (Epist. 108, 16; 110, 14—20). Später erfüllt ihn hohe Bewunderung für den Kyniker Demetrius, der in seiner Lebensführung das Ideal völliger Bedürfnislosigkeit im guten Sinn verwirklichte (Epist. 20, 9). Dabei verliert er das eigene Urteil nicht. Obgleich er die Vertreter der Stoa immer als 'nostri' bezeichnet, lehnt er es ausdrücklich ab, sich alle ihre Meinungen zu eigen zu machen.[4]) Wenn Seneca auch auf die letzten Fragen alles Seins keine eindeutige Antwort weiß, so bietet doch das Ringen seines Geistes um Klarheit ein erhebendes Schauspiel. Alle diese Probleme: Einheit oder Zweiheit, Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit, Vernichtung oder Fortleben nach dem Tode,

1) Vgl. A. Bourgery, Sénèque prosateur, Paris 1922; E. Albertini, La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque, Paris 1923.

2) Vgl. K. Münscher, Senecas Werke. Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit, Leipzig 1922; F. Husner, Leib und Seele in der Sprache Senecas, Leipzig 1923; A. Rehm, Das siebente Buch der Naturales Quaestiones des Seneca, München 1922.

3) Epist. 113, 1, 25.

4) De vita beata 3, 2; Epist. 45, 4; 80, 1.





persönliche oder unpersönliche Unsterblichkeit, Verhältnis von freiem Willen und göttlicher Vorsehung, von Schuld und Fatum, Schlechtigkeit des Menschen trotz angeborener Unschuld, äußeres Unglück bei sittlicher Güte, Wesen von Menschen- und Tierseele sucht er von dem sie umrankenden Gestrüpp der Affekte zu befreien und vernunftgemäß zu beurteilen. Affekte sind, wie Seneca meint, nur dem Menschen eigen. Sie entstehen, wenn natürliche Triebe durch irregehendes, fehlerhaftes Denken und falsches Urteil über das von der Natur gebotene Maß hinaus gesteigert werden. Diese Anschauung von den Gemütsbewegungen scheint der älteren Auffassung Chrysipps näherzustehen als der des Poseidonios, der sie aus dem Übergewicht der irrationalen Kräfte der Seele über die Kraft des gottverwandten Logos erklärt.[1]) Den Kampf gegen die Leidenschaften haben Seneca sowohl die Zeitverhältnisse wie eigene schwere Lebenserfahrungen nahegelegt. Aus seinen Schriften, deren Reihenfolge nach den Arbeiten von Münscher und Albertini als im wesentlichen feststehend betrachtet werden kann, läßt sich erkennen, welche Affekte ihm in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens bei anderen und bei sich selbst besonders gefährlich erschienen.

Dreimal bekämpft er in Trostschriften den *Schmerz*. Wohl noch vor seiner Verbannung sendet er der in hartnäckiger Trauer um einen hoffnungsvollen Sohn versenkten *Marcia* ein warmempfundenes, gedankenreiches Trostschreiben. Um zu beweisen, daß maßlose Trauer um ein Verstorbenes wider die Natur sei, erinnert Seneca an die gleichmäßige, kurze Dauer des Schmerzgefühls beim Tiere (7, 2) und an die ganz verschiedene Stärke dieses Affekts bei Männern und Frauen, Barbaren und Zivilisierten, deren naturgemäße Regungen übereinstimmen (7, 3). Schmerz erwächst aus dem Verlust von allen möglichen Dingen, die im Menschen *Lust* erwecken. Wer ihm entgehen will, darf sein Herz weder an eine vornehme, schöne Gattin, noch an Kinder, Ehrenstellen, Macht, einen angesehenen Namen oder ein prächtiges Haus hängen. Das sind alles fremde, erborgte Ausstattungsstücke (10, 1). Zur Linderung des Schmerzes dient endlich die Beseitigung der *Furcht vor dem Tode*. Sie schwindet, wenn man bedenkt, daß alles, was wir als gut oder böse ansehen, an der Materie haftet (19, 5), daß jedem Lebewesen vom Schicksal eine ganz bestimmte Lebensfähigkeit verliehen (21, 4), alles Werden und Wachsen zugleich ein Vergehen ist (21, 5), daß vollendete Tugend, die vollendeter Vernunft gleichzusetzen ist, von selbst himmelwärts strebt (23, 3). Die Schrift klingt in scheinbar den Gegensatz von Leib und Seele stark betonende Ausführungen und grandiose Bilder von Untergang und Neuschöpfung der Welt aus. Wenn wir aber lesen, daß die Seele vor ihrem Aufstieg unter die seligen Geister in der unteren Region der Luft von allem Moder gereinigt werde (25, 1), wenn wir ferner hören, daß sich die seligen, in die Ewigkeit entrückten Geister einst, wenn es der Gottheit gut dünkt, das All von neuem in Bewegung zu setzen, ihrerseits beim Zusammenbruch des Universums in die alten Elemente umwandeln sollen, so steht dahinter nicht die Lehre Platons, sondern die des Poseidonios. Es

1) K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, S. 267, 274, 275; Kosmos und Sympathie, München 1926, S. 282.

handelt sich anscheinend um den bei Plutarch geschilderten zweiten Tod, der das Seelenpneuma in Luft und Feuer scheidet, um den Aufstieg aus dem leiblichen in den seelischen und aus dem seelischen in den geistigen Zustand, der aber nicht immateriell ist.[1])

Den Schmerz um einen verstorbenen Bruder sucht das Trostschreiben zu beschwichtigen, das Seneca von Corsica aus dem mächtigen Griechen *Polybios* widmet, der als Berater in antiquarischen Studien an der Seite des Kaisers Claudius steht. Zwei Fragen werden gestellt: Betrauert der Hinterlassene mehr sein eigenes Geschick oder das des Heimgegangenen? In beiden Fällen bildet der Hinweis auf die Unabänderlichkeit des Untergangs aller Organismen im Makrokosmos wie im Mikrokosmos für den Betroffenen einen Trost (1, 1—4). Selbstbeherrschung gegenüber Schicksalsschlägen ist Pflicht des Edlen, besonders wenn er an hoher Stelle steht (6, 5). Und der Dahingeschiedene? Wenn sich Seneca auch nicht zu sagen erkühnt, wie der Ort beschaffen ist, zu dem seine Seele auffuhr, so glaubt er doch, wie in der Schrift an Marcia (26, 3), daß dem Verstorbenen ein helleres Licht als hier auf Erden leuchte (9, 8). Die Vernunft gegen den Schmerz zu stärken und die Wunde des Herzens zu heilen vermag am besten geistige Tätigkeit (18, 1). Dem Bedürfnis des Menschen, seinen Schmerz zu äußern, kommt Seneca hier noch mehr entgegen als in der Schrift an Marcia, nur das Übermaß der Tränen soll die Kraft des Verstandes mindern (18, 6).

Das ist eine Abweichung von Senecas sonstiger Stellung zu den Affekten, aber dem Schmerz gegenüber zeigt er auch im *Trostschreiben an die Mutter* besondere Nachsicht. Diese Schrift wird er bald nach seiner Ankunft am Ort der Verbannung geschrieben haben. Sie trägt als Trostschrift einen besonderen Charakter, weil sie sich nicht auf einen Todesfall bezieht, sondern vom lebenden Sohn an eine schwergeprüfte Mutter wegen einer plötzlichen und völlig unerwarteten Trennung gerichtet wird. Auch hier wird gefragt, ob die Trauer im Schicksal des Sohnes (4, 2) oder in dem der Mutter (14, 1) begründet sei. Zur Klärung des ersten Punktes weist Seneca, wie in der Schrift an Marcia, auf die Nichtigkeit aller äußeren Güter (res adventiciae) hin (5, 1—4). Von diesem Standpunkt aus betrachtet, erscheint auch das Exil nur als eine mit gewissen Beschwerden verbundene Ortsveränderung, wie sie Tausende von Menschen ohne Zwang vornehmen (6, 1—5). Jene folgen einem inneren Drang zur Bewegung, der dem im Menschen wohnenden Gottesgeist entspricht, da die Natur der Gottheit sich am beständigen, raschen Wechsel erfreut und sich durch ihn erhält (6, 8).[2]) Scheint sich Seneca hier mit seiner Gottesvorstellung Poseidonios zu nähern, so läßt er es bald darauf wieder dahingestellt, ob der Bildner des Universums ein allmächtiger Gott oder eine gewaltige Werke schaffende *unkörperliche* Vernunft oder ein göttlicher Hauch, der in gleicher Stärke Größtes und Kleinstes durchströmt oder ein Fatum und eine unabänderliche Reihe von untereinander zusammenhängenden Ursachen sei (8, 3). Auch Armut und Unehre kann kein Grund sein, sich dem Schmerz hin-

1) Reinhardt, Kosmos und Sympathie S. 315, 320, 323.
2) Poseidonios S. 105 Anm.: *κίνησις ἐξ ἑαυτοῦ καὶ εἰς ἑαυτόν*.

zugeben, sonst könnte der größte Teil der Armen nicht weniger traurig und kummervoll als die Reichen sein (12, 1). Wer der Vernunft vertraut, überwindet nicht nur einzelne Laster, wie Habgier, Ehrgeiz, Todesfurcht und Geschlechtslust, er besiegt sie alle insgesamt (12, 2, 3). Ist so auf seiten des Sohnes kein Grund zur Trauer anzuerkennen, so wiegen die Gründe, welche die Mutter anführen kann, teils leichter, teils schwerer. Auch Helvia vermag nicht Einbuße an äußerem Wohlbefinden als Begründung aufzuweisen (14, 3). Schwerer ist es, die Mutter zu trösten, wenn sie auf den Verlust des trauten Verkehrs mit dem Sohn und der gemeinsamen Studien hinweist, an denen sie mit mehr Interesse als gemeinhin eine Frau Anteil nahm (15, 1). Aber gerade die Beschäftigung mit den Wissenschaften (liberalia studia) bietet allen vom Schicksal Verfolgten, wie Seneca auch in dem Schreiben an Polybios betont, die beste Hilfe gegen Traurigkeit (17, 3).

Etwa gleichzeitig bekämpft Seneca das in der eigenen Brust aus dem Sturz von der Höhe äußeren Glücks ins Unglück entspringende Schmerzgefühl durch die Schrift *Über die Unerschütterlichkeit*, die gefestigte Sicherheit des Weisen. Sie bedeutet ein inneres Aufrecken und Anspannen aller vernünftigen Seelenkräfte gegen die Tatsache der Verbannung und ist im Ton schärfer als die Trostschriften. Den Geist des Stoizismus kennzeichnet Seneca durch den Hinweis darauf, daß zwischen diesem und den übrigen Philosophenschulen der gleiche Unterschied bestehe wie zwischen Mann und Weib (1, 1). Als Beweis für die Behauptung, daß der Weise auch die schwersten Beleidigungen durch Worte oder Taten gelassen trage, führt er das Verhalten des auch von Plutarch oft erwähnten Megarikers Stilpon an, der nach den entsetzlichsten Verlusten zu sagen vermochte: Was mein ist, habe ich alles bei mir (5, 6). Und Seneca hält solche Seelengröße hier für durchaus erreichbar, wenn sie auch nur selten und in längeren Zeiträumen Wirklichkeit werde, ja er findet das stoische Idealbild des Weisen von dem Römer Cato übertroffen (7, 1). Er gibt zwar zu, daß der Weise gegenüber körperlichem Schmerz, Gebrechlichkeit, gegenüber dem Verlust von Freunden und Kindern oder der Not des von Krieg heimgesuchten Vaterlandes nicht unempfindlich bleibe, behauptet aber, daß gerade dann die Tugend, ihrer selbst bewußt, alle Schicksalsschläge überwinde, heile und bezwinge (10, 4).

Der geistige Hochmut der älteren Stoa spricht aus den Äußerungen über die Sklaven (nequam mancipia, pessimi servi, nemo nisi malus) und über die Frauen (imprudens animal, ferum, cupiditatium incontinens), mögen diese harten Worte auch dem großen Haufen der hauptstädtischen Sklaven und einem Teil der Frauen der römischen Gesellschaft gegenüber berechtigt gewesen sein (13, 4; 14, 1).

Viel schärfer als den Schmerz verurteilt Seneca den *Zorn*. Er gilt ihm als der abscheulichste aller Affekte. Der Überlieferung nach hat ihn der Jähzorn Caligulas beinahe das Leben gekostet. Immer wieder spricht er mit Abscheu von dem irrsinnigen Treiben dieses Kaisers. Noch bevor ihn Messalinas Haß ins Exil treibt, richtet er in den Büchern *Vom Zorn* an Caligulas Nachfolger Claudius eine dringende Warnung vor diesem Laster. Zwar ist diese große Erziehungsschrift seinem Bruder Novatus gewidmet, aber dieser edle Mann, den keiner genug liebt, auch wer keiner größeren Liebe fähig ist (Nat. quaest. IVa praef. 10), wird solcher Mahnung kaum

bedurft haben. Im ganzen folgt Seneca der orthodoxen stoischen Lehre von diesem Affekt.[1] Er ordnet ihn unter die Begierden ein und definiert ihn als Begierde nach Vollzug der Strafe (I 3, 2). Die Tiere sind frei davon, da er nur auf der Grundlage der Vernunft, wenn auch im Kampf mit ihr, entsteht. Sie weisen nur Triebe, Wut, Wildheit, stürmischen Drang auf und zeigen den menschlichen Affekten ähnliche Instinkte (I 3, 4, 6; II 16, 1). Eine tiefe Kluft liegt zwischen Mensch und Tier (I 3, 7).

Daß der Zorn irgendwie in der Menschennatur begründet sei, stellt Seneca in Abrede. So lange sein Geisteszustand in Ordnung ist, ist der Mensch das sanfteste Wesen (I 5, 2). Seine Natur verlangt nicht, wie es der Zorn tut, nach Strafe (I 6, 4). Seneca bekennt sich also zu dem stoischen Optimismus, der die Quelle des Bösen nicht in der Menschenbrust, sondern in äußeren Einflüssen sucht.[2] Entgegen der Meinung des Aristoteles läßt Seneca den Zorn auch nicht als Erreger von Mut und Begeisterung im Kampfe zu (I 7, 1). Hat sich die Seele erst einmal dem Zorn, der Liebe und anderen Affekten ergeben, so gibt es auf der abschüssigen Bahn kein Halten mehr (I 7, 4). Auch dem Strafenden ziemt der Zorn nicht, da Strafe nur dann zur Besserung führt, wenn sie mit richtigem Urteil verhängt wird (I 13, 5). Beim Anblick von Schändlichkeiten wird der Weise noch einen Schatten von Affekt, nicht ihn selbst empfinden. So lehrte Zenon (I 16, 7). Wie Seneca in dem Trostschreiben an die Mutter zum Beweis für den Affektcharakter des Schmerzes auf seine ganz verschiedene Ausprägung bei den einzelnen Völkern und Geschlechtern hingewiesen hatte, so stellt er hier dem rasch abnehmenden Zorn die sich gleichbleibende Vernunft gegenüber (I 17, 5). Wo diese aber nur schwach entwickelt ist, bei Frauen und Kindern und Männern von kindischem und weibischem Geiste, ist er der verbreitetste Fehler (I 20, 3).

Im zweiten Buch spricht Seneca über Ursprung und Natur des Zorns und die Mittel zu seiner Bekämpfung. Während Regungen, die ohne unser Wollen erfolgen, wie etwa der Schauder beim Bespritzen mit kaltem Wasser, unbezwinglich und unvermeidlich sind, weicht der Zorn vernünftigen Belehrungen, er ist ein aus unserem Willen entspringender Charakterfehler (II 2, 1, 2). So ist auch der Kampf gegen ihn aussichtsvoll; es gibt keine so wilden und selbstgewissen Affekte, daß sie sich nicht durch strenge Zucht bändigen ließen (II 12, 3). Nicht steil und rauh ist der Weg zur Tugend, man gelangt zu ihr auf ebener Bahn (II 13, 1). Auch hier erkennt man, daß Senecas sittlicher Optimismus noch ungebrochen ist. Wenn dem Zorne selbst auch niemals Raum zu geben ist, so darf man ihn doch einmal vorspiegeln, um träge Zuhörer aufzurütteln (II 14, 1). Damit erzielen Schauspieler, Richter und Redner oft eine bedeutende Wirkung (II 17, 1). Im nächsten Abschnitt der Schrift, der von den Heilmitteln gegen den Zorn handelt, stellt Reinhardt[3] in den Kapiteln 19 und 20 Anschauungen des Poseidonios fest. Es wird da aus dem verschiedenen Mischungsverhältnis der vier Grundelemente (mixtura elementorum 19, 1) die Disposition zum Zorn abgeleitet und Senecas eigener Meinung entsprechend auf die Gefahr des Weingenusses hingewiesen, der die Wärme

1) Poseidonios S. 326. 2) Vgl. Epist. 94, 54, 55. 3) Poseidonios S. 321—325.

steigert.[1]) Vielleicht schöpft das erste Kapitel des ersten Buches mit seiner minutiösen Schilderung der äußeren Symptome des Zorns bei Mensch und Tier (I 1, 3—6) aus derselben Quelle, zumal diese Ausführungen denen des dritten Kapitels widersprechen, wo den wilden Tieren der Affekt des Zorns ausdrücklich abgesprochen wird. Mit dem 21. Kapitel lenkt Seneca wieder in das altstoische Gleis ein. In sehr lesenswerten Erörterungen setzt er sich für eine vernunftgemäße, von einem festen Willen getragene Erziehung der Jugend ein, die der beste Schutz gegen die Anfechtungen der Affekte sei. Der Erwachsene hilft sich gegen den Zorn am besten durch eine genaue Prüfung des ersten Anlasses dazu (II 22, 1). Man muß auf die Person und auf die Absicht des Beleidigers achten, ob es ein Kind, ein Vater, ein Weib gewesen ist, ob einer auf Befehl gehandelt hat oder vorher beleidigt war, ob es sich um einen Richter oder einen König handelt (II 30, 1). Aus Erfahrungen unter der Tyrannei Caligulas erklärt sich Senecas uns befremdender Rat, Beleidigungen von seiten Mächtiger mit heiterer Miene zu ertragen. Die Vernunft lehrt, daß man so am ehesten Schwererem entgeht (II 33, 1—6; vgl. Epist. 14, 7).

Die Abhandlung wird mit einem dritten Buch abgeschlossen, das vielleicht den beiden anderen während des Aufenthalts auf Corsica angefügt worden ist. Wie in den beiden ersten Büchern wird Aristoteles mit seiner Schule wegen der Verteidigung des Zorns getadelt (III 3, 1). Nichts ist schlimmer als die Feindschaft: sie stiftet der Zorn; nichts ist verderblicher als der Krieg: in ihm macht sich der Zorn der Mächtigen Luft (III 5, 6). Gegen das Unheil des Krieges erhebt Seneca immer wieder seine Stimme (Ad Polyb. 12, 3; De benef. VI 30, 5; Epist. 95, 31). Um Anlaß zum Zorn zu vermeiden, soll man vor jedem Unternehmen genau die eigene Kraft abschätzen; Reue über ein mißlungenes Unternehmen macht heftig (III 7, 2; vgl. De tranquill. 6, 1; Epist. 108, 2). Im Verkehr schließe man sich an möglichst sanfte und umgängliche, nicht an verdrießliche, mürrische Menschen an. Charakterfehler stecken an (III 8, 1). Vor der unerträglichen Blutgier eines Tyrannen rettet zu jeder Stunde und an jedem Orte der selbstgewählte Tod (III 15, 4). Soll Unrecht straflos ausgehen? Die größte Strafe für begangenen Frevel ist, ihn verübt zu haben, keiner wird schwerer bestraft, als wer der Marter der Reue verfällt (III 26, 2; vgl. Epist. 105, 8). Daß frevelhaftes Tun nicht lang Bestand hat und daß zur Strafe des schlechten Gewissens meist auch eine äußere Sühne kommt, gibt Seneca wiederholt zu bedenken (III 17, 1; De const. 18; Troad. 258). Von einer Vergeltung im Jenseits ist nirgends die Rede. Zur Beherrschung der Leidenschaften führt eine regelmäßige, strenge Überwachung aller sinnlichen Regungen. Alle Sinne muß man festigen; sie sind von Natur fügsam, wenn nur das Denken (animus) aufhört, sie irrezuführen; dieses muß täglich zur Rechenschaft gezogen werden (III 36, 1). So fordert Seneca selbst allabendlich alle eigenen Worte und Handlungen nach dem Vorbild des Philosophen Sextius vor den Richterstuhl der Vernunft (III 36, 3).

Der in dem Trostschreiben an Polybios so hoch gepriesene Kaiser Claudius,

---

1) Vgl. Epist. 83, 20.

der im Beginn seiner Regierung allerdings manches Unrecht Caligulas wiedergutgemacht und Seneca wenigstens vom Tode gerettet hatte, überläßt den Philosophen seinem Schicksal, ohne die an ihm gerühmte Milde walten zu lassen. Der Versuch, durch eine Schmeichelei an die Adresse des Kaisers das hohe Ziel weltweiten Wirkens zum Besten der Menschheit zu erreichen, ist gescheitert. Der alternde Caesar wird immer absonderlicher, das Treiben an seinem Hofe immer zügelloser. Aus einzelnen Anspielungen erkennt man, daß ihn auch Seneca ungünstiger beurteilt, als er an Paulinus von der *Kürze des Lebens* schreibt. In der Einsamkeit der Verbannung ist ihm der Zwiespalt zwischen den Anforderungen öffentlicher Tätigkeit und der Forderung der Philosophie, als erstes Ziel die volle Entfaltung der gottverwandten Vernunft zu erstreben, aufgegangen. Er hat erkannt, daß sich der Menschengeist in einem kontemplativen Leben am leichtesten über die Affekte erhebt. Daher mahnt er den Adressaten, der das wichtige Amt der Oberaufsicht über die Lebensmittellieferungen bekleidet, sich nach seiner verdienstlichen, aber mühevollen und ruhelosen Tätigkeit in die Stille des Privatlebens zurückzuziehen (18, 1). Er spricht zu ihm vom rechten Gebrauch der Zeit, die die Menschen verschwenden, während sie eifersüchtig darauf bedacht sind, ihr Vermögen zusammenzuhalten (3, 1). Wer mit Geschäften überhäuft ist, kann nichts ernstlich betreiben, weder die Beredsamkeit noch die schönen Künste und Wissenschaften. Der überlastete Mensch lebt überhaupt nicht: es gibt keine Kunst, die schwerer zu erlernen wäre (7, 3). Wer sind denn nun die Vielbeschäftigten? Sind es nur die, die sich erst spät abends durch die losgelassenen Hunde aus den Gerichtshallen treiben lassen — vielleicht machte die Prozeßwut des Kaisers Schule — oder die sonstwie eigennützige oder zweifelhafte Geschäfte treiben (12, 1)? Es gibt auch eine Vielgeschäftigkeit des Faulenzens, wenn jemand nichtigen Unterhaltungen frönt oder Stunden beim Barbier vertrödelt (12, 2, 3). Auch die gelehrten Spielereien, die sich der Gunst des Kaisers erfreuen, etwa ein Vortrag über den ersten Seesieg, den ersten Triumphzug mit Elefanten und ähnliches, helfen dem Geist nicht vorwärts (13, 3). Nein, die allein nützen ihre Muße, die sie der Weisheit widmen; sie allein leben wirklich (14, 1). Als Aufgaben, an deren Lösung die Vernunft arbeiten soll, nennt Seneca die Fragen nach Stoff, Lust, Zustand und Gestalt der Gottheit, nach dem Schicksal und Aufenthaltsort der Seele nach der Trennung vom Körper, nach der Kraft, die gerade die schwersten Bestandteile der Welt an die Mitte fesselt, während sie das Leichte nach oben schweben läßt und das Feurige zu oberst ordnet (19, 1). Poseidonios hatte auch zu der letzten Frage Stellung genommen[1]), Seneca türmt die Probleme auf, ohne ein System zu gestalten.

Das Frühjahr 49 bringt dem Philosophen den gewaltigen Umschwung seines Schicksals. Er darf heimkehren und wird der Erzieher Neros. Was einst des Aristoteles Lehre aus Alexander gemacht hatte, billigt Seneca nicht (De ira III 17, 1; De clem. I 25, 1; Nat. quaest. III praef. 5). Dagegen hofft er, der reife Stoiker, den heißen Trieben eines Knaben Zügel anlegen zu können. Durch ent-

1) Kosmos und Sympathie S. 174

sprechende Gestaltung der Fabeln des griechischen Dramas sucht er in ihm Abscheu vor den Leidenschaften zu erwecken. Da erhebt der Chor (Thyest. 621) warnend seine Stimme gegen das Prahlen des Atreus, da mahnt Theseus (Herc. fur. 745) die Mächtigen zur Milde, da erinnert Agamemnon (Troad. 258) an den schlimmen Ausgang von Gewaltherrschaft (vgl. De ira III 16, 2). Und im Gegensatz dazu preist Hippolytus (Phaedra 483ff.) das anspruchslose, auch in seiner Gottesverehrung so schlichte Leben des goldenen Zeitalters. Den Gottesfrieden jener glücklichen Zeit stören die hereinbrechenden Affekte. Woher sie freilich über die reinen Toren der Urzeit kommen, die aus Unkenntnis des Bösen gut sind, bleibt ungeklärt.

Claudius ist tot. Am Ausgang seines Lebens war sein Geist von Haß und Mißtrauen umdüstert gewesen. Wie Caligula dem Jähzorn, so hatte er der Grausamkeit blutige Opfer gebracht. Der Philosoph steht an den Stufen des Throns. Sein Schüler ist der Imperator. Hatte Seneca in einem Spiel der Laune, der Apocolocyntosis, einen Halbgott beim Vergleichen des Claudius mit der stoischen Vorstellung von der Gestalt der Gottheit auch die eigene Philosophenschule bespötteln lassen, so schlägt er wieder ernste Töne an, um dem kaum achtzehnjährigen Herrscher die Tugend ans Herz zu legen, deren Besitz ihn vor den seinen Vorgängern gefährlichen Affekten bewahren mußte. Wie einen Spiegel will er seine Schrift *Von der Milde* vor die Seele des Fürsten stellen (I 1, 1). Wir wissen aus Plutarch (De coh. ira c. 13), daß Nero Affektausbrüche unter dem Einfluß von Senecas Ermahnungen bändigte. Der Staat ist ein Organismus wie der Mensch und wie das Weltall; seine Seele ist der Fürst. Verfährt der leitende Teil dem Körper gegenüber mit Schonung, so dient er damit sich selbst (I 5, 1). Es ist die Pflicht dessen, der hoch über der Masse steht, zu erhalten und zu bewahren (I 5, 7). Wir sind alle Sünder durch Schicksalsschluß, Zufall oder Verführung und werden es bleiben; und hat einer auch seine Seele zu unzerstörbarer Ruhe und Klarheit geläutert, so ist er doch durch Schuld zur Unschuld gelangt (I 6, 3, 4). Das klingt schon anders als jene Äußerung über den ebenen Weg zur Tugend in der Schrift vom Zorn. Auch der Sklave erscheint jetzt Seneca in einem anderen Lichte. Wenn auch der Freie, Edle, Ehrbare höheren Anspruch auf milde Behandlung hat, so hält er es doch für lobenswert, über Sklaven mit Mäßigung zu gebieten. Wiewohl dem Sklaven gegenüber alles erlaubt ist, gibt es gewisse Dinge, die das Naturrecht (commune ius animantium) gegenüber dem Menschen verbietet (I 18, 1, 2). Milde Strafe empfiehlt sich, weil der mehr auf sich achtet, dem noch etwas Würde geblieben ist (I 22, 1). Strafe führt zuweilen erst in Versuchung. Was oft bestraft wird, wird oft begangen (I 23, 1).

Als Hauptanlaß zu der Abhandlung über die Milde führt Seneca im Anfang des zweiten Buches an, Nero habe einmal bei der Unterzeichnung des Todesurteils gegen Banditen zu Burrus geäußert: Könnte ich doch nicht schreiben (II 1, 2)! Vielleicht hoffte der Philosoph noch, durch seine Ermahnungen und den Hinweis auf einzelne edle Regungen des Kaisers auf seine Handlungen bestimmenden Einfluß üben zu können. Freilich beruht seiner Anschauung nach Sittlichkeit auf richtigem Urteil. Deshalb wünscht er, daß, was jetzt bei dem Caesar

natürliche Anlage und Trieb sei, klare Erkenntnis (iudicium) werde (II 2, 2). Unter den verschiedenen Definitionen der Milde bezeichnet Seneca die als die treffendste, die sie als eine Mäßigung und als das Herabdrücken einer an sich verdienten und gebührenden Strafe erklärt (II 3, 2). Ihr Gegenteil ist nicht die Strenge, diese ist eine Tugend, sondern die Grausamkeit (II 4, 1). Grausam ist, wer zwar Grund zu strafen hat, aber nicht Maß hält (II 4, 3). Auch die Barmherzigkeit ist keine Tugend sondern ein Affekt, sie verhält sich zur Milde ähnlich wie die Grausamkeit zur Strenge. Sie verrät einen kleinlichen (pusillus) Geist, der dem Anblick fremden Leidens erliegt (II 5, 1). Das Mitleid berücksichtigt das äußere Schicksal, ohne nach dem Grund zu forschen; die Milde tritt dem Urteil der Vernunft bei (II 5, 1). Seneca verteidigt dann die Stoa gegen den Vorwurf zu großer Härte. In der Praxis sei der Stoiker milder und gütiger, menschenfreundlicher und mehr auf das Gemeinwohl bedacht als alle anderen Philosophen (II 5, 3). Aber er bewahre, wenn er Milde übt, die heitere Ruhe des Geistes (II 5, 4), die ruhige Stimmung und die gewöhnliche Miene (II 6, 2). Er wird seine Güte auch auf die ausdehnen, die entsprechend dem Maß ihrer Schuld unglücklich sind und Mißbilligung verdienen, aber doch noch besserungsfähig sind; viel lieber gewährt er aber denen Hilfe, die vom blinden Ungefähr niedergeworfen leiden (II 6, 3). Diese schöne Stelle ist für den Unterschied zwischen der Lehre Senecas und dem Geist der Evangelien sehr bezeichnend. Die Botschaft Christi redet vom Weinen mit den Weinenden (Röm. 12, 15) und von der größeren Freude im Himmel über den Sünder, der Buße tut, als über neunundneunzig Gerechte (Luc. 15, 7). Der stoische Rationalismus dagegen gebietet der natürlichen Herzensgüte, sich hinter der Maske der Vernunft zu verstecken.

Zur Frage der Affekte nimmt Seneca auch in der Schrift *Vom beglückten Leben* Stellung, mit der er auf Angriffe gegen seine Philosophie und seine Lebensführung antwortet (17, 1). Zunächst bietet er hier eine Definition der *εὐδαιμονία*, in der die strengere altstoische Anschauung stark nach der Seite der peripatetischen, ja der epikureischen Lebensauffassung erweitert ist[1]): Beglückt ist ein Leben, das mit seiner Natur im Einklang steht. Dieses Ziel ist nur erreichbar, wenn zuerst der Geist gesund ist und im dauernden Besitz seiner Gesundheit bleibt, wenn er ferner tapfer und voll Feuer, doch zugleich ganz geduldig ist, wenn er sich den Umständen anpaßt, auf den Körper und seine Bedürfnisse ohne Ängstlichkeit achtet, für andere Dinge, die dem Leben Inhalt geben, Interesse zeigt, ohne sie zu bewundern, die Gaben des Glücks genießt, ohne ihr Sklave zu werden (3, 3). Späterhin wird der glückselig genannt, der dank der Vernunft weder Begierden noch Furcht empfindet. Das Bewußtsein dieses Glücks scheide den Glücklichen von Stein und Tier und stumpfsinnigen, ihrer selbst unbewußten Menschen (5, 1, 2).[2]) Freilich geht es nicht ohne die Sinnesorgane, durch sie muß die Vernunft die Außenwelt erfassen, und ihre Anregungen muß sie als Grundlage nehmen — denn sie hat keinen anderen Antrieb zum Forschen nach Wahrheit —,

1) Kosmos und Sympathie, S. 402 zu Sen. Epist. 87, 31.
2) Poseidonios S. 266 Anm.

aber dann soll sie in sich selbst zurückkehren. Auch das allumfassende Universum und Gott, sein Lenker, streben zwar nach außen, kehren aber von überall her in sich selbst zurück (8, 4). So flutet das Göttliche durch den menschlichen Mikrokosmos hin und her, wie Gott durch den Makrokosmos. Auf diese Bewegung der göttlichen Kräfte war schon im Trostschreiben an die Mutter hingewiesen. Wer sich durch leise Regungen von Lust und Schmerz erschüttern läßt, dessen Seele schwingt nicht mit dem göttlichen Fluidum im All, der kann sich nicht in Gottes Willen schicken und, was geschieht, mit edler Fassung ohne Klage wider das Schicksal tragen (15, 4). Das aber ist die wahre Freiheit (15, 7).

Unter den Vorhaltungen, welche die Gegner gegen seine Lebensführung erheben, erwähnt Seneca, daß sie ihm vorwerfen, er sei geldgierig, der Lust ergeben und lasse sich vom Schmerz überwältigen (17, 1, 2). All das gibt er bis zu einem gewissen Grade zu, betont aber, daß er sich auch nicht als Weiser, sondern nur als Werdender fühle, der vielleicht nie zu dem hohen Ziel gelange (17, 3; vgl. Epist. 75, 15). Den Besitz ehrlich erworbenen Reichtums verteidigt er als ein Mittel, Tugend zu üben (21, 4).

Das furchtbare Ende Agrippinas mußte Seneca in der Tiefe seiner Seele aufwühlen. Vielleicht hätte er sie retten und Nero preisgeben können, aber die Vernunft sprach dagegen. Agrippina war aus einer Freundin seine Feindin geworden und hätte ihm wohl die leitende Stellung im Staate entrissen, die er zum Segen des Reichs noch Jahre zu behalten hoffte. Über dem zweiundzwanzigjährigen Caesar schlugen alle Leidenschaften zusammen, auch die Sicherheit Senecas war gefährdet. Sollte er schon weichen? Mußte er nicht als Mann bis zum letzten auf seinem Posten ausharren? Ein kampfesmutiges Ja klingt aus der an Annaeus Serenus gerichteten Abhandlung *Über die Ruhe des Geistes*. Auch hier handelt es sich um die Freiheit von den Affekten: Wonach du sehnlichst verlangst, ist etwas Großes, Erhabenes, nahezu Göttliches, unerschütterlich zu werden (2, 3). Aber deshalb soll man sich nicht, wie Athenodorus rät, vom Treiben des Marktes und aus der Öffentlichkeit völlig zurückziehen (4, 1). Allen Lebenslagen muß man sich anpassen, so wenig wie möglich klagen und auf alle etwaigen Vorzüge achten: nichts ist so bitter, worin nicht ein billig urteilender Geist noch etwas Tröstliches fände (10, 4). Es hat auch keinen Sinn, sich über die sittliche Schwäche der Menschen zu erregen, man soll weder wie Heraklit darüber weinen noch wie Demokrit lachen; im ersten Fall wäre ewiger Jammer unser Los, im zweiten verstießen wir gegen die Menschlichkeit (15, 5). Aus der Durchführung des Vernunftprinzips erklärt sich auch die Moralkasuistik eines Satzes aus den Exhortationes, der uns bei Lactanz erhalten ist (fragm. IX 19 S. 422 Haase): der Weise tut auch, was er nicht billigt, um sich damit den Weg zu Wertvollerem zu bahnen.

Schon in der Schrift vom Zorn hatte Seneca erklärt (I 5, 3), auf Wohltaten und Eintracht gründe sich das Menschenleben, er hatte auch in der Abhandlung über das beglückte Leben auf die Schwierigkeit des rechten Gebens hingewiesen (24, 1). Diesem Gegenstand widmet er in den letzten Jahren vor seinem Rücktritt die sieben Bücher *Von den Wohltaten*, in denen er seinem kaiserlichen Zögling unauffällig manche Wahrheit sagt. Auch dieses Werk betont die Notwendigkeit und

den Nutzen vernunftgemäßen Wollens gegenüber dem gefühlsmäßigen Handeln. Seneca versteht unter Wohltat eine Tat des Wohlwollens, die Freude spendet und beim Spenden empfindet und aus innerer Bereitschaft entspringt (I 6, 1). Um Undank zu verhüten, ist darauf zu achten, daß wir vorzüglich denen Wohltaten spenden, die voraussichtlich dankbar sein werden, zuweilen müssen wir aber auch wohltun, wenn wir auf Undank zu rechnen haben, ja wenn er erwiesen ist. Als Beispiele führt Seneca an, er würde nicht zögern, wenn er einem die Söhne aus großer Gefahr erretten und wieder zustellen könnte, ohne selbst Gefahr zu laufen; er würde auch seine Stimme zur Rettung eines *Menschen* erschallen lassen, wenn es ein Unwürdiger wäre, den er durch sein Schreien Räubern entreißen könnte (I 10, 5). So vorsichtig abwägend verfährt die nur auf Vernunft gegründete Ethik! Beim Wohltun soll der gesunde Menschenverstand (sensus communis) Zeit, Ort und Personen in Rechnung ziehen, weil manches je nach den Umständen angenehm oder unangenehm wirkt (I 12, 3). Dann bereitet die Wohltat Freude, wenn sie Vernunft zu einem Würdigen leitet, nicht ein Zufall und ein des richtigen Urteils entbehrender Trieb (I 15, 3). Auch beim Empfangen von Wohltaten bedarf es der Vernunft (II 18, 2). Einem Unwürdigen soll man das Recht, Wohltäter zu sein, möglichst nicht gewähren (II 18, 5). Freilich nicht immer ist es gestattet zu sagen: ich will nicht, z. B. wenn der Geber ein grausamer, jähzorniger Tyrann ist, der Ausschlagen der Gabe als Beleidigung ansehen würde (II 18, 6). Seneca seufzte selbst unter der Last solcher Gaben und hatte an sich diese Kollision von Vernunftgründen erfahren. Die Hauptursache des Undanks sind wiederum Affekte: übertriebenes Selbstbewußtsein und die dem Menschen angeborene Eigenliebe oder Habgier oder Neid (II 26, 1). Letzterer vergleicht immer: das hat er mir gegeben, aber jenem mehr und früher (II 28, 1).

Vernunft soll auch beim Vergelten von Wohltaten walten. Um Dank abzustatten, bedarf es der Tugend, der rechten Zeit und Fähigkeit und der Gunst des Glücks (III 2, 2). Die Fragen, ob Sklaven ihren Herren, Kinder ihren Eltern Wohltaten erweisen oder sie gar darin übertreffen können, muß die Vernunft bejahen (III 18, 1; 29, 1). Wer leugnet, daß ein Sklave zuweilen seinem Herrn eine Wohltat erweist, kennt nicht das Menschenrecht; auf die Gesinnung, nicht auf den Stand des Wohltäters kommt es an. Die Tugend ist keinem verschlossen (III 18, 2). Das Beilager zwischen Vater und Mutter, der Umstand, daß sie einem Kinde das Leben geben, ist an sich eine sehr geringe Wohltat, wenn nicht anderes hinzukommt, was diesen Anfang wirklich zu einem Geschenk erhebt und ihn durch weitere Dienste zu einer Wohltat stempelt (III 31, 3). Der Sohn, der sein Leben für den Vater opfert, gibt diesem mehr, als er erhielt (III 35, 5).

Wer soll uns beim Wohltun als Vorbild dienen? Der größte und selbstloseste Wohltäter ist Gott. Er ordnet das Universum. Und uns selbst sind von ihm die Keime zu allen Lebensaltern, zu allen Fertigkeiten eingepflanzt, er führt als Lehrer den Geist aus dem Verborgenen zum Licht (IV 6, 6). Du sagst, die Natur. Was ist sie anders als Gott und die göttliche Vernunft, die dem Universum und seinen Teilen beigemischt ist (IV 7, 1)? Weder ist die Natur ohne Gott noch Gott ohne die Natur (IV 8, 2). Die Götter haben aber bei all ihrem Tun nur das Vernunftgemäße

ihres Handelns im Auge. Du müßtest denn meinen, der Dampf der Eingeweide und der Geruch des Weihrauchs bildeten den Lohn ihrer Mühe (IV 25, 1). Ist es aber vernunftgemäß, wenn die Vorsehung ihre Wohltaten wahllos auch den Schlechten spendet? Diese Frage, der er noch eine besondere Abhandlung gewidmet hat, beantwortet Seneca hier kurz mit dem Hinweis auf die Möglichkeit, daß in manchen Fällen edle Väter und Großväter, in anderen treffliche Enkel und Urenkel und spätere Nachkommen Sinn und Zweck einer Wohltat begründeten (IV 32, 1). Gegen das Ende des vierten Buches behandelt der Verfasser die Frage, ob der Weise eine versprochene Gabe verweigern dürfe, wenn er erkannt habe, daß sie einem Unwürdigen zufiele (IV 34, 3). Der Weise unternimmt alles mit dem Vorbehalt: wenn nichts Hinderndes dazwischenkommt (IV 34, 4). Jede Änderung der Voraussetzungen befreit ihn von der Einlösung des gegebenen Worts (IV 35, 2). Uns ist bei dieser Kasuistik nicht wohl, wir denken an das Wort: Eure Rede sei Ja ja, Nein nein (Matth. 5, 37).

Die Bücher V—VII bringen lose Ergänzungen zu den vorausgehenden und behandeln auch etwas spielerische Probleme. Überall betont Seneca auch hier die ausschlaggebende Rolle des vernunftgemäßen Wollens. Im sechsten Buch spricht er u. a. von der besonderen Dankespflicht gegenüber Arzt und Lehrer. Weil sie uns unschätzbare Güter, Leben und Gesundheit, Wissen und Bildung übermitteln und dahinter ihr freundlicher, gütiger Wille steht, entspricht der gezahlte Preis nicht dem Wert der Gabe (VI 15, 2; 16, 1). Behandelt der Lehrer den Schüler nur als ein Stück seiner Herde, ohne ihn besonderer Fürsorge und Aufmerksamkeit zu würdigen, so hat dieser keinen Grund zu besonderer Verehrung (VI 16, 3). Aber ein anderer trägt Mühe und Verdruß seines Berufs und gibt außer den allgemeinen Unterweisungen besondere, fördert gute Anlagen, ermutigt durch Lob, vertreibt die Trägheit und spendet selbstlos die ganze Fülle seines Wissens (VI 16, 6, 7). Vielleicht wollte Seneca mit solchen Erörterungen daran erinnern, was er einst seinem fürstlichen Schüler gewesen war. Zu Dank sind wir auch den göttlichen Gestirnen gegenüber verpflichtet, sie ziehen um unsertwillen ihre Bahn (VI 22). Bei jener ersten Ordnung der Dinge haben sie auch unsere Angelegenheiten berücksichtigt (VI 23, 3, 4; vgl. IV 17, 1; 23, 4). Im letzten Buch wirft Seneca die Frage auf, ob man einem grausamen Tyrannen die einstmals erwiesene Wohltat vergelten dürfe (VII 19, 7). Man soll es tun, wenn es ohne Schaden für die Gesamtheit möglich ist (VII 20, 1). In welcher Form? Wenn es mit seiner geistigen Gesundheit ganz verzweifelt steht, wird der Weise ihm und der Menschheit die letzte Wohltat erweisen, die Heilung durch den Tod (VII 20, 3). Das kann eine Rechtfertigung des Endes von Caligula und Claudius bedeuten und für Nero eine Warnung sein. Die Schrift klingt in Worten verzeihender Güte gegenüber dem Undank aus: Der Undankbare hat nicht mir, sondern sich selbst ein Unrecht getan; ich habe beim Geben das Glück des Wohltuns genossen. Hohe Gesinnung besteht nicht darin, eine Wohltat zu erweisen und sie einzubüßen, sondern sie einzubüßen und wieder zu erweisen (VII 32, 1; vgl. Epist. 81, 2). Hier übertönt die Menschlichkeit die Stimme der Vernunft.

Im Jahre 62 erfolgt Senecas Trennung von Nero, deren Hergang Tacitus

schildert. Jede Hoffnung auf eine Umkehr des immer noch jugendlichen Kaisers ist gescheitert. An die Stelle der actio tritt nun in Senecas Leben eine von reichster Geistesarbeit erfüllte contemplatio. Daß er von der Zuversicht hinsichtlich des Wirkens in der Welt, die er noch in der Schrift Über die Ruhe des Geistes ausgesprochen hatte, abgekommen ist, beweist die kleine Abhandlung *Von der Muße.* Abgeschiedenheit von der Masse dient unserer Seele: wir werden besser, wenn wir einzeln für uns leben (1, 1). Wenn der Satz gilt, es sei das höchste Gut, naturgemäß zu leben, so ist zu bedenken, daß uns die Natur zu beidem, zum Betrachten und Handeln, geschaffen hat (5, 1). Die denkende Betrachtung hat den Beifall aller Philosophenschulen; für die einen bildet sie das eigentliche Ziel, für die Stoiker ist sie ein Ruheplatz, nicht der bergende Hafen (7, 4). Kein vorhandenes oder vergangenes Staatswesen könnte den Weisen ertragen, keins von ihnen könnte sich der Weise gefallen lassen (8, 3; vgl. Epist. 68, 2). Nun schweigt in seiner Brust auch die Stimme des Ehrgeizes.

Mit Hilfe der Vernunft sucht Seneca auch die schon in den Büchern Von den Wohltaten angeschnittene Frage nach dem Sinn und den Absichten der *göttlichen Vorsehung* zu lösen. Um dem Vorwurf zu begegnen, warum die guten Menschen so viel Unglück treffe (1, 1), führt er eine unserem Empfinden nach freilich wenig originelle und schwache Theodizee.[1]) Gott erzieht den Tugendhaften nicht nach Art einer nachsichtigen Mutter, sondern wie ein strenger Vater (1, 5; 2, 6). Seine Maßregeln dienen zum Besten der Menschen, die er zu sittlicher Vollkommenheit führen will. Er bietet ihnen die Gelegenheit (materia) zu mutigem Kampfe gegen widrige Verhältnisse (4, 5). Die, welche er scheinbar schonend behandelt, spart er als Weichlinge für späteres Unheil auf (4, 7). Auch der Lehrer verlangt von einem Schüler, auf den er besondere Hoffnungen setzt, höhere Leistungen (4, 11). Not und Mühsal trifft die Guten ferner zum Wohl der Gesamtheit. Wie der Weise, der ihm nahesteht, will Gott dartun, daß, was die Masse liebt und haßt, weder gut noch schlecht ist. Wenn er äußeres Glück nur den Guten spendete, Unglück nur über die Schlechten verhängte, so würden diese äußeren Dinge als wirkliche Güter und Übel erscheinen (5, 1; vgl. Ad Marc. 16, 8). Endlich widersprechen alle Prüfungen nicht dem Willen des Tugendhaften. Er ist nicht Gottes Sklave, sondern stimmt ihm zu, um so mehr, als er weiß, daß alles nach einem festen und für alle Ewigkeit gegebenen Gesetz abläuft (5, 6), an das sich der Gründer und Leiter des Alls selbst gebunden hat (5, 8). Seneca scheint selbst das Unbefriedigende seiner Ausführungen zu empfinden. Er fragt noch weiter: Warum verfuhr die Gottheit bei der ersten Aufzeichnung und Verteilung der Fata so unbillig? Die Antwort lautet: 'Der Meister kann den Stoff nicht ändern, dieser hat sich nur gefügt. Manches läßt sich von manchem nicht trennen, hängt zusammen, bildet ein unlösbares Ganzes (5, 9; vgl. De benef. IV, 28, 1). Die in der Materie ruhenden irrationalen Kräfte widerstreben der göttlichen Vernunft im Kosmos ebenso wie in der Menschenseele.

---

1) R. Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Philosophie des Posidonius, Göttingen 1922.

Eine köstliche Frucht ernster Gedankenarbeit sind die *Naturbetrachtungen,* die das Naturgeschehen am Himmel und auf Erden zu erklären und den Menschen von der Furcht vor ihm zu befreien suchen, daneben aber auch metaphysische Fragen behandeln. Im ersten Buch berichtet Seneca aus eigenem Erleben über Meteore von der Gestalt eines gewaltigen Feuerballs, die sich beim Tode des Kaisers Augustus, beim Sturze Sejans und dem Ausgang des Germanicus gezeigt hätten (I 1, 3). Er verschiebt aber die Beantwortung der Frage, ob zwischen solchen bedrohlichen Himmelserscheinungen und dem Menschenschicksal ein Zusammenhang bestehe, ob der Kausalzusammenhang selbst, was er zeitigt, vorher durch bestimmte Zeichen ankündige (I 1, 4). Im zweiten Buch führt ihn die Besprechung von Blitz und Donner wieder zu diesem Gegenstand. Die etruskische Mantik ist Seneca zu grob. Gott machte sich zum Diener recht kleinlicher Dinge, wollte er dem einen Träume, dem andern eine bestimmte Lage und Beschaffenheit der Leber des Opfertiers zuordnen (II 32, 3).[1] Es gibt freilich kein Tier, das nicht durch Bewegung und Angang etwas ankündigte (II 32, 5), aber alle diese Zeichen, auch der Blitz, geschehen im Rahmen des Fatums (II 34, 4). Gegenüber der Macht des Schicksals will er aber doch nicht auf Gebete und Gelübde verzichten. Er sagt, manches sei von den Göttern in suspenso gelassen und wende sich auf Gebet hin zum Guten, diese lägen dann mit im Fatum beschlossen (II 37, 2). Dagegen hält er das Beschwören von Regen und Hagel durch Opfer und Gesänge für puren Aberglauben (IV b 6, 7).

Zum Trost für die durch ein Erdbeben schwer geängstigten Bewohner von Pompeji führt Seneca aus, es sei nicht der Zorn der Himmlischen, der Himmel und Erde umstürze, die Ursache seien Störungen im Erdorganismus, die denen im Menschenleib ähnelten (VI 3, 1). In dem letzten, tiefschürfenden Buch über die Kometen[2]) stellt er die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Seele neben einander: der eine sage, sie sei ein Hauch, der andere ein Zusammenklang, der andere eine göttliche Kraft und ein Teil Gottes, der andere das Feinste vom Atem, der andere eine unkörperliche Potenz; mancher meine damit das Blut, mancher die Wärme. Ist sich so unser leitender Teil über sich selbst nicht klar, so kann er um so schwerer über anderes Klarheit gewinnen (VII 25, 2). Aber die geistige Entwicklung der Menschheit schreitet fort. Einst werden sich die Nachkommen wundern, daß wir so offenkundige Dinge wie die Kometenbahnen nicht kannten (VII 25, 5). Gott selbst ist nur im Denken zu schauen. Und viel dem höchsten Wesen Verwandtes, mit ähnlicher Macht Begabtes liegt für uns verborgen, erfüllt vielleicht, worüber man sich noch mehr wundern könnte, unsre Augen und bleibt ungesehen (VII 30, 4).

Fast alle in den erwähnten Schriften berührten Fragen werden auch in den hundertzwanzig *Briefen an Lucilius* mehr oder minder eingehend behandelt. Wir ziehen nur diejenigen an, aus denen sich eine Ergänzung von Senecas bisher erörterten Anschauungen über Vernunft und Affekt gewinnen läßt. Wie in der Abhandlung über die Muße empfiehlt er die Abkehr vom Treiben der Menge:

---

1) Kosmos und Sympathie S. 230, 252, 2) Rehm aO. S. 39.

sie verstrickt uns in Fehler, drängt sie uns auf, steckt uns an (7, 2). Sie hat auch Freude am grausamen Morden in der Arena (7, 5). Eine vernünftige und zuträgliche Lebensweise soll dem Körper nur soviel gönnen, wie zur Erhaltung der Gesundheit genügt. Man muß ihn etwas hart anfassen, damit er nicht dem Geist widerstrebt (8, 5). Dieser soll in dem gesunden Körper voll erblühen. Über das Verhältnis von Vernunft und Affekt in der Freundschaft handelt der neunte Brief. Zwar trägt der Weise den Verlust eines Freundes so gleichmütig wie Phidias den einer Statue, aber als Meister im Schließen von Freundschaft ersetzt er sofort den Verlust (9, 5). Er braucht im Leben des Alltags den Freund, um die Tugend der Freundschaft zu üben (9, 8). Aber auszuschalten ist dabei der Affekt. Die Empfindung Liebender hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freundschaft, aber sie ist eine Art Wahnsinn, der in den Seelen das Begehren nach einer schönen Gestalt nicht ohne Hoffnung auf Erwiderung der Liebesempfindung entzündet (9, 11). Würde der Weise an ein ödes Gestade verschlagen, so könnte er auch ohne Freund glückselig leben. Dann gliche sein Dasein dem Juppiters, wenn er nach Auflösung des Universums und nach der Verschmelzung aller Götter zur Einheit im Stillstand der Natur meditierend in sich selbst ruht (9, 16). So läßt der Weise je nach den Umständen die innere Spannung nach außen wirken oder sammelt sie in sich selbst. Reisen können einer von Traurigkeit und Schwermut erfüllten Seele nicht helfen. Erst gilt es, den Druck der Affekte von der Seele zu schütteln, dann behagt uns jeder Ort (28, 2).

In der nächsten Gruppe der Briefe nimmt Seneca zunächst den Kampf gegen die Todesfurcht wieder auf. Sein Freund Aufidius Bassus erwartet in ruhiger Erwägung der notwendigen Folge Jugend, Alter, Tod heiteren Sinnes das Ende durch Altersschwäche. Das Beispiel derer, die ohne Haß gegen das Leben dem Tod entgegenschreiten, ohne ihn mit Gewalt heranzuziehen, erscheint Seneca wertvoller als das Vorbild derer, die ihr Leben vorzeitig beenden (30, 10, 15). Nicht Besitz, nicht Schönheit und Kraft machen glücklich, sondern der Geist, aber ein rechter, guter, großer. Er ist ein im Menschenleib als Gast weilender Gott und kann seinen Sitz ebensowohl in einem Freigelassenen oder Sklaven wie in einem römischen Ritter aufschlagen. Das sind alles nur aus Ehrgeiz oder Unrecht erwachsene Namen (31, 11; 41, 1). Wieder kreist Senecas Denken um das Problem des Todes, das ihn stark beschäftigt. Er ist eine Unterbrechung, keine Vernichtung des Lebens. Alles, was zu vergehen scheint, unterliegt nur einem Wandel. Ruhigen Sinnes scheidet, wem Wiederkehr bestimmt ist (36, 10, 11).

Mit dem neunundvierzigsten beginnen Briefe von einer campanischen Reise. Auch spät ist dem Schlechten noch Umkehr möglich. Unsere Seele ist schmiegsam und nimmt nachgiebiger als jede Flüssigkeit die gewünschte Form an. Sie ist ja ein sich irgendwie verhaltender feiner Hauch (50, 6). Treibe vor allem die Lüste aus deinem Herzen: nach Art der Räuber, welche die Ägypter *φιλῆται* nennen, umarmen sie, um zu erwürgen (51, 13). Von der Seelenmaterie sagt Seneca an einer späteren Stelle, sie sei noch feiner als das Feuer, daher stehe ihr auch die Flucht durch jeden Körper offen (57, 8). Wie Gottes Geist die Welt durch die Vorsehung vor dem Untergang bewahrt, so kann die gottähnliche menschliche

Vernunft als Vorsehung die Lebensdauer unseres Leibes erhöhen, wenn sie die Lüste lenkt und zähmt (58, 29). Sie wird es tun, wenn sie sich ganz dem sympathetischen Zusammenhang mit dem Weltgeist hingibt.[1]) Auf das Greisenalter werde ich nicht freiwillig verzichten, wenn es mich im ungeschmälerten Besitz meines besseren geistigen Teils läßt. Andernfalls werde ich aus der morschen, zusammenbrechenden Behausung herausspringen (58, 35). Ähnlich wie im sechsunddreißigsten Brief spricht Seneca im einundsiebzigsten über die Bedeutung des Todes: Alles, was ist, wird aufgelöst. Für uns bedeutet Auflösung so viel wie Untergang, denn unser Blick erfaßt nur das Nächstliegende. Sonst würde man das eigene Ende und das der Seinigen mutiger ertragen, wenn man nämlich zuversichtlich hoffte, Leben und Tod seien nur sich ablösende Erscheinungsformen (73, 13, 14, vgl. 102, 2, 22—24).

Eine letzte Gruppe von Briefen scheint mit dem neunundachzigsten zu beginnen, in dem die Aufgaben der Ethik umrissen werden (89, 14). Im folgenden Brief scheidet Seneca gegen Poseidonios die Aufgaben der Weisheit von denen des menschlichen Scharfsinns (sagacitas), der die für das Handwerk erforderlichen Geräte erfinde (90, 11, 24). Die Weisheit gibt Aufschluß über Wesen und Art der Götter, über die Unterirdischen, über Laren und Genien, über die Seelen, die in die zweite Klasse göttlicher Wesen gehören (90, 28). Diese letzte Angabe muß sich auf die Dämonen beziehen, welche Plutarch und Dion so häufig erwähnen und die Poseidonios seinem System eingliedert.[2]) Wir erkennen aus einer späteren Stelle, daß Seneca dieser ganzen Frage, die sich auch auf die Existenz eines besonderen Schutzgeistes des einzelnen Menschen erstreckt, nicht schroff ablehnend, aber doch mit Zurückhaltung gegenübersteht (110, 1). Im zweiundneunzigsten Brief führt Seneca zu Anfang aus, die Seele berge um des herrschenden Seelenteils (principale) willen uns verliehene dienende Teile zum Zwecke der Bewegung und Ernährung. Der herrschende Teil zerfalle wieder in einen irrationalen und einen rationalen. Letzterer entstamme der göttlichen Vernunft (92, 1). Reinhardts Analyse sucht die verschiedenen Fäden, die in diesem Brief aneinandergeknüpft sind, zu entwirren.[3]) Wie ehrt man die Götter recht? Nicht mit Lichtern am Sabbat (95, 47), sondern durch gläubiges Vertrauen und Güte, die ihnen nacheifert (90, 50).[4]) Und wie soll man es mit den Menschen halten? Wir sind alle Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns verwandt gemacht. Sie hat uns die Neigung zueinander und zu geselliger Vereinigung eingepflanzt (95, 52). Auf Grund der Auffassung der Welt als Organismus gelangt Seneca zu ähnlichen Folgerungen wie die englischen Utilitaristen und Pazifisten des achtzehnten Jahrhunderts. Noch einmal wendet er sich mit Schärfe gegen die Affekte. Am besten verwehrt man jedes Entstehen von Affekt in der Seele, ihn auszuschließen ist leichter als ihn zu vertreiben, zumal alle Affekte sozusagen aus einer natürlichen Quelle fließen (116, 3). Woher stammt aber die Erkenntnis des Sittlichguten?

---

1) Kosmos und Sympathie S. 118. 2) Poseidonios S. 148.

3) Poseidonios S. 332; Kosmos und Sympathie S. 283, 298, 301, 303, 306, 352 Anm. 3.

4) Vgl. Haase, fr. XII 41 S. 427; vgl. Paul Schubert, Die Eschatologie des Posidonius, Leipzig 1927, S. 58.

gerade wie Nachbarvölker diesseits und jenseits politischer Grenzen trotz anderer Sprache oft wie Verwandte erscheinen.

Das gilt auch vom Übergang vom Mittelalter zur Renaissance. Die Gotik ist die Brücke, die beide Zeitalter verbindet. Vormals rechnete man sie zu der älteren Epoche, aber seit man bereits im Keim die werdende Pflanze sieht, wird sie der Neuzeit zugezählt. Mit vollem Recht. Denn die führenden Ideen der neuen Zeit treten hier zum erstenmal ans Licht. Bereits im heiligen Franz, in Dante und Petrarca offenbaren sie sich, und Giotto und Giovanni Pisano sind für die künstlerische Gestaltung Marksteine erster Ordnung.

Der Heilige von Assisi wollte jeden Menschen in unmittelbare Beziehung zur Gottheit bringen; nicht nur in der Ekstase, die nur dem einzelnen vergönnt war, und zugleich stand er der gesamten Umwelt, Gestirnen, Pflanzen und Tieren brüderlich nahe. Ideen von weitester Tragkraft auch für die bildende Kunst. Dante wagte in seinem gewaltigen Epos durch Einordnung in die Kreise seiner drei Welten alle Menschen, auch die der jüngsten Vergangenheit, zu richten, und wußte zugleich Frevel und Tugend aus Wesen und Bedingtheiten des Menschen und seines Daseins wie ein moderner Richter zu begreifen. Petrarca gab den neuen Empfindungen des erwachenden Selbstbewußtseins eine ausdrucksstarke Sprache und eroberte so dem geistigen Besitz weite Gebiete hinzu. Wie er haben der heilige Franz und Giovanni Pisano Beziehungen zur französischen Kultur gehabt; aber diesen beiden war die Inbrunst des Mystikers eigen, dem aus tiefstem Miterleben der heiligen Begebenheiten der leidenschaftliche Ausdruck der Schilderung erwacht, während der jüngere Petrarca starke neue Worte für irdische Liebe fand. Dante und Giotto erscheinen gehaltner als der Mönch und der Marmorbildner, doch ist ihre Darstellung nicht minder eindrucksvoll, weil sie ein anderes Erbe des Mittelalters, monumentale Großartigkeit, mit einer bezwingenden Klarheit zu einen wußten. Ihre Menschen sind wuchtig und erdenhaft, eng verbunden mit dem Boden, auf dem sie gewachsen sind. Der Raum ist bei beiden Künstlern ein Faktor von neuer Bedeutsamkeit. Dantes Beschreibungen von Hölle und Fegefeuer überraschen durch ihre Anschaulichkeit, und Giotto gab als erster statt transzendentaler Zusammenhänge die natürliche Verbindung der Dinge, die auf sinnlicher Wahrnehmung beruht. Seine Landschaften zeigen, obwohl ihm der konsequente Naturalismus späterer Jahrhunderte noch fernlag, aufs eindrucksvollste die Situation, und ihre grandiosen Linienzüge schließen sich wie ein machtvolles Begleitmotiv seinen Figurenkompositionen an, um das in ihnen angeschlagene Thema zu betonen.

Man hat die Verbildlichung der Neuzeit Realismus, die des Mittelalters Idealismus genannt. Prägnanter ist Dehios Unterscheidung: Imitation und Symbol. Auch das Mittelalter hat die Erscheinungen der sichtbaren Welt gebraucht, um die Ideen der Glaubenslehre zu verdeutlichen, aber die einzelnen Dinge wurden ihm zur Bilderschrift, zur Hieroglyphe. Seit dem XIV. Jahrh. galt es Tatsachen darzustellen, und die anderen Empfindungen des Menschen gegenüber dem Göttlichen, dann auch ganz weltliche zum Ausdruck zu bringen. Man hatte im Mittelalter die Gestalten schlicht aneinander gereiht, die wichtigsten groß, die

Nebenfiguren in kleinerem Maßstab gegeben; zur Andeutung der Situation waren Bäume und Architekturformen in beliebigem Größenverhältnis angebracht. Nun aber wurde der räumliche Zusammenhang wichtig und ebenso die Erscheinung der Umwelt und des Menschen. Zunächst als Typus, dann als Ausdruck der Individualität, immer als Körpervolumen, das sich dem Raum gegenüber zu behaupten hatte; denn die neue Weiträumigkeit verlangte für alles Dargestellte plastische Wirkung. Beides gehört untrennbar zueinander. An die Stelle der Abbreviatur trat mehr und mehr das Verlangen nach der Illusion.

Giottos Darstellungen mögen den Zeitgenossen schon als Erfüllung solcher erschienen sein; während jedes spätere Jahrhundert — bis zum Impressionismus — immer größere Forderungen hierin stellte und zu einer stärkeren Raumillusion gelangte. Schon in klassischer Zeit hat dies Problem die Künstler erregt, wie die Anekdote von den Trauben und dem Vorhang des Zeuxis und Parrhasios erkennen läßt. Spengler hat darauf hingewiesen, daß die Ausbildung der Tiefenperspektive, die Entdeckung Amerikas und das Weltbild des Kopernikus nicht zufällig bald nacheinander auftreten. Zu Anfang der Neuzeit begann das 'Pathos des Raums' wirksam zu werden.

Die Generation nach Dante, Giotto und Giovanni Pisano ist ohne Persönlichkeit von ihrem Ausmaß. Sie war ausgefüllt, sich die neuen Errungenschaften zu eigen zu machen. Daneben bereicherte sie durch eigene Einzelbeobachtungen die Erkenntnis der sichtbaren Welt. Das war Vorteil und Nachteil zugleich. Der Monumentalstil der Vorgänger hatte das Wesentliche eindeutig dargestellt; bei den jüngeren Werken wird der Blick oftmals durch Beiwerk abgelenkt.

Es war die Tat Masaccios, daß er zu Beginn des XV. Jahrh. nicht nur die gewandelte Auffassung der Welt zum Ausdruck brachte, sondern zugleich die Malerei zu packender Schlichtheit zurückführte. Viel lockerer war seit Giotto der Zusammenhang mit dem Mittelalter geworden; und neben dem neu erwachten Selbstbewußtsein des Menschen trat der Drang nach Erkenntnis der Welt immer mehr als treibende Kraft zutage. Wissenschaft und Kunst mußten beiden gemeinsam dienen. Jedes neu gewonnene Wissen aber steigert und vertieft die Erkenntnis und führt dadurch zu immer neuen Problemen. So konnte damals ein Mann wie Leonardo da Vinci entstehen, der ebensosehr schaffender Künstler wie leidenschaftlicher Forscher gewesen ist. So wurden schon zu Anfang des XV. Jahrh. die Grundgesetze der Linearperspektive durch den führenden Architekten der Epoche, Brunelleschi, entdeckt und der Malerei und Plastik nutzbar gemacht. Auch Masaccio hat sie von ihm gelernt; aber sie ward für ihn erst bedeutungsvoll durch seine klare und großartige Raumvorstellung. Noch Michelangelo und Raffael haben seine Wandmalereien in der kleinen Brancaccikapelle der Karmeliterkirche zu Florenz studiert; vor allem den 'Zinsgroschen' mit seiner grandiosen Gruppierung der Apostel um den Heiland und den schmaleren Nebenszenen, die das Hauptbild wie Flügel umrahmen. Durch das enge Beieinander und die langen, wuchtigen Mäntel wirkt die Mittelgruppe wie eine Mauer, vielmehr wie ein heiliger Bezirk, zu dem wie ein Symbol des Erdentums der Zöllner tritt. Haltung und knappe Kleidung heben seine behende Eilfertigkeit hervor. Dazu als Hinter-

grund toskanische Hügellandschaft in Abendstimmung. Schon die Zeitgenossen haben das unerhört Neue dieser Darstellung erkannt, wo zum erstenmal die Menschen fest auf den Füßen stehen, die Sohlen in richtiger Verkürzung auf dem sich tiefenden Boden; und dazu Schlagschatten, die ihre Körperhaftigkeit betonen. Hier dehnt sich der Raum weit hinter den Gestalten. In anderer Szene hat Masaccio die Enge betont: die Apostel schreiten durch eine schmale Gasse, ganz nahe vorbei an den am Boden hockenden Kranken, die Heilung durch den Schatten der heiligen Männer erhoffen. Hier gibt die perspektivisch verkürzte Häuserreihe und die Anordnung der Figuren durchaus die Wirkung des Gedrängten, die zur eindrucksvollen Schilderung vor allem nötig war.

Fast gleichzeitig sind in den Niederlanden die Gesetze der Perspektive erkannt und zu ganz neuartiger Raumwirkung im Genter Altar verwendet worden. Auch diese Schöpfung der Brüder van Eyck ist ein Meisterwerk und Markstein in der Geschichte des Sehens und künstlerischen Gestaltens. Nahe liegt deshalb ein Vergleich mit Masaccios Malerien. Die Haupttafel des großen vielteiligen Altars 'Die Anbetung des Lamms' enthält eine Fülle von Figuren, die auf blumengeschmückter Wiese zur Mitte ziehen. Baumkulissen trennen die Gruppen, und den Hintergrund füllen die phantastischen Türme des himmlischen Jerusalem. Die klare Teilung gibt dem Bild sein Rückgrat. Aber auch ohne so strenge Symmetrie wirken Masaccios Fresken ruhiger und strenger. Er würde auch diese Menschenmasse, falls er das Thema so aufgefaßt hätte, geschlossener und monumentaler zur Darstellung gebracht haben. Die niederländische Malerei ist in der Charakteristik der Einzelheit, sei es ein runzliger Männerkopf oder ein wollener Mantel, blankes Metall oder ein Bäumchen, das sich im Bache spiegelt, der toskanischen Kunst jener Jahre entschieden überlegen. Ihr Bestes hat sie gegeben, wo ein Naturausschnitt unmittelbar wiederzugeben war; aber ihr fehlt fast immer die Großartigkeit italienischer Interpretation, wie sie Masaccio gelungen war.

Die Menschen Mitteleuropas sind von anderem Typus als der Südländer und haben andere Gesten. Und ebenso verschieden ist ihre Umwelt. Im Norden vielartig gegliedert und oft von intimem Reiz, im Süden klar und großzügig in Farbe und Kontur und oft von wuchtiger Geschlossenheit. Umgeben von seinem Volk, selber von ihrem Blute und erwachsen im Anblick von Pinie, Zypresse und der ruhigen Laubwand immergrüner Eichen vor blauem Himmel, muß der Italiener zu anderem Stil und anderem Schönheitsideal gelangen als der Niederländer und der Deutsche, dem trübe Tage gewohnter und lieb geworden sind und der den krausen Umriß von Eiche und Tanne zu sehen pflegt.

Dazu kommt das andere Verhältnis zur Antike. Sie ist während des ganzen Mittelalters wirksam gewesen; aber als man sie zu Beginn der Neuzeit mit verwandtem Lebensgefühl anders als bisher zu erfassen begann, war es für Mitteleuropa Wahlverwandtschaft, für Italien aber das Erbe blutsverwandter Ahnen und ihnen nachzustreben auch eine Sache des Patriotismus. Hier waren Brunelleschi und Donatello die treibenden Kräfte, mittelbar stand auch Masaccio unter diesem Einfluß. Denn während der Mensch für Giotto noch eins ist mit seiner wuchtigen Gewandung, weiß Masaccio schon vom Kontrast zwischen der tragen-

den Gestalt und dem lastenden Mantel. Auch die Architektur lernte ja damals von der Antike den Gegensatz von Last und Stütze, der der Gotik fremd gewesen war. Daneben hat der große Maler neben der Zweck- und Ausdrucksbewegung schon manche willkürliche Körperverschiebung gesehen, die sich beim Gehen und Stehen ergibt, und ihre Bedeutung für die psychologische Interpretation des Menschen und des Vorgangs geahnt. Er ist nur 28 Jahre alt geworden. Dem wenig älteren Donatello war es vergönnt, während eines 80jährigen Lebens diesen Problemen eindringlich nachzugehen; und seinem Genie gelang es, aus dem Studium der Antike die wichtigste Anregung zu ihrer Lösung zu finden. So konnte er den Zeitgenossen ein packendes Abbild ihrer selbst vor Augen führen.

Schon die Arbeiten des 20jährigen verraten trotz gotischer Tradition den Drang nach klarerem Ausdruck der Funktion. 10 Jahre später (1416) entstand für Or San Michele die Statue des Ritters Georg, des jugendlichen Gottesstreiters, der in aufrechter Haltung, den großen Schild zwischen die gespreizten Beine gestellt, selbstsicher jeder Gefahr entgegenblickt. Dann wurden Haltung und Aussehen des älteren Mannes charakterisiert. Der welkende Körper des 'Zuccone' trägt schwer an der lastenden Draperie, die der Antike nachgebildet zu sein scheint; beim Sankt Ludwig (heute in S. Croce) sind die dicken Falten des priesterlichen Mantels naturgetreu nachgebildet und die Haltung doch erkennbar. Um die Jahrhundertmitte ist dann wieder ein Schritt vorwärts getan: am Hochaltar des Santo zu Padua ist die unirdische Zartheit des heiligen Franz durch leises Schreiten neben dem derber auftretenden Dominikus zum Ausdruck gebracht. Das bedeutet: zum ersten Male seit dem Altertum Charakteristik durch eine unwillkürliche Bewegung.

Viermal hat Donatello Johannes den Täufer verbildlicht, und immer mehr hat er den leidenschaftsvollen Asketen betont, zuletzt in der hageren Bronzegestalt im zusammengeknoteten Fellkleid im Dom zu Siena. Seine Ausdruckskraft als Erzähler offenbart sich hier ebenso deutlich wie in der Fülle seiner Reliefs: Im Verkündigungs-Tabernakel von S. Croce ist das leise zögernde Erschrecken Mariä zart angedeutet; dramatisch ist durch Komposition und Gesten der Schrecken veranschaulicht, den das hereingetragene Haupt Johannes des Täufers beim Tanz der Salome auslöst. In den Reliefs der Antoniuswunder in Padua ist die Massenpsychose erschütternd zum Ausdruck gekommen, wie es keiner bisher so gesehen und geschildert hatte. Über sich selbst ist aber der Greis hinausgewachsen in den Kanzelreliefs von S. Lorenzo: wildester Schmerz kommt in der Beweinung und in der Grablegung zum Ausdruck, und zu gespenstischer Szene wird die Auferstehung, wo der mit Totenbinden umwundene Heiland mühsam dem Sarkophag entsteigt, um den die gepanzerten Wächter in verkrampfter Stellung, als seien sie die Toten, kauern.

Donatellos Verhältnis zur Antike tritt in anderen Werken zutage; am deutlichsten im bronzenen David (heute im Bargello). Warum wäre sonst der junge Held ganz nackt — nur der Kopf ist von großem Hut beschattet — dargestellt? Verrocchio ist wieder zu dem gewohnten Typus des leicht gepanzerten Knaben zurückgekehrt; erst Michelangelo und Bernini griffen Donatellos Nacktheit wieder

auf. Man kennt die klassische Vorlage zu diesem Meisterwerke nicht, doch ist an einer solchen nicht zu zweifeln. So anmutige Gelassenheit, so stille Harmonie findet sich in keiner anderen Schöpfung des Künstlers. Auch haben noch seine Nachfolger um die Naturnachbildung der nackten Gestalt schwer zu ringen gehabt. Die Marmorbildner bleiben in allgemeiner Formandeutung stecken, und die Bronzebildner, denen es ernster war mit der Klarstellung der Funktion, verlieren sich im Studium der Einzelheit, so daß ihre Werke häufiger wie die Illustration schwer errungenen Wissens erscheinen als wie Schöpfungen, erwachsen aus künstlerischer Intuition.

Antonio Pollaiuolo galt den Zeitgenossen als bester Könner auf diesem Gebiet; aber auch manchem seiner Werke ist dieser Mangel eigen. Am deutlichsten ist das bei großem Maßstab, wie dem Sebastiansbilde in London, während seine kleinen Bilder und Bronzegruppen der Herkulestaten durch ihre kühne Bewegtheit in Haltung und Umriß überraschen und viel mehr noch die Zeitgenossen begeistert haben müssen.

Ist die kleine Aktfigur bei ihm nur neben großen, andersartigen Werken anzutreffen, ward sie für den etwa gleichaltrigen Bertoldo wichtigstes Arbeitsgebiet. Nicht nur als Vermittler zwischen zwei ganz Großen — er war der Schüler Donatellos und Lehrer Michelangelos — ist er zu nennen; er hat tatsächlich wichtigste Anregungen aus der Spätzeit des Älteren dem Jüngeren überbracht. Auch in seinem berühmten Relief der Reiterschlacht erscheinen manche Figuren wie gehäutet (was man damals mit weniger Recht auch dem Pferd von Verrocchios Colleoni vorgeworfen hat). Doch sind daneben einzelne seiner kleinen Gruppen, wie der signierte Bellerophon im Wiener Museum und der stehende Herkules in Berlin, von einer so harmonischen Ausgeglichenheit, daß man Lorenzo Medicis Vorliebe für diesen bescheidenen Künstler voll begreift. Dazu hat er in der Wiener Gruppe und anderen kleineren Arbeiten ein neues, fruchtbares Problem inAngriff genommen, nämlich starke Verschiebungen im Rumpf darzustellen. Für den Künstler der Renaissance war bis dahin Körperbewegung identisch gewesen mit der Bewegtheit der Glieder, nur in seinen spätesten Reliefs war Donatello darüber hinausgegangen. Bertoldo folgte ihm und suchte auch in der Statuette der wichtigen Aufgabe Herr zu werden.

Verrocchio, vielseitiger — er war Maler, Goldschmied, Bronze- und Marmorbildner — und das Haupt einer großen Werkstatt, ist ein genialer Techniker, feiner Beobachter und subtiler Darsteller gewesen. Nicht ohne Grund wurden seine Modelle besonders hochgeschätzt. Lionardo hat seine Anregungen zu werten gewußt. Über die Lehrzeit hinaus ist er bei ihm geblieben. Die Aktdarstellung war ihm nur ein, nicht das Problem; auch spielt das antike Thema bei ihm keine Rolle wie bei Bertoldo und Pollaiuolo. Er hat aber besonderen Blick für den Ausdruck des Menschen gehabt, erkannte zarte Regungen des Innenlebens und wußte sie überzeugender als alle Vorgänger und Zeitgenossen wiederzugeben. Lionardo verdankt ihm viel auf diesem Gebiet.

Das gilt besonders von der Interpretation der Frau. Schon Fra Filippo Lippi, der lebensfrohe Karmeliter-Maler, sein Sohn Filippino und Desiderio da Settignano,

der frühverstorbene Marmorbildner, hatten in Madonnen und in zeitgenössischen Porträts weltlichen Liebreiz dargestellt, hatten neben die edle, verallgemeinernde Schönheit der Gottesmutter die fröhliche Anmut und die individuellen Formen der jungen Florentinerin gestellt. Verrocchio und mehr noch Lionardo gingen über sie hinaus, als sie das unbewußte Lächeln zum Ausdruck brachten, das wie ein linder Wind die Oberfläche streift. Max Dvořák hat in feiner Analyse diesen Ausdruck in der älteren Kunst besprochen, er hat das Lächeln der Ägineten als bewußte Sichtbarmachung der Unabhängigkeit vom menschlichen Schicksal und das der Gotik als Zeichen jugendlicher Liebenswürdigkeit charakterisiert, während bei der Mona Lisa zum ersten Male das Natürlich-Psychische ohne ethischen Hintergrund zur Darstellung kommt. Das bedeutete für das Kunstwerk eine unerhörte Verlebendigung und für die Erkenntnis des Menschen eine kaum meßbare Bereicherung. Denn wie das Wort Voraussetzung ist für den Gedanken, ist es die künstlerische Darstellung für unser Sehen und unser Wissen.

Wie weit Lionardo auf psychologischem Gebiet die Zeitgenossen überholte, zeigt trotz aller Zerstörung auch das Abendmahl zu Mailand. Durch die Wahl eines Moments von höchster Dramatik steigerte er den Ausdruck bis zur Enthüllung des innersten Wesens und gab doch mehr als Porträts mit ihren zufälligen Besonderheiten, vielmehr Typen der Menschheit. Ein Blick zurück zu Giottos großartig-schlichter Ausdeutung der Szene und der einzelnen Gestalt offenbart den erstaunlichen Aufstieg innerhalb von zwei Jahrhunderten.

Zu anderen Zielen gelangte Michelangelo. Die gewaltigen Spannungen, die seinen inneren Menschen fast zerrieben, konnten nur in Bildwerk und Malerei, in Bauten und Dichtung Entladung finden. Nur schöpferisches Tun gab ihm Erlösung, während Lionardo auch in wissenschaftlicher Forschung Befriedung fand. Die Zeitgenossen sahen ehrfürchtig — mit Furcht und Verehrung — auf diese Abgründe eines, der weit hinausragte über ihre Zeit, gehört doch Michelangelo als Mensch viel mehr dem Barock an als der Renaissance. So mußte auch das Titanenhafte seines Stils die in sich ruhende Harmonie der 'klassischen Kunst' zersprengen. Die herbe Wucht eines Donatello, die gemessene Großartigkeit Masaccios und das leidenschaftliche Pathos eines Jacopo della Quercia lagen ihm näher als die weiche Anmut der jüngeren Marmorbildner, als die mehr breite als tiefe Erzählungsweise Ghirlandaios und die zierlich altertümelnde Romantik eines Botticelli. Von allem, was in seiner Jugend an Kunst entstand, haben ihn Signorellis Fresken der 'Jüngsten Dinge' im Orvietaner Dom am meisten ergriffen. Wer hatte bis dahin gewagt, Wandbilder von diesem Ausmaß ganz erfüllt mit großen, muskulösen Aktfiguren in bewegtester Haltung darzustellen? Sie gelten trotz einzelner Schwächen mit Recht als Vorstufe zu Michelangelos Jüngstem Gericht. Dazu kam Anweisung und Einfluß von Bertoldo. Doch wächst er über ihn hinaus, nachdem er kaum den Meißel führen lernte: die Kentaurenschlacht im Florentiner Bargello zeigt wuchtige, nackte Leiber in engster Verschlingung, ein Durcheinander von ringenden und zusammenbrechenden Körpern, wie es weder Pollaioulo noch Bertoldo oder ein anderer bis dahin innerlich geschaut. Auch Lionardos Kampf um die Fahne ist wesentlich jünger. Dann geht er dem anderen Problem, der

unwillkürlichen Bewegung, nach, zunächst um Physisches voll zum Ausdruck zu bringen. Im Bacchus zeigt er das Schwanken des leicht Betrunkenen, im marmornen David gelingt ihm der ruhig stehende Mann in kolossalem Ausmaß, eine Herkulesstatuette von Bertoldo regte ihn zur Haltung an — indes auch dies nur Vorstufe und Studium, ehe er zu dem ihm Eigenen, ihm Gemäßen kam. Nämlich: eingeschlossen im engen Block das größeste Maß von Bewegung zum Ausdruck zu bringen bei schlichtem Umriß, der fast nichts über sie aussagt, damit die Energie, zusammengeballt und gefesselt, um so gewaltiger erscheint. Kraft und Last, bisher nebeneinander als Gegensätze, werden in eins verschmolzen; dadurch wird zum erstenmal der tragische Konflikt durch die Form restlos zum Ausdruck gebracht.

Wenn Bertoldo die Bewegung im Rumpf und die widergleiche Stellung der Glieder verbildlicht hatte, geschah es nur in kleinem Format und — was entscheidender für die Wirkung war — mit schlanken Proportionen, ausgreifender, unruhiger Kontur und lediglich zur Schilderung von Gesten und Zweckbewegungen. Erst Michelangelo gab dem Motiv die unerhörte Wucht und Ausdruckskraft, weil er Gewaltigeres zu sagen hatte: er suchte und fand den Kontrapost auch in der unwillkürlichen Bewegung. Statt der Tat gab er den Zustand und enthüllte so das Innerste, das Unbewußte im Menschen. Vielmehr es scheint, als habe er immer wieder sich selbst im Ringen mit seinem Dämon schildern müssen. Gleichviel ob er Einzelgestalten, Gruppen von wenigen oder — wie im Jüngsten Gericht — Massen im engsten Beieinander schildert, nie geht der einzelne in der Menge unter (wie immer im Barock); jeder bleibt vereinsamt, wie er es selbst zu allen Zeiten gewesen ist.

Deutlich ist der Aufstieg zu immer kühneren Kompositionen. Auf den Matthäus für den Florentiner Dom folgen die Entwürfe zur Schlacht von Caccina — noch einmal Kampf und Zweckbewegung, letzteres auch in den Historien der Sixtina und der Paulinischen Kapelle —, dann die Einzelgestalten der Sixtinischen Decke, Moses und die Gefangenen für das Juliusmonument, der kauernde Knabe (in Petersburg), die Tageszeiten und die 'Capitani' für die Kapelle der Medici. Hier ist die Charakteristik der Fürsten nur andeutend, wie es sich ziemte für das offizielle Bildnis, seit Vornehmheit sich in gemessener Ruhe darzustellen hatte — nur an das Ideal des 'Hofmannes' von Baldassare Castiglione und an die kühle Ruhe Bronzinoscher Porträts sei hier erinnert. Doch reden die Tageszeiten um so stärker, als sollten in ihnen Abgründe angedeutet werden, die hinter glatter Oberfläche auch bei den Hochgestellten sich verbergen.

Es folgte das Jüngste Gericht, das einen Sturm von Begeisterung und von ebensolcher Empörung hervorgerufen hat, dann die Pietà (heute im Florentiner Dom), vielmehr eine Kreuzabnahme mit vier eng zusammengeschlossenen Gestalten; liebevolles Bemühen, den Heiland sanft zur letzten Ruhe zu betten. Aber auch dies in der komplizierten Gruppierung nur Vorstufe für das letzte Werk, die Pietà im Palazzo Rondanini zu Rom, an der der fast Neunzigjährige noch kurz vor seinem Tod gearbeitet haben soll. Er zeigt hier nur die Mutter, die den zusammenbrechenden Körper des Sohnes umfängt und stützt; zwei Stehende ganz schlicht nebeneinander, ohne starke Überschneidungen, ohne gewaltsame Gesten

und faltenreiche Draperie. Sein Frühwerk, die Pietà in Sankt Peter, wirkt prächtig, ja fast artistisch neben so anspruchsloser Gestaltung. Auch Rembrandt wird in hohem Alter immer einfacher und stiller, weil er wußte, daß das Letzte und Größte nur so zu sagen war. Ebenso mag Michelangelo zuletzt sein gewaltiges Können wie eine Fessel, ihr Offenbarwerden wie Eitelkeit empfunden haben, wie ein Virtuosentum, das zum mindesten nicht zu heiligem Thema von solcher Tiefe paßte. Und so gelang es ihm, hinauszuwachsen über die Renaissance, die so stolz auf den Menschen und sein Können war, und ein Werk zu schaffen, das zeitlos ins Ewige ragt.

In jungen Jahren hat er sich jedem Studium hingegeben, das ihn in seinem Schaffen fördern konnte. Im Kloster S. Spirito durfte er dank der Hilfe des Priors die Anatomie am toten Körper studieren, um 'Knochenbau, Muskeln und Nerven, den Kreislauf des Blutes und alle Stellungen und Bewegungsmöglichkeiten der menschlichen Gestalt zu ergründen'. Auch Tiere, besonders den Körperbau der Pferde, soll er eingehend studiert haben. Vasari berichtet, daß er in späteren Jahren ein Buch über Anatomie zum Nutzen der Künstler habe schreiben wollen, doch hätte der zuverlässige Helfer dafür gefehlt. Indessen dürfte weniger solch äußerliches Hindernis die Absicht aufgehalten haben als das innerste Wesen des Meisters, das ihn immer wieder Meißel und Zeichenstift zu schöpferischem Tun ergreifen ließ.

Es steht außer Frage, daß er auch die Gesetze der Linearperspektive genau gekannt hat. Das architektonische Gerüst der Sixtinischen Decke verrät ein meisterliches Können. Im übrigen hat er sich mit Andeutungen von Landschaft und Bauwerken begnügt, weil ihm die menschliche Gestalt zu einem wundersamen Instrument auch des stärksten und differenziertesten Ausdrucks geworden war. So konnte, ja mußte er auf vieles verzichten, was anderen Malern unentbehrlich schien. Bei ihm hätte es die Wirkung abgeschwächt. Auch verblüffende Raumillusion vermochte er durch die plastische Wirkung, den Bewegungsinhalt und die Gruppierung seiner Gestalten zu geben. Das gilt schon von seinem frühsten (und einzig gesicherten) Tafelbild, der heiligen Familie in den Uffizien zu Florenz, sowie von der Leda, die nur in mehreren Kopien erhalten ist. Von der langen Reihe der Genesisszenen und den Einzelfiguren der Sixtinischen Decke ist seiner plastischen Wirkung wegen der Jonas von jeher besonders berühmt; aber auch die anderen Propheten, die Sibyllen und die Girlandenträger, die Vorfahren Christi und die gewaltigen Interpretationen der Schöpfung sind geladen mit haptischen Werten. Stärkste Tiefenillusion ist auch in den Petrus- und Paulus-Geschichten der Paolina, die weniger bekannt sind, als das Jüngste Gericht mit seiner fast unübersehbaren Fülle einst ganz nackter Gestalten, die, in grandiosen Gruppen zusammengefaßt, eine Altarwand von riesigem Ausmaß mit bezwingender Klarheit füllen.

Bei Reliefs erscheint uns Heutigen der Verzicht auf landschaftliches Beiwerk selbstverständlich, aber bis zu Michelangelo ist das keineswegs der Fall gewesen. Er hat es nur für sich selbst, nicht für andere abgelehnt. Denn die ganz bildhaften Reliefs von Ghiberti am Ostportal des Florentiner Baptisteriums hat er gewiß nicht ironisch würdige Pforten des Paradieses genannt.

Als Brunelleschi 100 Jahre vor dieser Äußerung durch eine perspektivische Darstellung des Domplatzes von Florenz den überraschten Zeitgenossen die neu gefundenen Gesetze demonstrierte, drängte es nicht nur die Maler, sich dieses neuen Wundermittels zu bedienen. So entstanden Ghibertis gemäldeartige Reliefs der Szenen aus dem Alten Testament mit Landschaftsveduten und weiten Hallen, einem Rundtempel und dem Einblick in den Florentiner Dom. Donatello gab reiche Durchblicke in den Salomereliefs des Sieneser Baptisteriums und in Lille wie auch in den Antonius-Wundertaten zu Padua. Auch schilderte er hier — ein grandioser Vorwurf — die großen Tonnengewölbe der Konstantinsbasilika zu Rom. Die Illusion einsamer Bergeshöhe hat er in der Schlüsselweihe, einem Marmorrelief im Victoria and-Albert-Museum zu London, packend zum Ausdruck gebracht; ja selbst die Weite des Äthers vermochte er durch die Bewegung der Engel und überschneidende Wolken in dem kleinen, wundersamen Relief in Neapel, der Himmelfahrt Mariä, zu schildern. Mehr genrehaft wirkt daneben die Umwelt in den Werken der jüngeren Marmorbildner, der Antonio Rossellino und Benedetto da Maiano.

Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die Bildintarsien des Quattrocento. Als man neben dem linearen Ornament auch hier erzählenden Schmuck verlangte, ward die Sprödigkeit des Materials fühlbar, da es nur schlichte, in der Hauptsache geradlinige Formen und eine kleine Skala von Farbentönen gestattet. Doch bald entdeckten tüchtige Techniker des Holzmosaiks die Wirkungsmöglichkeiten dieser Beschränkung, daß nämlich klare Verkürzungen hier besonders ausdrucksvoll zu zeigen waren und nutzten dies in mannigfaltigen Motiven aus. So wurden hier geradlinige Architekturprospekte, halb geöffnete Schranktüren und allerlei Gerät, auch Musikinstrumente, in starken Verkürzungen besonders beliebt. Die Künstler solcher Darstellungen nannte man sinngemäß Maestri della Prospettiva.

Die reichste Ausbeute aber fand natürlich die Malerei. Schon Masaccio, von dessen heroischer Landschaft in der Carminekirche die Rede war, umschloß die Trinität in S. Maria Novella mit einer tonnengewölbten Nische und brachte vor den rahmenden Pilastern die knienden Stifter an, die Tiefenwirkung noch mehr zu betonen. Dann versuchte sich der wenig jüngere Paolo Uccello, freilich mitunter unzulänglich, mit komplizierten Verkürzungen; und Andrea del Castagno nahm das Abendmahl von S. Onofrio zum Vorwand, die sorgsam konstruierte Ansicht eines Saals mit bunter Marmorvertäfelung zu zeigen. Seine Gestalten sind wuchtig und herb im Typus, und viele von ihnen lassen die brutale Kraft des frühen Quattrocento ahnen.

In der Folgezeit wurden prächtige Tempel und luftige Hallenbauten die selbstverständliche Umgebung für biblische und profane Historien. Die Geburt Mariä und des Täufers gab Gelegenheit, das weiträumige Schlafgemach der vornehmen Florentinerin aus jenen Tagen darzustellen, und die Kammer des gelehrten S. Hieronymus zeigte die komfortable Einrichtung damaliger Studierzimmer. Das gilt von Filippo Lippis Tanz der Salome und der Geburt des Täufers im Dom zu Prato, von Benozzo Gozzolis Szenen aus dem Alten Testament im ehrwürdigen

Pisaner Camposanto, von Filippino Lippis und Ghirlandaios Malereien. In S. Trinità hat dieser gar gewagt, die Bestätigung des Franziskanerordens durch Honorius III. nach Florenz zu verlegen, um im Hintergrund die Loggia de'Lanzi, vorn aber den Stifter Francesco Sassetti sowie Lorenzo Medici mit seinen Söhnen und Familiaren anzubringen. Und solches ist damals nicht Ausnahme, nein, beinahe Regel gewesen. Die weiträumigen offenen Hallen und Gemächer waren mit den wenigen Akteuren der heiligen Historien nicht zu füllen, so wurden fast überall Beschauer angebracht, oder diese keineswegs zur Ausdeutung des Themas nötigen Gäste agieren sogar mit. Die Damen der Stifterfamilie besuchen in modischer Tracht die heiligen Wöchnerinnen Elisabeth und Anna. Der unbekümmerte Naturalismus des späten Quattrocento, seine mitunter das Banale und Unsachliche streifende Erzählerfreude kommt hier in voller Ehrlichkeit zutage.

Daneben wird die Lust am Bauen prächtiger Kirchen und Paläste offenbar. Viele Entwürfe, die nicht in Stein Gestalt annehmen durften, sind uns mit all ihrer reichen Dekoration in den gemalten Hintergründen dieses Jahrhunderts überliefert.

Auch die Landschaft ward mit anderen Augen angesehen, und jede Einzelheit des Bodens, Gestein und Bäume, Blumen und Tiere erschienen würdig, dargestellt zu werden. Auch Lichteffekte sowie vorübergehende Stimmungen im Freien und im geschlossenen Raum wurden damals vom Maler entdeckt, dargestellt und so auch dem Nichtkünstler offenbar. Schon Taddeo Gaddi, der Giottoschüler, hatte um 1335 in der Baroncellikapelle von S. Croce zu Florenz die Verkündigung an die Hirten durch silbriges Mondlicht ins Geheimnisvolle zu steigern gesucht. Gentile da Fabriano stellte 1423 in der Predella seines berühmten Dreikönigs-Altars die Nachtbeleuchtung der Geburtsszene neben eine durchsonnte Hügellandschaft, in der die Flucht nach Ägypten sichtbar wird. Domenico Veneziano ließ wenig später in seinem Madonnenaltar aus S. Lucia (heute in den Uffizien) hinter der abschließenden bunten Mauer Orangenbäume vor blauem Himmel sichtbar werden, eine Erscheinung, die noch heute freudig überrascht. Dann nahm Filippo Lippi die Anbetung des Kindes zum Vorwand, einen felsigen Bergabhang mit jungen Zypressenbäumen darzustellen, wo nur einzelne Sonnenstrahlen durch das Dickicht auf blumigen Boden fallen. Alles ist hier individualisiert und dadurch verweltlicht worden: die jugendliche Mutter, die verehrend vor dem heiligen Knaben kniet; dieser selbst, nur von zartem Schleier umgeben, spielt mit rundlichen Fingern am Munde. Die beigegebenen Tiere, der schüchterne Johannesknabe, der anbetende Mönch, ja selbst Gott Vater mit der Taube in den Lüften fügen sich dieser heiteren Märchenstimmung ein. Man glaubt, das landschaftliche Motiv an den Abhängen von Fiesole wiedergefunden zu haben; daneben ist auch der Wald von Vallombrosa als Vorbild genannt. Außer Zweifel steht als Nachbildung eines bestimmten Motivs ein wenig älteres Predellenbild von Fra Angelico im Gesù in Cortona mit der Heimsuchung Mariä. Hier erschaut man den Trasimenischen See mit einer Burgruine im Hintergrund, ein Bild, das der Künstler von seinem Kloster aus Jahre hindurch gesehen hat. Später malte er in der Nikolauskapelle des Vatikans, in der Steinigung des h. Stephanus die römische Stadtmauer Aurelians —

als Umgrenzung von Jerusalem —; daneben erblickt man sanfte Hügel, die des Frate Heimat, dem Mugellotal, nachgebildet scheinen. Es ist bezeichnend für diese lebensfrohe Epoche, daß selbst ein frommer, dem Irdischen weniger zugewandter Künstler wie Fra Angelico sich so unmittelbarem Naturalismus in heiligen Szenen und an besonders feierlichem Orte hingegeben hat.

Unter den Raumdarstellungen vom späten Quattrocento sind die von Piero di Cosimo am wichtigsten. Er hat von dem nach Florenz gelangten Meisterwerk des Hugo van der Goes wichtige Anregungen erfahren und ebenso von Lionardos Werken. Zwar gelingt ihm nicht der märchenhafte Zauber, den jener durch die verschwimmende Darstellung kapriziöser Felsen und flacher Ebene erreichte — hat doch Lionardo als erster die Wirkung der Atmosphäre auf die ferner liegenden Dinge erkannt —; aber Piero wußte die Schönheit weiträumigen Landes in lichter Sommerstimmung darzustellen. Als Begleitmotiv eines heiteren Dolce far niente im 'Mars und Venus' im Berliner Museum und als wirkungsvollen Kontrast im 'Tod der Prokris' in der National Gallery zu London.

In altertümelnder Tendenz hatte etwa zu gleicher Zeit Botticelli eine zeichnerische Vereinfachung der Landschaft versucht. Durch sie erreicht er im 'Frühling' in den Uffizien zu Florenz eine dem Alltag ferne Romantik, wie sie durchaus zum Thema paßte. Beachtenswert ist hier das Lineament des waldigen Grundes, der zu Seiten aus glatten, emporschießenden Stämmen gebildet ist, während das zarte Laub des Ölbaums in der Mitte die Hauptfigur wie einen Nimbus umfängt.

Indessen war solch Versuch nur Episode. Die Hochrenaissance bedurfte einer anderen Stilisierung, um zur Großartigkeit und Harmonie zu kommen, zu jener Vereinfachung, die aus gesteigertem Können erwächst und die, wilde Triebe beschneidend, alle wertvollen Errungenschaften der neuen Zeit verwendete. Unter den Wegbahnern dieser Entwicklung sind die wichtigsten zwei umbrische Maler: Piero della Francesca und Perugino. Beide nicht denkbar ohne florentinische Tradition, aber erwachsen in stillerem, mehr südlich gelegenem Bergland und geleitet von einem etwas anderen Schönheitsideal. Piero, der Ältere, ist in der wuchtigen Großartigkeit seines Stils eher Donatello und Masaccio als den jüngeren, ihm zeitlich näherstehenden Künstlern verwandt. Seine Gestalten haben eine immer wieder verblüffende Plastizität, eine Herbigkeit und Erdenschwere, die etwas Heroisches und ganz Elementares an sich hat. Und er stellt sie hinein in weite Landschaft mit ausgedehnten, lichten Fernsichten und hohem Himmel. Er gibt das grelle Licht der Mittagssonne, das manche bunte Farbe weißlich erscheinen läßt, sieht die grünen Reflexe des schattenspendenden Baums auf dem nackten Körper (in der Taufe Christi in der National Gallery zu London), eine für damalige Zeit unerhörte Beobachtung, und versteht durch ein grelles Streiflicht des Mondes in dunkler Nacht die Vision des schlafenden Kaisers Konstantin (in S. Francesco zu Arezzo) glaubhaft zu machen. In einem Fresko in Borgo San Sepolcro hat er durch zwei alte Bäume mit vollen Kronen einen strengen Rahmen geschaffen für die breite Frontalgestalt des auferstehenden Christus, der schwerfällig, wie ein Geist der Erde, dem Sarkophag entsteigt. Vor seiner Front die Wächter in tiefem Schlafe kauernd, so zusammengeordnet mit der glatten Rückwand, daß sie wie ein

Sockel der Hauptfigur erscheinen. Hier ist ohne architektonisches Beiwerk eine Komposition von monumentaler Geschlossenheit.

Perugino brauchte die strengen Formen der Baukunst, um solche Ruhe zum Ausdruck zu bringen, aber sie ist bei ihm auf einen anderen Ton gestimmt. Sein Geschmack geht ganz aufs Liebliche und Zarte, seine Gruppen und seine Typen sind weicher und anmutiger. In einer seiner glücklichsten Stunden schuf er die 'Vision des heiligen Bernhard' (jetzt in der Alten Pinakothek zu München), wo zu dem vergeistigten Gelehrten in heller Kutte wie eine jugendliche, vornehme Frau Maria auf leisen Sohlen tritt. In gleichen Jahren hatte Filippino Lippi dasselbe Thema für die Badia in Florenz gemalt; und bei dem feinfühligen, doch leidenschaftlicheren Florentiner ist Interpretation, Lineament und Kolorit wie eine andere Welt; vielartig reich und fast nervös neben der stillen Harmonie des Umbriers. Bei Filippino blickt der Mönch, im Schreiben plötzlich unterbrochen, hingebend zu der blonden Frau mit durchsichtiger Haut empor, in der man Filippinos Mutter, wohl irrtümlich, zu erkennen glaubt. Sie legt die schmalen Finger auf sein Buch; es wirkt wie körperliche Berührung zwischen beiden. Dahinter ein geschichteter Felsen, zu Seiten schöne Landschaft, die bis zu weltlicher Unruhe individualisiert ist, ebenso wie die Fratres im Hintergrund, der vorn kniende Stifter und die Engel, die Maria begleiten. Bei Perugino weiterer Abstand zwischen dem Mönch und der Vision, beide mehr heilige Typen als präzisierte Persönlichkeiten; und die Nebenfiguren, je zwei auf jeder Seite, sind der ruhigen Hallenarchitektur so eingegliedert, daß sie ganz ohne Eigenleben wie ein Teil der schlichten Pfeiler und harmonischen Wölbungen erscheinen.

Raffael hat dies Erbe am besten zu nutzen verstanden, weil er Schüler war und — das ist entscheidend — auch aus dem abgelegenen Umbrien stammte. Doch ähnlich, wie Michelangelo so weit hinauswuchs über seinen Lehrmeister Bertoldo, daß jenes Anregungen bald unkenntlich werden, gelangte auch Raffael weit hinaus über die Taten und Pläne Peruginos. Das ist das Wesentliche und gleichgültig daneben, daß er auch in der Folgezeit durch vielerlei Anregungen seinen Stil vervollkommnet hat. Für Raum- und Architektur-Darstellung verdankt er das meiste seinem Landsmann Bramante; ja man sieht wohl mit Recht in dem grandiosen Hallenbau der 'Schule von Athen' einen Plan von diesem zum Neubau von S. Peter. Aber Raffaels Tat war die Eingliederung des gemalten Tonnengewölbes auf edel gegliederten Pilasterwänden in die halbrunde Wand und die Einordnung der Figurengruppen mit ihrer Heraushebung der Führer Platon und Aristoteles gerade vor der großen Mittelöffnung. Die würdige Großartigkeit der Architektur entspricht der erlauchten Versammlung, die lichte Weiträumigkeit der Gedankenweite griechischer Philosophie.

Sieht man in harmonischer Ausgeglichenheit das Wesen der Hochrenaissance und die schönste Blüte dieser Epoche, ist Raffael selbst, ihr vollkommenster Vertreter, in späteren Werken über sie hinausgegangen bis an die Grenzen des Barock. In der benachbarten Stanze hat er im 'Raub des Heliodor' dem dramatischen Thema gemäß eine andere Architektur gewählt, flache Kuppeln statt der ruhigen Tonnengewölbe, gebündelte Pfeiler statt der durch Pilaster und Nischen schön gegliederten

Wand, so daß statt eines Durchblicks in der Mitte deren viele zu Seiten beunruhigend entstehen. Die Figurengruppen sind nach hinten und ganz an die Seiten gedrängt und dazu eine starke Beleuchtung gewählt, die nur einzelnes stark betont. Von hier ist nur ein Schritt zu Tintoretto, der in der 'Auffindung der Leiche von S. Markus' (jetzt in der Brera) die Katakomben Alexandriens als schwerfälliges Tonnengewölbe in stärkster Verkürzung und düsterer Beleuchtung schildert und so, unterstützt durch die Figurenkomposition, das Wunderbare und zugleich Unheimliche sichtbar und fühlbar zu machen weiß. Schon in Raffaels Heliodor, mehr noch in Tintorettos Gemälde, das auch durch sein Ausmaß überrascht, ist das Pathos des Raums die stärkste Wirkung.

Seit ihrer Entstehung ist die 'klassische Kunst' des XVI. Jahrh. trotz wechselnden Geschmacks immer wieder von Kunstfreunden geschätzt und oft nachgeahmt worden. Die ihr unmittelbar vorangehende Epoche der Frührenaissance hat dagegen bis ins XIX. Jahrh. hinein nur vereinzelte Bewunderer gefunden, weil ihr der Ausdruck ihres Lebensdranges wichtiger war als innere und äußere Vornehmheit. Erst im Zeitalter des Impressionismus schuf eine ähnliche Lebensauffassung die Möglichkeit, sie zu begreifen. Nur das uns innerlich Verwandte der Vergangenheit kann Teil von unserem eigenen Leben werden. Zu Ende des vorigen Jahrhunderts ist das in hohem Maß der Fall gewesen. Wie im XV. herrschte damals eine Gesinnung, die ganz auf die Erscheinung eingestellt war, im Leben den Erfolg des Tages, in der Kunst die Darstellung des Momentanen und den Reiz des Zufälligen erstrebte. Gemeinsam war beiden Epochen ein intensiver Drang nach wissenschaftlicher Erkenntnis sowie ihre Nutzbarmachung auch für die Kunst. Als der Entwicklungsgedanke die Geisteswissenschaften zu durchdringen begann, fand man für die darstellende Kunst die Leitlinie in der seit dem XIV. Jahrh. ständig wachsenden Raumillusion, in der Zunahme plastischer Wirkung und einer immer mehr verfeinerten Charakteristik des Stofflichen wie endlich auch solcher auf psychologischem Gebiet. Man schämte sich fast, um 1900 andere als rein artistische Interessen am Kunstwerk zu haben, obwohl die höchsten Schöpfungen zur Zeit ihrer Entstehung gewiß auch gegenständlich gefesselt haben und das Genie sich auch in der Interpretation verrät.

In heutigen Tagen, da sich die Gesinnung der Führenden gewandelt hat, andere Ideale und andere Wertungen sich Geltung erzwingen, ist auch die Bedeutung der Renaissance neu zu erfragen. Die schaffenden Künstler suchen nicht mehr in der Antike und ihrem Sprößling in Italien Vorbilder und Anregungen. Wichtiger ward ihnen der strengere Formenkanon des Mittelalters und Ägyptens, die geglättete Phantastik Indiens und die wilde Ausdruckskraft primitiv lebender Völker.

Gemeinsam ist allen diesen das Fehlen jener naturalistischen Einstellung zur Welt, der Imitation des gewonnenen Eindrucks selbstverständlich ist. Solche gleichsam wortgetreue Darstellung des äußeren Daseins mit ihren durch die Erfahrung der Sinne bekannten Zusammenhängen ist seit mehr als fünf Jahrhunderten häufig der Wertmesser für Kunstwerke gewesen. Würde sie für immer beiseitegelegt, könnte man wähnen, die Errungenschaften der Renaissance hätten nur

noch historisches Interesse, aber keine Bedeutung mehr für das Leben der Gegenwart und Zukunft. Doch ist solche Vermutung abzuweisen. Wohl kann die naturalistische Raumdarstellung für das Kunstwerk abgelehnt werden, untilgbar aber ist der Einfluß, den eine Raumvorstellung jahrhundertelang ausgeübt hat. Sie kann umgebildet, nicht aber ausgelöscht werden.

Nur eine andere — vielleicht müßige — Frage wäre möglich, ob nämlich die Gaben der Neuzeit allzu teuer erkauft worden sind.

Es steht außer Zweifel, daß nichts im Leben umsonst erworben wird, weder vom einzelnen Menschen noch von ganzen Völkern und Epochen. So ist durch Renaissance und Reformation Wertvolles, keineswegs Abgestorbnes verloren gegangen; die allen gemeinsame Einstellung zur Welt und die hohe Wertung der Idee neben der äußeren vorübergehenden Erscheinung. Aber nur wenige wie etwa Ruskin haben das im Zeitalter des Impressionismus erkannt, und kaum einer mitten im Entdecken und schöpferischen Tun des XV. und XVI. Jahrh. Die Fülle des Neuen, vorher nicht Gekannten muß damals ein Gefühl unendlicher Bereicherung ausgelöst haben. Eine starke Freude am Leben, selbstsichere Tatkraft und ein zielbewußter Optimismus werden hier immer wieder offenbar. Solcher Gesinnung mußte die innere Gebundenheit des Mittelalters, auch nach ihrer Lockerung in der Zeit der Gotik, als Fessel erschienen sein. Der seit dem XIII. und XIV. Jahrh. begonnene Ablauf setzte sich folgerichtig fort, gesteigert durch die Wucht der eigenen Bewegung.

Auch Wertvolles wird von Naturgewalten fortgerissen, und jede Umwälzung, gleichviel in welcher Gestalt sie auftritt, ist ein Elementarereignis. Erst späteren Zeiten erwächst aus dem Schutt, der zu Humus geworden ist, lebendiges Neues. So ward in unseren Tagen das Mittelalter neu entdeckt, und so wird in späterer Zeit auch die Renaissance von neuem die Welt befruchten. Man wird dann Werte in ihr entdecken, die uns noch unzugänglich sind, und übersehen lernen, was heute manchen hindert, sie zu schätzen. Es sind das nicht die hier besprochenen Errungenschaften, doch Eigenheiten, die mit ihnen untrennbar zusammenhängen. Die weltliche Auffassung, die dem Thema nicht immer voll gerecht wird, ja es nach unserer Meinung mitunter oberflächlich und gar zu äußerlich begreift, dazu ein Pathos, das — ehrlich gemeint — dem Mitteleuropäer nicht immer vollkommen echt erscheint, und jener Mangel an Konzentration, der aus der Entdeckerfreude und dem stolzen Gefühl gesteigerten Könnens sich ohne weiteres erklärt. Die Größten, Giotto und Michelangelo, um nur Anfang und Ende zu nennen, haben solche Abwege vermieden, der Ältere durch seinen Zusammenhang mit dem Mittelalter, der andere, weil er weit hinauswuchs über die Bedingtheiten seiner Zeit. Die Äußerungen ihres Wesens sowie die Intentionen der Masaccio, Donatello und Piero della Francesca, der Lionardo und Raffael sind untilgbare Werte, auch gegenüber andersartigen Idealen späterer Zeit. Denn die Weite des Raums, die sie entdeckten, und ihre Ausdeutung der menschlichen Gestalt sind ein Symbol für ihre Einstellung zum Dasein, der neben der Erkenntnis des Sichtbaren das höchste Gut die innere Freiheit war.

---

# DIE TRAGIK IN KLEISTS LEBEN UND DICHTEN

ZUR ERINNERUNG AN SEINEN 150. GEBURTSTAG (* 18. X. 1777)

VON HEINRICH MEYER-BENFEY

## I

Kleist ist für uns in doppeltem Sinne eine tragische Gestalt. Wir denken an den Dichter, der uns in seiner 'Penthesilea' die tiefsten tragischen Erschütterungen bereitet hat, und wir denken zugleich an die furchtbare Tragik seines Lebens. Und unwillkürlich sehen wir zwischen beidem einen Zusammenhang: ist es doch sein eigener vermessener Hochflug und sein eigener Sturz, dem er in Penthesilea Gestalt gegeben hat. Witkop schließt seine Kleist-Biographie mit dem Hebbelzitat: 'Was soll ein Tragödienschreiber denn anders sein als ein Tragödienheld!'

Indessen, ist der Ausspruch wirklich zutreffend? Der älteste große Tragiker der Weltliteratur, Sophokles, ist ein Schoßkind des Glücks, ein Liebling der Götter und Menschen gewesen wie wenige. Als Shakespeare sich auf der Höhe seiner Kraft von der Bühne zurückzog, da hatte er gewiß alles erreicht, was sich der Jüngling ersehnt und erträumt hatte. Weder Schiller noch Hebbel noch Ibsen sind in ihrem Leben Tragödienhelden, mögen sie auch zeitweise an Tragik streifen. Also ist der Satz in dieser Allgemeinheit nicht zu halten. Die Dinge pflegen nicht so einfach zu liegen. Auf Kleist scheint er freilich zu passen.

Aber ist Kleists Leben wirklich eine reine und echte Tragödie? Je besser wir es kennen, um so mehr werden wir uns auch hier bedenken, schlankweg zuzustimmen. Wenigstens, wenn wir unter Tragödie eine Dichtung verstehen, die uns ergreift und erhebt, weil wir in ihr eine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, eine immanente Logik empfinden. Wo ist der Sinn in der Tragödie Kleist? Ist sie nicht die sinnloseste Tücke des Schicksals? War je der Untergang eines großen Menschen weniger verdient und innerlich begründet? Nämlich, wenn wir uns den wahren Kleist vor Augen stellen und nicht das alte Zerrbild, das leider noch immer fortspukt.

Allerdings, der junge Kleist, der Dichter des 'Robert Guiskard', ist der echte Tragödienheld. Er verzehrt seine Kraft in besessenem Ringen nach dem, was doch über seine Kraft ist, und rennt sehend auf den Abgrund zu. Er ist ja das leibhaftige Urbild der Penthesilea, bis ins einzelne, bis zu der Einsicht:

> Das Äußerste, das Menschenkräfte leisten,
> Hab' ich getan — Unmögliches versucht —
> Mein Alles hab' ich an den Wurf gesetzt;
> Der Würfel, der entscheidet, liegt, er liegt:
> Begreifen muß ich's — — und daß ich verlor;

bis zum nochmaligem Aufraffen der Verzweiflung, bis zur Vernichtung des Gegenstandes so leidenschaftlicher Bemühung und zur gewollten Selbstvernichtung. Daß Kleist damals den Tod, den er suchte, nicht fand, ist beinahe ein Wunder — dies eine Mal hat der Zufall rettend eingegriffen. Aber als Kleist dann wieder zu



sich gekommen war und sich in langer Schaffenspause ein wenig aufgeruht hatte, da ist auch alle tragische Hybris, alle Überhebung geschwunden, da tut er sein Werk in höchster Demut und Selbstbescheidung. Er schreibt dem Freunde (am 31. August 1806): 'Meine Vorstellung von meiner Fähigkeit ist nur noch der Schatten von jener ehemaligen in Dresden ... Wär ich zu etwas anderem brauchbar, so würde ich es von Herzen gern ergreifen: ich dichte bloß, weil ich es nicht lassen kann.' Und er fügt hinzu: 'Ich will mich jetzt durch meine dramatischen Arbeiten ernähren; und nur, wenn du meinst, daß sie auch dazu nicht taugen, würde mich dein Urteil schmerzen, und auch das nur bloß, weil ich verhungern müßte. Sonst magst du aber über ihren Wert urteilen, wie du willst.' Das ist nicht die Gesinnung, die zu tragischem Untergange führt; und wenn sein Leben trotzdem aus lauter Fehlschlägen besteht und in freiwilligem Tode geendet hat, so können wir nicht ihm die Schuld geben. Was er auch begonnen hat, er ist immer auf der Höhe der Aufgabe und setzt seine ganze Kraft ein. Und jedesmal ist im Anfange der Erfolg auf seiner Seite, bis dann durch eine unvorhersehbare Verschiebung der Umstände der Umschlag eintritt. Er wird in Dresden mit offenen Armen, ja, mit Begeisterung aufgenommen; wenn er dann den Entschluß faßte, ein Kunstjournal herauszugeben, so hatten andere, unter ihnen Wieland und Schiller, damit Erfolg gehabt und darin eine sichere Einnahme gefunden, von denen keiner einen so hohen Einsatz bieten konnte wie Kleist. Es war nicht seine Schuld, daß er von allen Seiten im Stich gelassen und das Publikum von vornherein gegen ihn eingenommen wurde. Wie er auch dafür nicht verantwortlich war, daß sein 'Zerbrochener Krug' durch Goethes Ungeschick in Weimar verunglückte. Und wenn er sich dann dem österreichischen Kampfe für Deutschlands Befreiung in die Arme warf, so geschah ja in der Tat das Unglaubliche: Napoleon wurde in offener Feldschlacht besiegt. Konnte Kleist erwarten, daß dem glänzenden Anfange ein so schnelles und schmähliches Ende folgen würde? Und wieder rafft er sich auf und beginnt von neuem. In seiner Heimat will er sich der inneren Erneuerung und Festigung des preußischen Staates widmen. Indem er der Hauptstadt ihre erste Tageszeitung gibt, will er einen freien Sprechsaal für die verschiedenen Meinungen schaffen und so an dem Reformwerke mitarbeiten. Wieder hat sein Unternehmen Erfolg, solange er es nach seinem Kopfe leiten darf. Bis die elenden Zensurschikanen und die brutale Unterdrückung durch die Polizei, die nur zum Teil durch die Oppositionsstellung seiner Mitarbeiter entschuldigt ist, ihm eine ersprießliche Fortführung unmöglich machten. Und als er zuletzt, als ihm alle anderen Wirkungsmöglichkeiten genommen sind, sich um Wiedereinstellung in das Heer bewirbt, war es nicht eine tödliche Ironie, daß gerade da sein König sich mit Napoleon verbündete und er somit, statt gegen den Unterdrücker Deutschlands, für ihn hätte kämpfen müssen? Ist es nicht, als ob sich alles gegen Kleist verschworen hätte, um ihm nacheinander das Dichten, den Schriftstellerberuf, den Kriegsdienst unmöglich zu machen, ihm alle Wege abzuschneiden und ihn gewaltsam aus der Welt hinauszudrängen? Freilich, es liegt eine furchtbare Konsequenz in dieser Schicksalslinie, und insofern kann man wohl von Tragik reden; aber es ist dann die niederdrückende Tragik, die Aristoteles als gräßlich bezeichnet. Eine

Tragik, die, in Gedanken gefaßt, lauten würde: es ist ein böser und grausamer Geist, der die Welt regiert — und die eine verzweifelte Ähnlichkeit mit der Grundstimmung von Kleists erster Dichtung hat.

## II

Damit kommen wir vom Tragödienhelden zum Tragödienschreiber. Gewiß wird niemand dem Dichter der 'Penthesilea' den Namen eines großen Tragikers streitig machen. Aber Kleist hat mehr geschaffen als dies eine Werk — kann man seine Dichtung im ganzen als tragisch bezeichnen?

Wir haben von Kleist 8 Dramen, davon sind 3 Tragödien, 2 Komödien und 3 weder das eine noch das andere. Die tragischen Dichtungen sind also in der Minderzahl. Das Verhältnis verschiebt sich ein wenig, wenn wir die Erzählungen in die Betrachtung einbeziehen; und wir mögen das tun, wenn auch mit Vorbehalt, indem wir uns erinnern, daß sie für den Dichter selbst den Dramen keineswegs gleichstehen. Die gehen freilich zum größten Teile tragisch aus, aber auch unter ihnen sind zwei — darunter Kleists episches Meisterwerk — mit glücklichem Ausgang. Auch bei den anderen sind noch Vorbehalte zu machen. Und so können wir im ganzen etwa die Hälfte von Kleists Werken für tragische Dichtung in Anspruch nehmen — das ist weniger als bei fast allen anderen großen deutschen Dramatikern. Er, dessen Leben so tragisch anmutet, ist neben Lessing der einzige, der als Dichter nicht überwiegend tragisch eingestellt ist.

Das ist nun nicht nur zufällig und tatsächlich so, sondern bewußt und gewollt, fast scheint's: grundsätzlich. Kleist schreibt in dem schon angezogenen Briefe an Rühle von Lilienstern: 'Solange das Leben dauert, werd' ich jetzt Trauerspiele und Lustspiele machen.' Er hat soeben ein Lustspiel abgeschickt und hat jetzt ein Trauerspiel unter der Feder. Es sind 'Der zerbrochene Krug' und 'Penthesilea'. Die beiden Werke, die — bei größter Verschiedenheit in allen anderen Hinsichten — durch die genau übereinstimmende, höchst eigenartige Bauart sich als zusammengehörig erweisen. Aber nicht erst jetzt steht für ihn so Trauerspiel und Lustspiel nebeneinander. Denn dies Lustsipel ist ihm ja schon vor Jahren aufgegangen; seine Konzeption reicht in den Berner Aufenthalt Anfang 1802 zurück — also in dieselbe Zeit, wo auch der Plan des 'Robert Guiskard' entstanden sein muß. Und, so merkwürdig es erscheint, neben dem Hauptwerk, das alle Kraft verschlang, ist doch insgeheim auch das Lustspiel weitergewachsen, so daß Kleist 1803 in Dresden den Anfang aus dem Stegreif diktieren konnte. Auch in dieser Zeit wuchsen also in Kleists Geiste gleichzeitig ein Trauerspiel und ein Lustspiel als zwei verschiedene Verkörperungen der großen Idee, die ihn beherrschte. An die Stelle des 'Guiskard' ist bei der Wiederaufnahme dann 'Penthesilea' getreten, und so ist das Paar zustande gekommen, daß jener Brief zusammenstellt. Damit ist für Kleist die Forderung seines Inneren erfüllt. Sobald er seine neue Form des Dramas in einem Trauerspiel und einem Lustspiel verwirklicht hat, ist er zufrieden und läßt sowohl die einst so heiß umworbene Erfindung wie das Nebeneinander von Trauerspiel und Lustspiel fallen. 'Penthesilea' ist Gipfel und Ende seiner Tragödiendichtung. Von nun an dichtet er weder Trauerspiele noch Lustspiele mehr.

Wir haben von Tragik wie von einem einfachen Begriffe geredet. Jedoch es gibt verschiedene Arten Tragik, und besonders ist ein Hauptunterschied zu beachten. Tragik empfinden wir überall da, wo jemand, den wir als wertvoll empfinden, und der unser Mitgefühl hat, zugrunde geht. Die Gründe dieses Untergehens können entweder in dem Untergehenden oder außerhalb seiner liegen. Er kann durch eigene Schuld, an den Folgen seines eigenen Tuns, das selbst wieder die Auswirkung seines Charakters ist, oder lediglich an äußeren Umständen und Schicksalsfügungen scheitern. Wir reden demgemäß von *Charaktertragödie* und *Schicksalstragödie* — dies letztere Wort in einem weiteren Sinne verstanden. Beide sind sowohl in ihrer Weltanschauung und Grundstimmung wie in ihrer inneren Struktur durchaus verschieden. Die Grundstimmung der letzteren ist ein absoluter Pessimismus. Wir empfinden eine Welteinrichtung, die Edle schuldlos umkommen läßt, als schlecht und widersinnig. Mit der Charaktertragik ist eine Art religiöser oder metaphysischer Optimismus wohl vereinbar. Wenn die Weltordnung das Individuum, das seine Schranken überschreitet, vernichtet, so stellt sie die Harmonie des Ganzen wieder her und offenbart ihre eigene Unverletzlichkeit. Wenden wir diese Einsicht auf Kleist an, so gewinnt das Bild seiner Entwicklung noch klarere und bestimmtere Züge.

Schicksalstragik waltet in Kleists Erstling *Die Familie Schroffenstein*. Ja, man kann sagen, diese ist der Gipfel des deutschen Schicksalsdramas, insofern als sie ganz ohne den konventionellen Apparat, ohne mythologische Schicksalsmächte, ohne Prophezeiungen, Flüche, Gespenster auskommt und lediglich mit ganz natürlichen Vorgängen, durch ein bloßes Spiel des Zufalls die intensivste Ausprägung jener Stimmung erreicht — des Gefühls, daß das Leben eine sinnlose Posse ist, ein Puppenspiel, wo die Menschen blind am Draht des Schicksals tanzen. Es ist bekannt, wie diese Stimmung in Kleists Leben entstand, und ebenso, wie er sie sich mit diesem Werke von der Seele geschrieben hat. Sie kehrt bei ihm niemals wieder. Und so ist auch die Schicksalstragödie für ihn mit diesem einen Werke abgetan. Nur in seiner frühesten Erzählung 'Der Findling' herrscht eine verwandte, doch weniger eigenkräftige Stimmung.

Es folgt der *Robert Guiskard*. Hier ist kein Zweifel, daß der Held durch eigene Schuld Schiffbruch leidet. Schon die ungeheure Wucht, mit der diese eine Gestalt, obwohl todkrank, das Drama beherrscht, würde sich schlecht mit Schicksalstragik vertragen. Mag auch die Pest die verhängnisvolle Zwangslage schaffen, ihm bleibt freie Entscheidung, und diese Entscheidung erfolgt aus der Notwendigkeit seines Charakters. Er ist der gewaltig Wollende wie Penthesilea, und der Nachruf, mit dem der Dichter diese ehrt: 'Sie sank, weil sie zu stolz und kräftig blühte!' gilt auch für ihn im vollen Maße. Zu ihnen gesellt sich als dritter *Michael Kohlhaas*. Und hier tritt eine andere Eigentümlichkeit Kleistscher Tragik noch deutlicher heraus. Kleist sagt von seinem Helden in dem programmatischen ersten Absatze: 'Die Welt würde sein Andenken haben segnen müssen, wenn er in einer Tugend nicht ausgeschweift hätte. Das Rechtsgefühl aber machte ihn zum Räuber und Mörder.' Verbrecher aus Maßlosigkeit in einer Tugend — auch das kühne Streben

Guiskards und Penthesileas wird Kleist ähnlich positiv gewertet haben. — Diese Art der Tragik beherrscht den Dichter bis zum Abschlusse der 'Penthesilea'. Sie ist bei weitem nicht so düster und trostlos wie die Schicksalstragik der ersten Periode. Und sie hat immer die Komödie neben sich. So daß man diese Periode als halbtragisch bezeichnen könnte. Von den Erzählungen sind noch 'Die Verlobung in St. Domingo' und 'Das Erdbeben in Chili' heranzuziehen; freilich haben die Helden nicht die heroischen Ausmaße jener Riesengestalten, aber sie ziehen sich selbst ihr Schicksal zu, ohne daß wir sie als im groben Sinne schuldig und todeswürdig empfinden. Dagegen findet die Marquise von O... durch heftige Stürme den Weg zum Frieden und zur Versöhnung.

Mit dem 'Käthchen von Heilbronn' beginnt die dritte, ganz untragische Periode, deren Gipfel der *Prinz Friedrich von Homburg* ist. Hebbel wollte diesen als Tragödie angesehen wissen, und allerdings streift nicht nur die Handlung hart an Tragik, sondern der Prinz erlebt in seinem Gefühl das Sterben in allen Stadien durch: das Grauen vor der Vernichtung, das Aufbäumen des Lebenstriebes, dann die bewußte Ergebung und den Willen zum Tode, zuletzt die Verklärung des abgeschiedenen Geistes. Man könnte es eine innerliche Tragödie nennen, aber diese Verinnerlichung ist doch zugleich eine Überwindung. Denn daß am Ende tatsächlich niemand stirbt, niemandem auch ein Leid geschieht, vielmehr das Spiel in voller Harmonie, strahlender Heiterkeit und lautem Jubel endet, das macht doch eben aus dem Ganzen ein Gebilde von wesenhaft verschiedener Art; und noch mehr, daß uns die Gewißheit eines glücklichen Ausgangs durch das ganze Stück niemals verläßt. Dies wird aber bewirkt durch die lustspielmäßige Eingangsszene, der eine nach Stil und Stimmung verwandte Schlußszene entspricht; beide zusammen legen einen heiteren Rahmen um das ernste Stück und mildern dessen Strenge. So sind gewissermaßen die eigentümlichen Wirkungen des Trauerspiels und des Lustspiels hier aufgenommen und in freier Synthese verschmolzen zu einem Neuen, das sowohl vom Trauerspiel wie vom Lustspiel deutlich unterschieden und ein Wesen eigener Art ist.

'Prinz Friedrich von Homburg' ist Gipfel und Schlußstein von Kleists Dichtung, soweit sie hier in Betracht kommt. Allerdings kommen in Berlin noch zwei Erzählungen hinzu, und da scheint ja wieder eine tragische Einstellung aufzutreten. Jedoch, es scheint nur. Wirklich tragisch ist weder 'Das Bettelweib von Locarno' noch 'Die heilige Cäcilie', denn weder an dem Marchese noch an den gottlosen Brüdern nehmen wir so tiefen Anteil, daß uns ihr Schicksal mit tragischer Gewalt ergriffe. Vielmehr sehen wir in ihnen einfach bestrafte Verbrecher als Beispiele für das Walten der göttlichen Gerechtigkeit, die negative Seite des Vorsehungsglaubens, an dem sich Kleist in der Not des Vaterlandes hält, wie andere auch. Übersehen wir auch das nicht: Kleist hat beide Stücke nicht als Novellen geschrieben, sondern als Anekdoten für seine Abendblätter; sie sind erst nachträglich aus dem Anekdotenschatze ausgesondert, und in dem herrscht im ganzen eine helle und vertrauensvolle, ganz gewiß nicht eine tragische Stimmung. — Erst mit der 'Zerstörung Jerusalems' scheint eine neue Gestalt des Tragischen heraufzudämmern; indessen ist die Nachricht doch zu unbestimmt, als daß wir daraus

Schlüsse ziehen dürften. Vollends ist uns über den Roman, der Kleist in seinem letzten Lebensjahre beschäftigte, jede Vermutung untersagt.

Dafür hat sich in Berlin die Tragik seines Lebens immer mehr verdichtet, bis zur unabwendbaren Katastrophe. Und das ist der furchtbare Widersinn in seinem Geschick: Während der Dichter in seinem Schaffen alle Tragik und Düsternis überwindet und sich in stetigem Aufstieg immer mehr läutert und verklärt, immer heller und vollendeter wird, ballt das Verhängnis immer dunklere Wolken, immer vernichtendere Gewitter über ihm zusammen, wie mit Absicht und Plan, bis seine Kraft zum Widerstande erlahmt. Diese Feindschaft des Schicksals hat Kleist bis lange über seinen Tod hinaus verfolgt und beginnt erst jetzt allmählich zu weichen.

---

# HANS DRIESCH

ZUM 60. GEBURTSTAG (28. OKTOBER 1927)

VON WALTHER SCHULZE-SOELDE

**Erster Teil: Die Ordnungslehre.** A. Die Lehre von den Urordnungsbedeutungen. B. Die Lehre von der empirischen Wirklichkeit: I. Die Naturwirklichkeit a) Allgemeine Grundlegung b) Philosophie des Organischen. II. Die Seelenwirklichkeit.
**Zweiter Teil: Die Lehre von der metaphysischen Wirklichkeit.**

Man kann einem Philosophen keine höhere Ehrung zuteil werden lassen, als indem man sich in seine Gedankenwelt gründlich versenkt. Wer Drieschs 60. Geburtstag zum Anlaß einer solchen Ehrung nimmt, wird nicht enttäuscht sein, vielmehr für seine eigene philosophische Besinnung reichen Gewinn daraus ziehen.

Hans Driesch, Professor der Philosophie in Leipzig, gehört seit einer Reihe von Jahren zu den führenden Philosophen Deutschlands. Diese Stellung hat er sich vornehmlich durch drei umfassende Werke errungen, nämlich 1. Philosophie des Organischen, 2. Aufl., Leipzig 1921. 2. Ordnungslehre, 2. Aufl., Jena 1923. 3. Wirklichkeitslehre, 2. Aufl., Leipzig 1922. — Aus der ungewöhnlich großen Zahl seiner übrigen Abhandlungen aus dem biologischen und rein philosophischen Gebiet nennen wir noch: Leib und Seele, 3. Aufl.; Wissen und Denken, 2. Aufl.; Metaphysik der Natur (in Handbuch der Philosophie), München 1926; Grundprobleme der Psychologie, Leipzig 1926; Metaphysik (Jedermanns Bücherei), Breslau 1924. — Driesch kommt von den Naturwissenschaften, war 20 Jahre Zoologe und hat als solcher besonders an der zoologischen Station in Neapel zahlreiche Versuche an Seeigeln ausgeführt, welche ihn in der Morphologie und Biologie von der mechanistischen zur teleologischen Auffassung der Lebensfrage gebracht haben. Er promovierte bei Ernst Haeckel, mit dem es zum Bruche kam, habilitierte sich in Heidelberg und ging später als Ordinarius nach Köln und Leipzig. Auf Einladung verschiedener ausländischer Unterrichtsministerien und Universitäten besuchte er China, Japan, Amerika, England und Frankreich und wurde so zu einem der bekanntesten Vertreter der deutschen Philosophie im Auslande. Bemerkenswert an Driesch ist seine umfassende Beherrschung der kaum übersehbaren philosophischen

Literatur der Gegenwart. Seine große Aufnahmefähigkeit hat jedoch in keiner Weise seine eigene Systembildung hemmend beeinträchtigt. Er sucht überall Gegensätze zu überbrücken und durch allseitiges Erfassen der Probleme auf Ganzheit hinzuarbeiten. Stark exponierte er sich in den großen politischen Fragen der Gegenwart. Als überzeugter Kosmopolit wurde er Vorkämpfer demokratisch-pazifistischer Ideen. Driesch kennt nur zwei Hauptteile der Philosophie: die Ordnungslehre (OL) und die Wirklichkeitslehre (WL) oder Metaphysik. Beide behandeln denselben Gegenstand in zwei Hinsichten. Die OL ist 'ein System des nichtmetaphysischen Teiles der Philosophie', welches eine Metaphysik vorbereiten soll. Der starken metaphysischen Bewegung in der modernen Philosophie kommt er in seiner WL entgegen, welche aus dem Ungenügen der OL entsteht und als ein 'metaphysischer Versuch' gekennzeichnet ist, in welchem auf nüchterne Klarheit und kritische Besonnenheit nicht verzichtet wird. Nur so ist es verständlich, daß Driesch trotz seiner idealistischen Einstellung dem spekulativen deutschen Idealismus teilweise ablehnend gegenübersteht.

## ERSTER TEIL: DIE ORDNUNGSLEHRE

Was Driesch mit seiner OL eigentlich bezweckt, möchten wir in den wesentlichen Grundzügen einem weiteren Leserkreise verständlich zu machen suchen.

### A. Die Lehre von den Urordnungsbedeutungen

Voraussetzungsfrei sucht die OL einen sicheren Ausgangspunkt für alle Philosophie. Sie fragt, was eigentlich gemeint ist, wenn man sagt: 'Ich weiß oder ich denke etwas'. Was Wissen ist, läßt sich nicht mitteilen. Unbewiesen steht der Ursachverhalt fest: 'Ich habe, um mein Wissen wissend, bewußt etwas'. Jedenfalls ist Wissen nicht bewußtes Tun, nicht ein Vorgang oder eine Tätigkeit in der Seele, sondern ein einfaches Haben oder Besitzen des Ich. Hierin weiß sich Driesch eins mit Johannes Rehmke, dem das Verdienst gebührt, die Lehre von der Denktätigkeit beseitigt zu haben. Dem Ich ist nur ein schlichtes Haben bewußt, nicht aber ein Erzeugen des Gedankens oder eine seelische Funktion. Diese Inaktivität des Ich ist ganz wesentlich.

Während nun aber Rehmke definiert: 'Wissen ist beziehungsloses Haben', fragt Driesch wohl mit Recht: 'Warum soll das Haben keine Beziehung sein?' Jedenfalls vermag das Wissen dauernd Beziehungen herzustellen.

Das Ich kennt noch gar nicht den Unterschied von Wahrnehmen und Denken, von Anschaulichem und Unanschaulichem. Das Gegenständliche ist als Gegebenes einfach da. Das Ich ist frei von allen Gefühlszuständen, es hat sich selbst, ja es hat Lust und Unlust, aber nicht als seinen Zustand, sondern als das gegebene, gehabte Etwas.

Auffallend ist die gedankliche Magerkeit, ja Dürftigkeit des am Anfang aller Philosophie stehenden Grundsatzes. In dieser völligen Voraussetzungslosigkeit und Leere besteht aber gerade der Vorzug gegenüber den Anfangsgründen früherer Philosophen, welche etwa mit der ganzen Fülle dessen, was überhaupt existiert, be-

gannen, wie Spinoza an den Anfang die inhaltschwere Gleichung stellte: *deus sive natura sive substantia.*

Zum Wesen des Ich gehört nun das Setzen von Etwas mit der Tönung einer Ordnungsbedeutung. Denken ist geradezu Ordnen, und Selbstbesinnung ist Ursprung von allem Wissen um Ordnung. Es gibt ein ursprüngliches Vorwissen des Ich um die Gültigkeit des als Ordnungsanteil Festgehaltenen oder um Endgültigkeitszeichen. Wie sich im Strom unserer Erlebtheit Ordnungszeichen finden, werden sie von der OL festgehalten und als gültig gefordert. Dazu gehören vor allen Dingen die unzerlegbaren Urordnungsbedeutungen, wie dieses, solches, verschieden, bezogen, grün, nicht, weil usw. Was diese Worte eigentlich bedeuten, ist uns so selbstverständlich, daß es immerhin einer philosophischen Besinnung darüber bedarf, daß sie am Anfang alles Wissens stehen und vom Ich ursprünglich gehabt sind.

Kant hatte diesen Ursachverhalt jedenfalls noch nicht erkannt; denn wenn er seine Kategorien aus der logischen Urteilstafel ableitet, so ist das bei weitem noch nicht prinzipiell genug, da die kantischen Stammbegriffe noch mit zahlreichen Voraussetzungen durchsetzt sind, über welche keine Rechenschaft gegeben ist. Ein weiterer Unterschied gegen Kant besteht darin, daß dieser die Gegenstände des Ichbewußtseins als Bewußtseinsinhalt auffaßte und so zu der sogenannten Immanenzphilosophie den Anstoß gab, während Driesch, wiederum im Einklang mit Rehmke, diese Auffassung vom 'Inhalt' völlig beseitigt, indem die Gegebenheit der Gegenstände vom Ich schlicht gehabt wird, aber nicht als Inhalt im Ich vorzufinden ist.

Welche Bewandtnis hat es nun mit dem Ich? Schon Descartes, auf den Driesch bewußt zurückgeht, nahm von ihm den Ausgang. Nur handelt es sich bei Driesch nicht um den einzelnen Menschen, nicht einmal um seine Seele, und er schreitet auch gar nicht so unvermittelt aus der Icheinstellung zur Gewißheit der Existenz, wie Descartes gesagt hatte: cogito — sum. Für Driesch bedeutet das Ich vielmehr, so lange es sich um die Ordnungsgründe aller Wissenschaft handelt, einen methodischen Solipsismus; denn alles von mir Bedachte ist ein von mir oder besser vom 'Ich' Erlebtes. Von Ich-Ablösung ist vorerst gar keine Rede, so daß alles Gegebene oder Gesetzte im Bereich des Ich bleibt.

Infolgedessen kann man von einem Solipsismus, besser vielleicht von einem Ich-Solismus sprechen, wenn diese Wortbildung gestattet ist. Auf den ganz unfruchtbaren Streit, ob dieser Solipsismus zu Recht besteht oder nicht, gehen wir nicht ein. Da Ich nicht 'eines' im Gegensatz zu vielen ist, kommt es gar nicht zu der Auffassung, der einzelne bewußthabende Mensch sei Solipsist. Jedenfalls ist es durchaus berechtigt, das ganz reine, Gedanken oder Bedeutung habende Ich zur Grundlage zu machen.

Das Ich ist statisch, nicht dynamisch; es hat auf Grund seiner Intuition Gegenstände, ist selbst jedoch niemals Gegenstand. Es ist nicht ein überpersönliches Ich, ebenfalls ist es nicht das kantische 'Bewußtsein überhaupt'. Auf dem Nicht liegt der Hauptnachdruck, positive Bestimmungen sind nicht angebracht. Es ist auch gänzlich zeitunbezogen und lebt nur im Jetzt, das der Zeitlosigkeit so

nahe steht. Da das Ich nichts tut, so wird auch die Lehre von der tätigen Abstraktion der allgemeinen Begriffe zurückgewiesen. Das Urteil ist keine Stellungnahme, nicht einmal das negative, der Schluß ist kein Werden oder Erfolgen.

Die OL arbeitet mit Setzungen. Diese bedeuten das bewußte Aussondern und Benennen irgendeines beliebigen Erlebten als eines ausdrücklich zu einer Ordnung gehörigen Etwas. Setzung ist also Urmittel des Ich bei seinem Ordnungsgeschäft. Es ist noch nicht alles in Ordnung, wenn der Sachverhalt zu den Bedeutungen nicht ganz stimmen will. Der geordnete Gegenstand aber ist für das Ich erledigt, mit Endgültigkeitscharakter ausgestattet. Die ganze Ordnung ist nie erfüllt. Es bleibt ein 'ordnungsmonistisches Ideal', das Sein mit einem Blick als das eine restlos geordnete Ganze zu schauen. Deshalb harrt das Ich stets auf neue Ordnung, und der Zuwachs kann die Tönung eines anderen schon erledigten Gegenstandes wecken.

Jede Setzung ist unmittelbar gehabter Gegenstand. Schon die einfachste Ordnungsbedeutung ist in ihrer Gegebenheit alogisch durchsetzt, d. h. sie hat irrationale Bestandteile.

### B. Die Lehre von der empirischen Wirklichkeit

Die Hauptuntersuchung widmet Driesch dem Übergang vom reinen Ich zum empirisch Wirklichen, in welchem er Natur (I) und Seele (II) unterscheidet.

'Sein' ist die Gesamtheit des Gegenständlichen, bloß als Gesetztem. Es ist 'für Ich'. Von einer Ansichheit oder empirischen Wirklichkeit ist vorerst keine Rede, denn in der OL kennen wir weder das 'An sich', noch die Erscheinungen, sondern nur ordnungshaft Gehabtes. Von einem Begriffsrealismus will Driesch nichts wissen, weil dadurch nur ein ungerechtfertigter und voreiliger Sprung in die Metaphysik getan wird. 'Ihr (der Bedeutung) ein Sein zuzuschreiben, auch wenn sie nicht gehabt wird, ist jeden klaren Sinnes bar.' Sein also nur im Sinne 'als bewußt im Ordnungsdienste gesetzt sein'. Neben diesem Sein der Bedeutungen kennt Driesch zwei Arten von Wirklichkeit, nämlich empirisch wirklich (Erster Teil. B.) und absolut wirklich (Zweiter Teil).

#### *I. Die Naturwirklichkeit*

##### *a) Allgemeine Grundlegung*

Die OL schreitet mit ihren Setzungen jeweils bis an den prinzipiellen Anfang der Einzelwissenschaften vor, wobei ganz besonders das Naturweltbild berücksichtigt wird. So sehr Driesch am Anfang den solipsistischen Standpunkt betont hat, ebenso sehr fordert er, über ihn hinauszugehen, sobald die Besinnung auf Ordnung geklärt ist und der Eintritt in die objektive Welt der Dinge erfolgen kann. Diese Überleitung vom Ich zu den empirischen Dingen ist nicht ganz einfach. Im weiteren Fortschreiten ist deshalb der wichtige 'Grundsatz der Sparsamkeit der Setzungen oder des nur notwendigen Schrittes' zu beachten, damit Ökonomie im Denken herrscht. Wenn Ich z. B. die Setzung $\sqrt{2}$ hat, dann besteht auch nur dieser Sachverhalt. Sonst kommt gar nichts in Frage. Solche Unmittelbarkeit hängt mit der Zeitunbezogenheit des Ich zusammen. Es gibt aber ein Ordnungszeichen, welches auf Zeit hinweist. Viele Setzungen haben nämlich eine sogenannte 'da-

mals-Tönung', so bei aller Erinnerung, wenn Ich mit dem 'damals-Tone' etwas bewußt habe. Dann ist aber die Vergangenheit des 'Ich habe' kein zeitunbezogenes Ich mehr, sondern das 'Mein Selbst', um irgendein Wortgebilde für das zu nehmen, was nur im eigenen Erleben zu verstehen ist. Nun steht das Selbst, nämlich das gehabt-habende Ich, in der 'damals-Reihe', d. h. in der Zeit. Ich habe im Jetzt, daß mein Selbst damals hatte.

Aus diesem folgt, daß die Zeit keine unmittelbare Bedeutungssetzung mehr ist. Inbezug auf sie 'meint' das Ich nur. Jenes $x$, welches ich durch unmittelbare Gegenstände im Dienste der Ordnung 'meine', nennt Driesch mittelbare, empirische oder naturwirkliche Gegenstände, zu denen etwa gehören die Zeit, Beharrlichkeit, Werden, kurz die Natur, aber auch die Seele.

So ist z. B. die in der Außenwelt laufende Katze als Naturwirkliches nur ein mittelbarer Gegenstand des Ich. Unmittelbar vom Ich gesetzt ist immer nur die Bedeutung um die Katze, das 'Meinen' über die Katze.

Eindeutige Bestimmtheit alles empirisch wirklichen Seins und Geschehens muß nun gefordert werden, indem die Naturordnungslehre allen Ordnungsbedeutungen inbezug auf die gemeinten Bestandteile des Naturwirklichen einen Sinn verleiht. Zusammenhang im Rahmen des Werdens der Gegenstände soll durch Ordnung gestiftet werden. So ist z. B. als Gegebenes einfach hinzunehmen, daß auf sämtliche Glieder in dem Naturgefüge die Form paßt: 'Jetzt, hier, solches'. Diese Tatsache bildet den Ausgang alles Naturwissens, aber auch ein stets im Sinne zu behaltendes Regulativ.

Besonderen Wert legt Driesch auf die erfahrungsmäßig nachprüfbare Naturgesetzeskunde, indem er vom Naturgesetz die Bedingung verlangt, daß es durch diese oder jene Wahrnehmung im Bereiche der Natur bestätigt werde, bis er schließlich folgende Definition gibt: 'Natur ist uns eine gewisse Gesamtheit von Gegenständen, welche als diese einzigen und als gleichsam selbständig seiend und werdend gemeint sind, also eine Gesamtheit von mittelbar, d. h. durch unmittelbare Gehabtheiten wissend erfaßten Gegenständen.'

In bezug auf Natur gibt es zwei Urarten besonderer Beziehungssetzungen, welche für das Ordnungsgeschäft von grundlegender Wichtigkeit sind, nämlich

1. Das Mitgesetztsein oder inhaltliche Eingeschlossensein von Setzungen. Das von vielen einzelnen Setzungen stets als Selbiges Mitgesetzte ist Allgemeines. So setzen die Setzungen Katze, Hund, Bär die Setzung Raubtier mit. Mitsetzend ist stets die inhaltreichere, aber umfangärmere Setzung (also Hund, Bär); mitgesetzt, also begründet ist notwendig die inhaltärmere, aber geltungs- und umfangreichere Setzung (Raubtier). Hiernach ist also das Besondere begründend. Es bleibt allerdings zu erwähnen, daß es im Gebiete der Geometrie allgemeine Begriffe gibt, aus welchen man besondere Begriffe gewinnen kann. So kann man z. B. analytisch aus dem Begriff Kegelschnitt die besonderen Arten der Kegelschnitte ableiten, nämlich Ellipse, Parabel, Hyperbel, Kreis. Solche Begriffe, die scheinbar dem echten Mitsetzen entgegen sind, nennt Driesch unentwickelte, entwickelbare Begriffe.

2. Die zweite Urart der Beziehungssetzungen in bezug auf die Natur ist das Verhältnis von Klasse und Einzigkeit, das mit dem Mitgesetztsein gar nichts zu

tun hat. Einzigkeit ist immer der Einzelerlebnisfall. So heißt jeder Fall des Auftretens der Setzung A in der Erlebtheit eine Einzigkeit; z. B. die Setzung Katze. Klasse dagegen heißt die Setzung A, wenn sie als aus der Gesamtheit ihrer daseienden Einzigkeiten bestehend begriffen ist. So ist die Setzung der Klasse 'Katze' nötig, weil es viele Katzen gibt; und die Gesamtheit der einzigen Setzungen Katze bezeichnet die Klasse.

### *b) Die Philosophie des Organischen*

Wir gehen jetzt von der Naturlogik zu der naturwissenschaftlichen Einzeldisziplin über, in welcher Driesch als empirischer Naturforscher fachmännische Leistungen aufzuweisen hat, nämlich der Zoologie und Biologie. Er geht aus von der Beobachtung biologischer Geschehnisse an Körpern, soweit sie drei Eigenschaften aufweisen, nämlich Formgestaltung, Stoffwechsel und Bewegung; er findet daß die Vorgänge an Lebewesen sich nicht nach mechanischen, physikalisch-chemischen Gesetzen vollziehen, sondern durch besondere Prinzipien reguliert werden.

Das Lebewesen ist aus Zellen zusammengesetzt, jede Zelle besteht aus dem inneren Kern und dem Protoplasma, welches mit einer Art Architektur ausgestattet ist. Die Entwicklungsbahn des einzelnen Lebewesens in seiner Besonderheit bezeichnet man als Ontogenie. Vom Embryo ist das ausgewachsene ganze Lebewesen unterschieden. Der Begriff der Ganzheit ist die beherrschende Ordnungsbedeutung und eine ursprünglichere Kategorie als Kausalität. Es gibt originäre Ganzheitsgewißheit. Zweckmäßige Vorgänge sollen stets der Verwirklichung irgendeiner Ganzheit dienen. Im Gegensatz hierzu steht das Zufällige. Zufall bedeutet für Driesch nicht etwa das Ursachlose, sondern ausdrücklich das nicht auf eine Ganzheit Beziehbare, worunter er alles mechanische, unorganische Geschehen versteht, wie z. B. die Bildung von Gebirgsketten, die nur zufällige Häufungen oder Kumulationen sind. Natürlich sind auch sie gesetzmäßig verursacht. Unter der Kategorie der Ursache ist alles Geschehen begriffen. Und so ist zu unterscheiden mechanische Kausalität und Ganzheitskausalität.

Die Entwicklung des Lebewesens geht aus vom befruchteten Ei und wird stets komplizierter. Im Zustand C hat es einen höheren Grad von Mannigfaltigkeit als im Zustand B, ohne daß dieser Prozeß durch eine räumliche Verursachung von außen oder durch irgendeine vorbereitete maschinelle Einrichtung in der Keimzelle hervorgerufen wäre. Die höhere Mannigfaltigkeit kann sich äußern in der größeren Zahl der Elemente (Moleküle usw.) oder der Lagebeziehungen der Elemente untereinander. Die Grundfrage, was solches Geschehen hervortreibt, ist um so berechtigter, als nach Driesch der Organismus nicht ein 'Aggregat identischer Einheiten' ist wie bei den Kristallen. Diese besitzen nur die Eigenschaft des Wachsens. Ihre Wiederherstellungen sind ein reiner Additionsprozeß; dagegen sind sie nicht hochstufige Mannigfaltigkeiten.

Vergleichen wir nun die befruchtete Keimzelle mit dem daraus entstandenen, ausgewachsenen Lebewesen, so stehen sich in bezug auf den Entwicklungsprozeß in der Gegenwart zwei Ansichten gegenüber, die durch die Worte Evolution und Epigenesis gekennzeichnet sind.

Die Theorie der reinen Evolution, welche von Driesch mit großer Gründlichkeit bekämpft wird, lehrt, daß in der Keimzelle von Grund aus das ausgewachsene Lebewesen vorgezeichnet ist. Weismann spricht von der Kontinuität des Keimplasmas; die gesamte morphogenetische Struktur befinde sich im Kern der Keimzelle, eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit werde in eine andere umgeformt. Die Bedenken, die sich daraus im Hinblick auf die Tatsache der Regenerationen verletzter Körperteile bei Tieren ergeben, werden durch Annahme eines 'Reserveplasmas' zu zerstreuen versucht. Dadurch kommen allerdings teleologische Gesichtspunkte in eine mechanistische Auffassung.

Gegenüber dieser Lehre vertritt nun Driesch den Standpunkt der Epigenesis. Hiernach ist das ausgewachsene Ganze keine Entfaltung eines präexistierenden Etwas. Nicht liegen von Beginn an alle künftigen Teile in kleinstem Umfange unentwickelt vor, sondern es findet in der Epigenesis eine vollständige Erzeugung neuer Teile statt. Es gibt in der Ontogenie eine wahre Neubildung. Wenn dieses der Fall ist, so kann keine Maschine in der Zelle sein, aus der das Individuum entsteht.

Die Tatsache der Zellteilung spricht gegen die Maschinentheorie. Hier setzen die von Driesch angestellten Experimente ein. Als nach der Zellteilung die Zellen voneinander getrennt wurden, fand Roux, daß aus jeder Teilzelle ein Halbembryo entstand. Er bekam also einen halben Frosch aus einem halben Ei. Dagegen sah Driesch aus einer isolierten Teilungszelle einen ganzen Seeigel wachsen, der allerdings kleiner war als das Tier, welches entsteht, wenn man die beiden Zellen nicht voneinander trennt. Driesch sagt, man könne Teile verlagern oder entfernen, so z. B. im vierzelligen Stadium bloß noch drei Zellen sich weiterentwickeln lassen, in jedem Falle stört dieser Eingriff (Fortnahme einer Zelle) nicht den Entwicklungsgang des Tieres zu seiner ausgewachsenen Ganzheit.

Aus diesen Tatsachen zieht nun Driesch eine bedeutsame und überraschende Folgerung. Er hält nämlich dadurch die Annahme für widerlegt, daß Kernteilung die Grundlage für die Entstehung der Organisation sei. Er weist auf die Formbildung der Protozoen hin, bei denen ja eine Zellteilung überhaupt nicht in Frage käme, so daß sie also auch nicht der eigentliche Grund der Differenzierung sein könne. Driesch mißt der einzelnen Zelle, selbst der Keimzelle, nicht die überragende Bedeutung bei, sondern lehrt, daß die Form als Ganzes die regulierende und gestaltende Potenz sei.

Driesch sieht in der Zellteilung eine räumliche Zerstücklung, die nichts schadet; denn es gibt ein unräumliches Prinzip, welches den Prozeß leitet und die Ordnung vollzieht. Er führt also eine strenge Unterscheidung ein zwischen dem räumlich Körperhaften, dem Stofflichen und dem unräumlich Übersinnlichen (nicht im metaphysischen Sinne), dem Entelechialen. Dieses treibt die Bildung des Lebewesens durch Faltungen und Furchungen hervor. In der Entelechie und nicht in der Keimzelle steckt die intensive, unsichtbare Mannigfaltigkeit. Sie ist der adäquate Grund, weil der Grund niemals ärmer an Mannigfaltigkeit sein kann, als die Wirkung. So zeigt das ausgewachsene Lebewesen die extensive, sichtbare Mannigfaltigkeit. Wenn das Mannigfaltigerwerden des Dinges zu seiner Ganzheit führt,

reden wir von Entwicklung, und zwar handelt es sich um wirkliche, räumlich nicht präformierte, sondern entelechial bedingte Materienverteilung, ohne daß Wirkungen von außen an der Ordnungsleistung beteiligt wären. —

Nun macht Driesch eine wichtige Unterscheidung. Irgendeine Keimzelle nimmt nämlich erstens einen tatsächlichen Verlauf, sie hat ein wirkliches Schicksal, eine prospektive Bedeutung, d. h. sie entwickelt sich zu etwas ganz Bestimmtem in seiner Einmaligkeit. Sodann aber hat sie auch noch ein mögliches Schicksal, eine prospektive Potenz. Die scharfsinnige Fragestellung lautet nun: Ist die Potenz identisch mit der Bedeutung, oder gibt es für eine Keimzelle mehrere Möglichkeiten der Entwicklung, während sich selbstverständlich nur ein tatsächlicher Verlauf vollziehen kann? Und da sagt Driesch, ein embryonaler Teil enthalte mehr morphogenetische Möglichkeiten, als ein bestimmter morphogenetischer Ablauf offenbart. Aber je weiter die Ontogenie fortschreitet, um so beschränkter wird die prospektive Potenz. In der Keimzelle sind also die Möglichkeiten am zahlreichsten.

Aus jeder Zelle kann alles werden. Was aber aus ihr wird, hängt von ihrer Lage ab. Ihr Schicksal wechselt mit ihrer veränderten Lage. Also alle Elementarorgane sind in sich selbst und für sich äquipotentiell, im Vergleich zueinander haben sie jedoch verschiedene Potenzen.

Driesch nennt den ganzmachenden Naturfaktor Entelechie oder auch in den höheren Stufen Psychoid. Die Entelechie ist kein Begriff, sondern ein Naturagens, welches unanschaulich ist und nur aus seinen Wirkungen erkannt werden kann. Der unmittelbare, vom Bewußtsein gehabte Gegenstand, nämlich der Begriff 'Entelechie', meint einen empirisch wirklichen, mittelbaren Gegenstand. Die Entelechie ist nicht quantitativ meßbar und in ihrer Existenz von Materiellem nicht abhängig, also nicht aus chemischen Substanzen gebildet; wohl aber wirkt sie auf Materie. Die Stoffbelebung des Hylozoismus wird von Driesch in jeder Form abgelehnt. Ebenfalls wird der energetische Vitalismus abgelehnt. Energie ist nur der Betrag an Kausalität, der quantitativ meßbar ist. Da der Entelechie alle quantitativen Kennzeichen fehlen, kann sie selbst nicht Energie sein und können ihre Ordnungsleistungen auch nicht auf eine mathematische Formel gebracht werden. Wohl aber besteht ihre Wirkung in der Veränderung der Richtung von Kraft und Energie; sie leistet nur Ordnung, ohne daß sie zu einer wirklichen Schöpfung von materieller Energie imstande wäre. Sie bestimmt nur die allgemeine Typik der Organisation, nicht die Lage jeder einzelnen Zelle angebend. Sie kann keine Intensitätsdifferenzen irgendwelcher Art schaffen und ist unfähig zum Wegräumen eines Hindernisses für aktuelles Geschehen; denn dazu wäre Energie nötig. Ja sie lenkt nicht einmal das einzelne materielle Element, wohl aber schafft sie bestimmt lokalisierte Widerstände für Bewegung, d. h. sie suspendiert mögliches Geschehen, z. B. chemische Reaktionen, die ohne sie eintreten würden. Es gibt also eine Intervention der Entelechie im chemischen Prozeß.

Driesch scheut sich nicht, die Entelechie Substanz zu nennen, sie ist ein intensiv mannigfaltiges System von Vermögen, dessen extensive Resultate in der Ausdehnung wahrgenommen werden können. Dagegen ist sie selbst ohne räumlichen Sitz oder Ausdehnung oder Teilbarkeit. Sie manifestiert sich stets als ein

individuelles Ganzes, auch nach der Zerteilung des organischen Einzelwesens, kann also nicht ohne weiteres mit ihm identifiziert werden. Sie wirkt auf anorganische Systeme, wird aber auch von räumlicher Kausalität affiziert, d. h. durch Materie, etwa durch adaptive Reize.

Auf die Frage, was sich denn nun eigentlich entwickelt, antwortet Driesch, im tiefsten Sinne originär entwickle sich weder die Materie, noch die ihrem Wesen nach beharrliche Entelechie, sondern ihre dynamische Aktualität, ihr aktuelles Sosein. —

Es bleibt noch die Beziehung der Entelechie zu den seelischen Vorgängen zu klären. Eine Pseudopsychologie, die die Vorgänge in der menschlichen Seele ungeprüft auf die entelechialen Vorgänge überträgt, wird zurückgewiesen. 'Psychisches im eigentlichen Sinne kann überhaupt nicht in Natur eingreifen, sehr wohl dagegen ein nichtmechanisches Naturkorrelat des Psychischen.' Und doch kommt Driesch ohne das Psychische bei der Erklärung der gesamten Lebenserscheinungen nicht aus. Er kennt nämlich eine höhere Stufe entelechialer Betätigung, indem er von der Entelechie das 'Psychoid' abhebt.

Das Agens, welches der Körper bildet und formt, nennt Driesch Entelechie; welches ihn lenkt, Psychoid, ein Etwas, das zwar keine Seele ist, aber doch nur in psychologischen Analogien erörtert werden kann. Diesen Faktor setzt Driesch aus dem Grunde, weil die Handlungen und Instinktbewegungen der Lebewesen, insbesondere der Tiere, sich noch von der Formbildung ihres Leibes unterscheiden.

Instinktbewegungen liegen etwa vor, wenn Bienen zerstörte Waben wiederherstellen oder wenn Tiere die verschiedensten Arten von Bautätigkeit vornehmen. Diese Tatsachen lassen nach Driesch nur Indizien, aber keine wahren Beweise für die Autonomie des Lebens zu. So bleibt für ihn das Instinktpsychoid hypothetisch. Während bei allen Instinktbewegungen schon beim erstenmal der Prozeß vollendet ist, ohne Verbesserungsfähigkeit abläuft und einen gewissen normalen und regulativen Charakter zeigt, ist der Vorgang bei den Handlungen doch schon viel problematischer und komplizierter. In der Tierwelt sind etwa die Handlungen eines dressierten Hundes hier heranzuziehen. Driesch betont, daß alle Handlungen nur natürliche organische Körper in Bewegung sind, und er definiert: 'Handlung ist jede tierische Bewegung, deren Besonderheit von der individuellen Lebensgeschichte ihres Vollbringers derart abhängt, daß diese Bewegung nicht nur an die Besonderheit des aktiven Reizes anknüpft, sondern auch an die Besonderheit aller Reize der Vergangenheit.' Die an dem Lebewesen gemachte Erfahrung nennt Driesch die 'historische Reaktionsbasis'. Handlungen sind deshalb einer mechanischen Erklärung unzugänglich, weil sie individualisierte Antwortreaktionen darstellen.

Daraus ergibt sich ein zweites Kriterium der Handlung: die Individualität der Zuordnung zwischen dem die Handlung erregenden bestimmten äußeren Reiz und dem bestimmten Effekt des Reizes, nämlich der Handlung selbst. Auch der Effekt des individualisierten Reizes ist individualisiert, trotzdem Reiz und Effekt von anderer Art sind. Beim Reiz und Effekt kommt eine Totalität in ihrer Besonderheit in Betracht. Nicht hängen die einzelnen Konstituenten des Effektes von den einzelnen Konstituenten des Reizes ab, sondern ein Ganzes von einem Ganzen. In dieser

Tatsache liegt ein Beweis für den Vitalismus. Das Reagierende ist in seiner Besonderheit erst durch seine Geschichte so geschaffen worden. So wird das eigentlich Handelnde in seiner Potenz durch seine individuelle Geschichte bestimmt. Und von außen her wird es durch den Reiz zum Reagieren mitbestimmt.

Die materielle Substanz des Gehirns mit ihrem physikalisch-chemischen Charakter reicht nicht aus zur Erklärung der Handlungen des Lebewesens, zu denen mehr gehört als das Nervenverbindungssystem des Gehirns mit seinen bis ins einzelne gehenden örtlichen Anordnungen der Hirnfunktionen. Und dieses Mehr ist das Psychoid, welches die dargebotenen Eigenschaften des Gehirns und überhaupt des ganzen Nervensystems als ein bloßes Instrument für das Handeln benutzt. So kann der Organismus lernen, abnorme zentripetale sensorische Nerven für seine normalen Leistungen zu benutzen, was z. B. bei Muskellähmung der Fall ist. Dabei ist das Psychoid nicht nur an das Großhirn gebunden, sondern kann auch die niedern Hirnteile benutzen. Es probiert sogar. Und eine Art von Maschine, welche probiert, gibt es nicht.

Schwierig wird eine Klärung der Beziehung zwischen Psychoid und Bewußtsein. Driesch äußert sich darüber, das Bewußtsein sei nicht verschieden vom Psychoid, sondern im Sinne eines echten Parallelismus seine 'andere Seite'. So schaltet bei den Handlungen der Organismen jedes Bewußtsein aus. Nicht einmal mechanisierte Übungen ohne Kontrolle des Bewußtseins kommen für diese Handlungen in Frage, wie man etwa mit Rücksicht auf einen geübten Klavierspieler annehmen könnte. Ein solcher Spieler macht später die Bewegungen ohne Bewußtsein, die er vorher mit Bewußtsein geübt hatte. Dies ist also ein anderer Tatbestand. Das Psychoid soll ein Naturfaktor sein, also nicht seelischer Art und auch nicht von der Art des Bewußtseins sein.

Vom Wollen, Wahrnehmen und Urteilen des Psychoids könnte man nur im Bilde sprechen. So hat es auf Grund seiner Erfahrung gleichsam ein Wissen, doch können wir dies nach Driesch nicht verstehen. Vielleicht weiß der Organismus, wie er sich verhalten soll. Nur müssen wir uns hüten, dabei an unser Wissen und Wollen zu denken.

Wir stehen hier bei dem Problem, welches Driesch mit der Überschrift kennzeichnet: 'Der Vitalismus und die Psychologie des unmittelbaren Erlebens'. Unter Erleben versteht er das Bewußthaben des Ich. Ich erlebe also von der Gesamtheit der Entelechie und des Psychoids meines Leibes nur einen kleinen Bruchteil, nämlich das, was ich in den Handlungen meines Leibes erlebe. Von der Formentelechie meines Leibes dagegen erlebe ich gar nichts.

Zwischen Ichbewußtsein und Materie kennt Driesch nun noch die verschiedensten Stufen: Ich, Mein Selbst, Meine Seele, das Psychoid und die Entelechie meines Leibes und endlich die Materie selbst. Entelechie und Psychoid stehen in Wechselwirkung mit Materie. Es gibt also entelechial-mechanische Wechselwirkung in der Natur. Dagegen gibt es Parallelismus zwischen seelischem und entelechialem Geschehen; zwischen seelischem und mechanischem Geschehen aber gibt es weder Parallelismus noch Wechselwirkung.

## *II. Die Seelenwirklichkeit*

Neben die Naturlogik stellt Driesch die Seelenlogik. Seelisches und Naturhaftes sind verschiedene Reiche des Seins und können nicht aufeinander wirken.

Der Übergang vom reinen Ich zum Seelenwirklichen ist schwieriger als zur Natur. Er benutzt deshalb den Begriff des 'Mein Selbst' als verbindendes Glied.

Mein Selbst und Meine Seele mit allem, was sie angeht, sind selbst ichgehabt. Aber trotzdem bedarf es der Ableitung des Mein Selbst aus dem Ich oder vielmehr gleichsam der Verdrehung des Mein Selbst aus der gegenständlichen in die Subjektregion oder des Überganges aus der Zeitlosigkeit in die Zeithaftigkeit. Die Tatsache, daß Ich habe und Ich hatte zwei ganz verschiedene Ich meint, fordert die Erklärung des Mein Selbst heraus. Das Nacheinander des Habens der verschiedenen Ordnungsbedeutungen wird nie vom habenden zeitlosen Gegenwarts-Ich gehabt. Wohl aber hat es im Jetzt die Bedeutung des damals oder die Erinnerungsbedeutung, die als zeitlos-ichgehabte zeitgefärbt oder mit der Tönung der Zeit versehen ist. Die Bedeutung der Zeit ist etwas anderes als der aktuelle Zeitfluß, in welchem wohl die Seele, niemals aber das Ich und auch nicht das unveränderliche Mein Selbst gleichsam fortschwimmt. Ich setze die Bedeutung des 'Ich hatte', und das Mein Selbst ist geboren. Dieses ist das in die Vergangenheit hineinprojizierte reine Gegenwarts-Ich; es steht in der Zeit und ist des Nacheinander mächtig, es ist das erweiterte Ich, welches punkthaft und unstetig, aber unveränderlich als immer dasselbe in der stetigen Zeit sich befindet. Diese Ableitung darf als eine der stärksten Leistungen der Phänomenologie gekennzeichnet werden.

'Ich' hatte nie, Ich habe nur. Ich kann mich wohl erinnern, aber nur, indem ich das 'Ich (Mein Selbst) hatte' habe oder mein gehabt habendes Selbst. Das Ich ist der Vergangenheit nicht mächtig, wohl aber das Mein Selbst; dieses ist gleichsam das Ventil, welches die Gefahr, das Ich könnte in die Zeit hineingerissen werden, verhütet. Das alles enthält einen ungemein eindringlichen Wahrheitsgehalt und sorgfältigste Selbstbeobachtung.

Wir kommen jetzt zu dem anderen Teil des Empirisch-Wirklichen, der Seele. Mein Selbst ist immer dasselbe. Aber Meine Seele verändert sich unter dem Einfluß der Zeit als etwas dauerhaft Zusammenhängendes. Driesch rückt die Seele vom Ich weit ab, fast so weit wie die Natur, insbesondere, sobald er die unbewußte Seele charakterisiert. Da ist ihm diese Seele letztlich dasselbe wie Entelechie. Und er spricht von der nicht raumhaften Organisation der unbewußten Seele. 'Ganz ebenso ist Seelenhaftes gleichsam in sich selbständiges, mittelbar Gegenständliches wie Naturhaftes.'

'Meine Seele ist also Mein Selbst, durch Unbewußtes vervollständigt.' Sie ist vom logischen Ich weit abgerückt. Es herrscht scharfer Antipsychologismus.

Auf der anderen Seite neigt die Seele aber auch dem Bewußtsein zu; denn es gibt 'ein besonderes Vermögen der Seele zum Wissendwerden'. In der Seele soll es latent Schlummerndes geben, welches aktuell dem Ich ein Etwas wird. Nun fragt sich: Wer ist der Uranfang: das Ich oder die Seele? Driesch sagt: das Ich; denn Ich setzt die Seele als Ordnungszeichen. Hier liegen besondere Schwierigkeiten, auf die wir an dieser Stelle nicht weiter eingehen können. Da Driesch die Seele

keineswegs ganz bewußtlos sein läßt, er sie andererseits vom Ich unterscheidet, so läßt er das Ich Ich und die Seele Du sein.

Die ganze Seele besteht aus bewußten Bedeutungserlebnissen und dem unbewußten $x$. Die Seele ist die unbewußte Grundlage meines bewußten Habens. Sie ist ein ganz machender Faktor. Sie ist dynamisch, während das Bewußtsein statisch ist.

Driesch verwirft die Assoziationspsychologie. In der Abfolge unserer seelischen Erlebnisse sind solche Assoziationen wohl ab und zu vorübergehend vorhanden, werden aber dauernd unterbrochen. 'Die Sinnanreicherung' bewahrt uns vor dem Mechanismus der vermeintlichen Assoziationsgesetze. An die Stelle solcher Psychologie tritt die neue Denkpsychologie. Die Seele mit ihren Erlebnissen wird untersucht.

Die Seele will, denkt, urteilt. Aber das alles ist ich-unbewußt. 'Meine unbewußt tuende Seele.' Um so schwieriger wird die Beziehung zwischen Bedeutung und Seele. Nach Driesch sind 'Sinn und Bedeutung bereits unter den elementaren seelischen Gegenständen'. Die Bedeutung ist einerseits Produkt der seelischen Dynamik, die Sinnanreicherung geschieht durch ganz machende Faktoren, der Sinnbesitz wird dynamisch-genetisch erklärt; andererseits ist das Denken kein Tun, sondern nur ein Haben.

Auf die zahlreichen Fragen der Psychologie können wir nicht eingehen. Neben dem Wahrnehmungsproblem wird besonders eingehend das Freiheitsproblem behandelt. Freiheit faßt Driesch als völlige Nichtbestimmtheit, selbst nicht einmal als Wesensgemäßheit. Eine endgültige Beantwortung der Frage nach der Freiheit hält er für unmöglich. Weiter bleibt noch das sehr schwierige Problem 'die andere Seele', das andere Ich zu lösen übrig. Weiterhin scheut er sich nicht, die abnormen und ganz ungewöhnlichen Vorgänge in unserem seelischen Leben in sehr vorsichtiger Weise zu behandeln. Es handelt sich um die geheimnisvollen Dinge, die bisher der strengen Wissenschaft verschlossen waren, aber sicherlich immer mehr in den Kreis wissenschaftlicher Untersuchung gestellt werden, wie etwa Traum, Hypnose, Bewußtseinsspaltung, Telepathie, Gedankenlesen, Hellsehen, Materialisation usw. Die Seele eines Mediums hat das Vermögen, in abnormer Weise Kenntnisse zu erwerben oder Handlungen zu vollbringen. Jedenfalls spielt in der Parapsychologie der unbewußt oder unterbewußte Teil der Seele eine größere Rolle, als der Ichteil.

Als Erklärung führt Driesch die Hypothese an, daß alles Seelische im letzten Grunde Eins ist. Viele Ich können einer Seele angehören. Das Problem der Überseele tritt hier auf.

## ZWEITER TEIL: DIE LEHRE VON DER METAPHYSISCHEN WIRKLICHKEIT

Und damit sind wir den metaphysischen Fragen schon ganz nahe gerückt. Nach Driesch ist die Lehre vom 'Wirklichen', vom 'An sich' hypothetisch und induktiv als Wissenschaft möglich. Er vollzieht eine strenge Scheidung von Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche ist wie ein Grund, die Erscheinung, wie eine Folge. Der Grund aber kann nie ärmer an Mannigfaltigkeit sein als die Folge.

Den Ausgang bildet wieder die OL. Die Ichordnungslehre hebt sich aus Ordnungsgründen selbst auf und wird zur Wirklichkeitslehre (WL). Aber es bleibt das Problem metaphysischer Erkenntnis oder der rationalen Betreffbarkeit des Wirklichen.

Bevor die Frage nach der Wirklichkeit zu klären ist, wird festgestellt, was nicht wirklich ist. Das Reich des unmittelbar Ichgehabten gehört nicht der Wirklichkeit an. Driesch gibt eine scharfe Ablehnung jedes Bedeutungsrealismus. 'Etwasse «sind» nur insofern überhaupt, als sie bewußt gehabt oder erlebt sind.' So wird an den Satz, daß die Bedeutungen nicht wirklich sind, insofern eine gewisse Konzession gemacht, als Driesch wiederum die Seele als 'Bedeutungsträgerin' heranzieht. Eine Existenz der Bedeutungen kommt also höchstens mit Rücksicht auf die Seele in Frage. Von der Realität platonischer Ideen will er nichts wissen. Ideale Gegenstände sind überhaupt nicht wirklich. Er sagt: 'Der Schein eines Seins rein ordnungshafter Bedeutungen kommt dadurch zustande, daß ich sie, wenn immer ich sie schon einmal geschaut habe, des weiteren als erledigte und identische schaue, daß sie bekannt sind.' Und es gibt eine unendliche Fülle von verschiedenen Bedeutungen über die Urordnungszeichen hinaus.

Das Metaphysische ist das Wirkliche, insofern es nicht das Empirisch-Wirkliche, d. h. Natur oder Seele ist. Aber dem Empirischen wird weitgehender Tribut gezollt. Alle Metaphysik kann nur als ich-gehabte bestehen, doch es kann vom Ich auch nur wie das Empirische mittelbar, sogar doppelt mittelbar gemeint sein. Das Wirkliche ist grundsätzlich wißbar zu denken, und zwar nur soweit es ich-gehabt sein kann.

Nur die Bedeutung des 'Wirklichen' wird vom Ich unmittelbar geschaut, nicht aber seine besonderen Eigentümlichkeiten; das nähere Sosein des An-sich bleibt unbestimmbar. Alles Besondere geht auf das Reich der Erfahrung, welches Wirkliches in Form von Erscheinung ist. Aber das Wirkliche ist noch etwas mehr als Erscheinung, es kommt noch was dazu, denn 'das Wirkliche hat auch nicht ich-betreffbare Kennzeichen'. So vermutet Driesch nach kantischen Motiven; als müßte das Wirkliche hinter den Dingen stecken, so daß diese die Nicht-Ichbetreffbarkeit verschuldeten. Deshalb sieht er es als das mittelbar-mittelbar Gemeinte an, als ob es ein in sich Selbständiges sei. Das 'wirklich für sich Bestehende' wird also ziemlich weit vom Ich abgelöst.

Der Weg vom Ich zum Wirklichen über die Erscheinungswelt ist nicht der einzige. Es gibt auch eine Metaphysik des Wissens, nicht bloß der Erscheinungswelt. Wissen ist ein Kennzeichen des Wirklichen an sich. Es weiß von sich selbst in der Form des reinen Ich, aber auch in einer Form vieler Wissenssubjekte. Es ist urwissend und ganzheitlich. Wenn Driesch das Wissen als die einzige Qualität des Absoluten bezeichnet, die wir kennen, so steht er am Anfang einer metaphysischen Begründung der Erkenntnis, wie sie schon Aristoteles eigen war.

Das wissende Wirkliche schließt die Gesamtheit alles vom Ich-Gehabt-Gewesenen als ein geordnetes Ganzes ein; denn Ich bin selbst ein Teil des Wirklichen, dieses ist so geartet, daß es um sich in mir weiß. Hier kann Driesch nur schwer einen ganz radikalen metaphysischen Idealismus verleugnen, wenn er das Wirk-

liche selbst als ein universales habendes Ich faßt. Auf diese Weise hängt das 'Ich habe' am Wirklichen in ganz anderer Weise als das Empirische, Natur und Seele. Wissen ist selbst wirklich. Und durch den Tod geht mein Wissen aus der einen in die andere Form über. So kann der Tod geradezu das Tor zur Metaphysik höchster Art heißen. —

Eine wichtige philosophische Disziplin hat Driesch noch nicht in einer Spezialuntersuchung behandelt, nämlich die Ethik. Die Veröffentlichung eines größeren Werkes behält er sich vor. Da er das untätige Ich zum Ausgang für alle Philosophie macht, muß es auch für die Ethik maßgebend sein, was nicht ganz unbedenklich ist, da bekanntlich das Tun sich im Sittlichen regt. Hier gerät das untätige Ich in Schwierigkeiten, zumal wenn man Fichtes durch Urtathandlung sich selbst setzendes Ich daneben hält. Wir möchten nur auf das noch ganz ungelöste Problem der letzten Einheit zwischen dem theoretischen und ethischen Ich hinweisen. Das Ethische, sagt Driesch, ist selbst ein Wissen, geschaut auf 'überpersönliche Ordnungshaftigkeit'.

Ziel aller philosophischen Wissenschaft ist es, die umspannende Einheit oder das Ganze zu erfassen. Der Einheit entgegen steht die unendliche Mannigfaltigkeit. Der Begriff der Mannigfaltigkeit wird von Driesch besonders hervorgehoben und als ein aus unzerlegbaren Letztheiten zusammengesetzter Setzungsinhalt definiert. Naturdinge oder System haben solche Mannigfaltigkeit; d. h. wenn ein als solches gekennzeichnetes Sosein durch eine Anzahl nicht weiter auflösbarer Ordnungsbestandteile ausgedrückt ist und verschiedene Gliedarten sowie Beziehungsarten aufweist. Von Stufen der Mannigfaltigkeit spricht Driesch, wenn eine Setzung in Teile zerfällt, die für sich ja wieder ein Ganzes ausmachen, so daß es also eine Stufenreihe von Teilganzen gibt, die sich in ein Oberganzes einfügen lassen.

Was Ganzheit ist, läßt sich nicht definieren, aber es gibt für alle Wissenschaft ein ordnungsmonistisches Ideal, das stets unerfüllt bleibt. Ich schaue die eine 'ganze Ordnung', aber von den Gegenständen, welche ich bewußt habe, wird sie bei weitem nicht gedeckt. Jenes Ideal aber wäre 1. Ausdruck eines allgemeinen Soseins, aus welchem das Sosein alles Besonderen nach dem Gesetz des unentwickelten, entwickelbaren Begriffs folgt; 2. das Naturganze im Verhältnis zu allen seinen Teilen. Aus dem Wesen des Ganzen müßte dann aber auch alles verstanden werden können, so daß man etwa von jedem einzelnen Ding seine Lage und die Tatsache, daß es gerade an dieser Stelle liegt, verstehen könnte, d. h. es im Gefüge des Ganzen geordnet habe. So wird die Ganzheit zu der das System allseitig beherrschenden Grundkategorie. —

Wichtiger, als einem philosophischen Autor kritische Bemerkungen und Bedenken entgegenzuhalten, ist, ihn erst einmal zu verstehen und seine Ansichten klar zu erfassen. In diesem Bemühen sehen wir die vorzüglichste Ehrung, welche wir gerade Hans Driesch zu seinem 60. Geburtstage schuldig zu sein glauben. Wir hoffen, daß die vorliegende Darstellung geeignet sein könnte, dem Leser in knappen Zügen Einblick zu geben in eine originelle, bedeutsame und gründlich gerechtfertigte Philosophie eines Mannes, der sich um die deutsche Wissenschaft die größten Verdienste erworben hat.

# DIE SOZIALE BEDEUTUNG DES HUMANISTISCHEN GYMNASIUMS

VON RUDOLF LAUN[1])

Die folgenden Betrachtungen sind der sozialen Bedeutung des humanistischen Gymnasiums gewidmet. Sie wollen versuchen, soweit dies im Rahmen des hier gebotenen Umfangs möglich ist, die Frage zu erörtern: Welchen Wert hat die Bildung, welche das humanistische Gymnasium vermittelt, für die Allgemeinheit, für die societas als Ganzes? Also nicht davon soll die Rede sein, was die Antike dem Fachgelehrten bietet. Wir müssen vielmehr fragen: Was bedeutet die Übermittlung humanistischer Bildung an einen Teil des Volkes für alle Volksschichten? Welches Interesse hat zum Beispiel der Kaufmann, der für seine Person lieber englisch, spanisch und kommerzielle Fächer studiert, der Techniker und Industrielle, dem Natur- und Wirtschaftswissenschaften näher liegen, ja auch der Bauer, der Arbeiter, kurz jeder daran, daß irgendein Teil des Volkes jenes Maß von Wissen über die Antike und von antikem Geist in sich aufnimmt, welches gerade nur das humanistische Gymnasium überliefern kann? Gibt es ein solches Interesse der Allgemeinheit? Wenn ja, worin besteht es? Wie ist es zu befriedigen? Welche Rolle hat daher das humanistische Gymnasium im Aufbau unserer Schulen zu spielen? Welche Schüler sind ihm zuzuführen? Es sind dies schwere und grundlegende Probleme für die Staatsmänner, die den Bau des Schulwesens schaffen, für die Pädagogen, die in den verschiedenen Schulen, nicht nur im Gymnasium selbst, praktisch wirken, für die Gelehrten, die den Lehrstoff des Gymnasiums fundieren.

Die gestellten Fragen dürfen nicht damit beantwortet werden, daß es einige Zweige der Wissenschaft gibt, die ohne Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache und Realien nicht betrieben werden können, und daß die Allgemeinheit ein Interesse auch an der Pflege dieser Wissenszweige hat. Gewiß, der Philosoph, der Platon und Aristoteles nicht im Original lesen kann, wäre mit den schwersten Lücken der Fachbildung behaftet. Der Historiker, der Philologe, der Theologe können ohne Kenntnis jener beiden Sprachen auf sehr vielen Gebieten nicht arbeiten. Auch der Jurist, der sich nicht mit dem 'Paragraphenschachspiel' der täglichen Praxis begnügen, sondern wahre Wissenschaft von Recht und Staat treiben will, bedarf meines Erachtens der humanistischen Bildung. Die Allgemeinheit hat sicherlich ein Interesse daran, daß Philosophie, Geschichte, Sprachwissenschaft und die Wissenschaft von Recht und Staat in möglichst vollkommener Weise gepflegt werden. Allein solche Argumente treffen das Wesen der hier aufgestellten Frage nicht. Der Philosoph kann ja auch das Bedürfnis haben, etwa Lao-tse im Original zu lesen oder neuere englische, französische, italienische, russische Philosophen. Ebenso setzen Geschichte, Sprachwissenschaften und Religionswissenschaften auch noch andere Sprachkenntnisse als gerade nur das Lateinische und Griechische voraus. Wer Wissenschaft von Recht und Staat treibt, sei es Rechtsphilosophie und Staatslehre, sei es Rechtsgeschichte, sei es

1) Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Hamburg des Deutschen Gymnasialvereins am 2. Dezember 1926.

Rechtsvergleichung oder Rechtssoziologie, ist ebenso von Sprachkenntnissen abhängig, wie der Philosoph oder der Historiker. Ja auch die sogenannte Rechtsdogmatik kann, soweit sie Völkerrecht, Kirchenrecht oder das Recht mehrsprachiger Staaten behandelt, aber auch in vielen anderen Gebieten, ohne Sprachkenntnisse nicht betrieben werden. Aber all dies ist nichts Eigentümliches dieser Wissenszweige. Bei der internationalen Verflechtung der Wissenschaft sind alle Wissenschaften in gewissem Grade an das Verständnis fremder Sprachen gebunden, und es läßt sich kaum ein Wissensgebiet vorstellen, das jemand, nur auf die Kenntnis seiner eigenen Muttersprache gestützt, welche immer dies sei, wissenschaftlich bearbeiten könnte.

Aber gerade diese Vielgestaltigkeit der wissenschaftlichen Interessen macht es unmöglich, schon in der Mittelschule auf alle Bedürfnisse der wissenschaftlichen Forschung Rücksicht zu nehmen. Keine Mittelschule der Welt könnte allen Anforderungen aller Spezialfächer in bezug auf sprachliche Vorbildung genügen. Sie kann nicht gleichzeitig dem künftigen Philologen sein Sanskrit, dem Theologen sein Hebräisch, dem Philosophen sein Griechisch von Thales bis Plotin, dem Juristen sein Latein von den XII Tafeln bis zum Codex juris canonici, dem Völkerrechtler sein Französisch und Englisch beibringen usw. Jeder muß sich sein Fachwissen selbst erwerben, so wie er es eben braucht. Der Staat kann nur durch Spezialunterricht an den Mittel- oder Hochschulen dafür sorgen, aber er kann nicht einen ganzen Schultypus, der viele Tausende von Staatsbürgern erziehen soll, ausschließlich nach den Bedürfnissen einiger Gruppen von Fachgelehrten gestalten. Daher müssen wir hier von jenen wissenschaftlichen Fachdisziplinen, die Latein oder Griechisch notwendig brauchen, ebenso absehen wie von jenen, die Sanskrit oder Hebräisch notwendig brauchen. Die Frage, die ich hier zu stellen versucht habe, betrifft gerade alle anderen Berufsgruppen als diejenigen, welche die Kenntnis der antiken Sprachen unbedingt benötigen.

Man kann daher meine Fragestellung auch so formulieren: Sind die besonderen Bildungswerte, welche das humanistische Gymnasium vermitteln will, für alle übrigen Berufe nicht ein, wenn auch edler, so doch vollkommen überflüssiger Luxus? Sollen daher nicht alle Schüler mit Ausnahme der wenigen künftigen Fachgelehrten bestimmter Fächer lieber anderen Schultypen zugeführt werden? Ist es nicht besser, die Blüte unserer Jugend gründlich moderne Sprachen und Naturwissenschaften lernen zu lassen, vielleicht noch mit Hinzufügung eines eingeschränkten Lateinunterrichtes, im übrigen aber ihr die Kulturgüter der Antike aus zweiter Hand zugänglich zu machen?

Wenn dies zu bejahen sein sollte, wenn die humanistische Bildung für die große Mehrzahl ein überflüssiger Luxus sein sollte, dann ist die früher aufgeworfene Frage, wer das humanistische Gymnasium besuchen solle, dahin zu beantworten, daß es nur eine Spezialschule sein dürfe, die jährlich im ganzen deutschen Reich nicht mehr als etwa ein paar Dutzend künftiger Fachgelehrter bestimmter Disziplinen an die Universitäten zu schicken hätte. Für alle anderen wäre es bedeutungslos. Denn an einem Luxus, auch an einem Bildungsluxus einer sozialen Oberschicht, hat die Allgemeinheit kein so wesentliches Interesse, daß dafür, zumal in unserem

Zeitalter der sogenannten 'Reparationen', der Arbeitslosigkeit und vieler anderer schwerer wirtschaftlicher Sorgen, bedeutende Mittel aufgewendet werden könnten. Das Geld, das die humanistischen Gymnasien den Staat kosten, müßte dann anderen, sozial nützlicheren Schultypen zugeführt werden.

Ist es nun wirklich so? Befriedigt das humanistische Gymnasium für die große Mehrzahl seiner Schüler nur einen überflüssigen Bildungsluxus einer sozialen Oberschicht?

Die Ansicht, daß dem so sei, ist sehr verbreitet. In der Tat spricht auf den ersten Blick vieles für sie. Sind denn nicht moderne Sprachen viel nützlicher, ja auch für die Vertiefung der Geistesbildung nach vielen Richtungen förderlicher als die antiken? Ist nicht eine erweiterte Pflege von Mathematik und Naturwissenschaften nicht nur für den künftigen Techniker oder sonstigen Praktiker, sondern für jeden von höchstem Bildungswert? Wenn aber auch die Kunde von alten Sprachen und Kulturen einen besonderen erzieherischen Wert haben sollte, warum lernen wir dann gerade die altgriechische und die römische Sprache, warum nicht etwa Sanskrit oder Chinesisch? Ist denn wirklich das Band, das uns mit Griechenland oder Rom verbindet, ein so enges? Was haben wir denn, so könnte man fragen, noch Gemeinsames mit einer Religion, die uns von allerhand pikanten Abenteuern des Zeus erzählt, ja die in ihren Götterkulten eine Menge enthielt, das für unseren Geschmack häßlich, abstoßend, ja unzüchtig ist? Wie weit von uns entfernt liegen die fürchterlichen Rachevorstellungen, die den klassischen griechischen Dramen zugrundeliegen! Was für Berührungspunkte haben wir noch mit der Roheit des römischen Zirkus, mit der Barbarei der Sklavenbehandlung, mit den Taten eines Caligula, Nero, Heliogabalus?

Soweit die Fragestellung. Und nun die Antwort. Sie kann nicht zweifelhaft sein. Sie kann nur lauten: trotz der zuletzt hervorgehobenen trennenden Momente haben wir doch unabsehbar mehr Gemeinsames mit der griechisch-römischen Kultur, als mit der altindischen oder chinesischen oder sonst einer; ja, wir haben soviel Gemeinsames mit der Antike und soviel von ihr übernommen, daß wir in der Antike gewissermaßen unsere eigene geistige Vergangenheit, unsere eigene Geschichte studieren und daß wir daher aus ihr nach gewissen Richtungen mehr schöpfen können als aus modernen Sprachen oder mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern. Griechen und Römer sind eben unsere geistigen Vorfahren, und sie stehen uns als solche an Denken und Fühlen viel näher als ihre in Urwäldern und Steppen hausenden germanischen Zeitgenossen, die unsere leiblichen Vorfahren gewesen sind.

Die Brücke, welche uns mit jenen unseren geistigen Vorfahren verbindet, ist die römische Kirche. Sie hat das großartige Gebäude ihrer Organisation, das dann weltbeherrschend geworden ist, schon im Altertum zu bauen begonnen, unter der Herrschaft des römischen Staates, des römischen Rechtes und römischer Sitten und Anschauungen und mit den Bausteinen der römischen Sprache. Dieser Staat, dieses Recht, diese Sitten und Anschauungen und diese Sprache waren das Ergebnis einer tausendjährigen griechisch-römischen Geschichte, die sich in ihnen widerspiegelte. Die römische Sprache gab das Denken und die Begriffswelt der

ganzen Antike wieder. Da das gläubige Mittelalter sein ganzes öffentliches Leben und besonders seinen Staat auf der Grundlage der römisch-christlichen Religion aufbaute, wurde damit das antike Denken auch zur Grundlage des mittelalterlichen. Symbolischen Ausdruck fand die Verschmelzung der beiden Welten in dem Bündnis Karls des Großen mit dem Bischof von Rom, das zur Krönung Karls zum Kaiser, das heißt zum Nachfolger der römischen Cäsaren führte. Hier wurde der germanische Lehensstaat gewissermaßen in das Gebäude des römischen Reiches und des antiken Denkens eingefügt. Nun war es unausweichlich, daß die lateinische Sprache, die schon die Amtssprache der römischen Kirche war, auch die Amtssprache des neuen germanisch-römischen Kaisertums wurde. In ihr aber wirkte das antike Denken, aus dem sie hervorgegangen war, fort.

Die Bedeutung der lateinischen Sprache in der abendländischen Welt war eine ungeheure. Sie war die Amtssprache der Kirche und des Staates. Die obersten Gesetze der Welt, Konzilsbeschlüsse, päpstliche Dekretalen und kaiserliche Gesetze, waren in ihr verfaßt, aber auch die meisten Gesetze der untergeordneten Gewalten. Sie war die internationale Sprache, die Sprache des diplomatischen Verkehrs. Sie herrschte in den Schulen und Kanzleien. Sie war die Sprache der Gebildeten aller Völker und die einzige Sprache, in der höhere Bildung erworben werden konnte. Ja, sie war noch mehr als das alles: als die Sprache der Kirche war sie zugleich die Sprache, in der die Menschheit sich zu Gott erhob und in der sie gewissermaßen mit ihm verkehrte. Der Geist dieser Sprache mußte das ganze Denken des Mittelalters, also das Denken unserer leiblichen Vorfahren, auf das tiefste beeinflussen. Da aber dieser Geist sich wie überhaupt die ganze Kultur der Römer unter entscheidendem Einfluß Griechenlands entwickelt hat, ergibt sich, daß das Mittelalter, also unsere eigene Vergangenheit, schon allein durch die damalige Welt- und Amtssprache vom Geist der Antike durchsetzt worden ist.

Zu dieser beherrschenden Stellung der lateinischen Sprache kamen noch andere Momente hinzu. So ist der Einfluß des römischen Rechtes auf den Bau des kanonischen Rechtes und damit schon auf das mittelalterliche Rechts- und Staatsleben von großer Tragweite. Von vielleicht noch größerer Bedeutung ist der Einfluß Aristoteles' auf die Scholastik, die doch wieder die Zusammenfassung fast alles dessen darstellt, was das Mittelalter geistig hervorgebracht hat. Kurz, man darf behaupten, daß unsere Geschichte und Kulturgeschichte schon im Mittelalter, schon vor der Renaissance, wenn auch vielfach der oberflächlichen Betrachtung kaum merklich, von antikem Geist tief durchsetzt worden ist. Neben dem germanischen Volkscharakter der Völker Mittel- und Westeuropas, die seit der Völkerwanderung die Geschichte Europas hauptsächlich gestaltet hatten, und neben dem Geist des aus dem Orient kommenden Christentums trat als dritte der drei Komponenten, aus denen unser geistiges Leben resultiert, die Antike.

Nur so ist die Renaissance zu erklären, die sonst unverständlich wäre, und nur so die Rezeption des römischen Rechtes in Deutschland. Durch die Renaissance und die Rezeption des römischen Rechtes wurde die dritte Komponente, der Einfluß der Antike, noch bedeutend verstärkt.

Nunmehr kam ein Zeitalter, in dem griechische Philosophie, Literatur und

Kunst, römisches Recht und römische Staatsanschauung in unsere ganze Kultur und in unser gesamtes öffentliches Leben entscheidend und gestaltend eingriffen. Dieser Vorgang war von gewaltigster Wirkung. Fortan ist das Geistesleben der Antike mit dem europäischen und insbesondere auch mit dem deutschen zu einer Einheit verschmolzen. Im Alltagsleben pflegt man ja diese Zusammenhänge leicht zu übersehen. Aber man versuche doch einmal, darüber nachzudenken, wie ganz anders unsere Geschichte verlaufen wäre, wie ganz anders es auch heute noch bei uns aussehen würde, wenn es nie ein Christentum gegeben hätte und die Verehrung der germanischen Götter sich bis zur Gegenwart erhalten hätte. Das Beispiel Ostasiens zeigt uns ja, daß Polytheismus und hohe, alte Kultur nicht unvereinbar sind. Ebensowenig nun wie das Christentum kann man die Antike aus unserem Geistesleben hinwegdenken. Man versuche es doch nur, und man wird sich von der ungeheuren Bedeutung der Antike für unsere Kultur überzeugen. Was wäre aus unserer Wissenschaft geworden ohne Sokrates, Platon, Aristoteles? Es genügt wohl, auf die Abhängigkeit Kants von Platon hinzuweisen und auf die revolutionierende Bedeutung Kants für alle unsere Wissenschaften und mittelbar auch für das Denken aller jener, die sein Lehrgebäude nicht näher kennen oder es von vornherein verwerfen zu können glauben. Ebenso schwierig ist es, sich die Geschichte unserer Natur- und Sozialwissenschaften ohne Aristoteles vorzustellen. Was wäre unsere Kunst ohne die Antike? Wer einmal vor den Tempeln von Girgenti, vor dem Apoll vom Belvedere oder der Venus von Milo gestanden ist, wer Gelegenheit gehabt hat, große Werke der Renaissance mit mittelalterlichen Kunstwerken zu vergleichen, kann die ungeheure Größe der Kluft erfassen, die uns infolge des Einflusses der Antike vom Mittelalter, also von unserer eigenen Vergangenheit trennt. Ähnliches läßt sich über das griechische Drama und andere Erzeugnisse antiker Literatur sagen.

Die Bedeutung, die das klassische Altertum für unsere Wissenschaft und unsere Kunst hat, ist bei den wahrhaft Gebildeten so allgemein bekannt, daß es überflüssig wäre, das eben kurz Angedeutete näher auszuführen. Dagegen sei es mir gestattet, noch auf zwei andere Richtungen hinzuweisen, in denen der Einfluß der Antike auf unser Denken selbst von solchen, die das humanistische Gymnasium absolviert haben, um so mehr von anderen Gebildeten, oft unterschätzt oder nicht genügend beachtet wird.

Der eine dieser beiden Punkte betrifft die Körperkultur. Hier ist die christliche Ethik, so wie unsere Vorfahren sie auffaßten, stärker gewesen als das Vorbild der Antike. Die Bejahung des Körpers wich seiner Verneinung. Durch beinahe zwei Jahrtausende wurde der Körper vernachlässigt, ja mißhandelt. Wenn wir jetzt darangehen, die Versäumnisse dieser zwei Jahrtausende allmählich nachzuholen, so lebt auch darin ein Stück antiker Weltanschauung, ein Vermächtnis unserer geistigen Vorfahren in Griechenland und Rom in uns auf. Gewiß, auch ohne das Vorbild der Antike wären wir wohl darauf gekommen, Sport und Körperkultur zu betreiben. Aber es ist doch die Frage, wann und wie es geschehen wäre. Der tatsächliche Verlauf der Geschichte zeigt uns jedenfalls, daß wir auch in dieser Richtung Unabsehbares der Antike verdanken. Vor allem dürfen wir nicht ver-

gessen, wieviel der Renaissance des Körperlichen, die wir heute erleben, die Kunst vorgearbeitet hat, schon seit den Tagen, in denen Michelangelo nackte Menschen in der Sixtinischen Kapelle malen und es wagen durfte, dem Höllenrichter Minos die Züge des päpstlichen Zeremonienmeisters zu verleihen, der die Nacktheit der Figuren getadelt hatte. Diese Kunst aber war doch von der Antike beherrscht: die mittelalterliche Kunst, also jene unserer leiblichen Vorfahren, hat den Kampf um das Körperliche nicht geführt. Wenn wir nun heute unseren Körper zu sportlichen Leistungen erziehen oder durch Gymnastik an seiner Gesundheit, seiner Beweglichkeit und an der Schönheit seiner Formen und Bewegungen arbeiten, so fühlen wir uns doch in der Art, wie wir dies tun, jenen Menschen, die vor mehr als zwei Jahrtausenden im griechischen Gymnasion körperliche Übungen trieben, ungleich mehr wesensverwandt als etwa irgendwelchen Negern oder Indianern von heute, die ihren Körper stählen, obwohl uns von diesen keine zeitliche Distanz trennt. Ja wir entnehmen das Schönheitsideal, das unseren gymnastischen Übungen zugrunde gelegt wird, bewußt den griechischen Bildwerken, wir studieren deren Muskulatur, deren Körperhaltung, um uns daran ein Vorbild zu nehmen.

Aber nicht nur um Sport, Gymnastik und andere körperliche Übungen handelt es sich. Dergleichen könnte auch bloß als ein Mittel zur Erhaltung der Gesundheit oder Erhöhung der Leistungsfähigkeit der Muskeln betrachtet werden, gleichsam als ein notwendiges Übel, das nun einmal in dieser unvollkommenen irdischen Welt mit in den Kauf genommen werden muß, so wie eine vom Arzt verordnete Kur oder wie eine zur Erhaltung des Lebens notwendige lästige Arbeit. Aber wenn wir heute den Körper bewußt und mit Freude bejahen, wenn wir das Dogma, daß er etwas Schlechtes sei, zu überwinden beginnen, so ist dies etwas wesentlich anderes. Unsere Vorfahren haben die christliche Ethik so aufgefaßt, daß der Körper, wiewohl von Gott erschaffen, doch etwas Minderwertiges, ja Böses, gewissermaßen eine Verkörperung der Sünde sei und daher verhüllt und versteckt werden müsse. Heute hat eine große und stetig wachsende Bewegung ehrbare Frauen und Männer ergriffen, die dieser Anschauung von der Sündhaftigkeit des Körpers entgegentreten. Sie wollen nicht nur aus gesundheitlichen Gründen möglichst viel Einwirkung von Licht, Luft und Sonne auf den Körper, nicht nur seine Abhärtung und Vervollkommnung, was alles als ethisch irrelevant oder nebensächlich betrachtet werden könnte. Sondern sie gehen von der tiefsten und meines Erachtens berechtigten Überzeugung aus, die Grundlage einer künftigen neuen Sittlichkeit zu legen. Sie wollen die tausend sexuellen Reizungen und Verführungen vermeiden, die sich täglich für jeden aus dem steten künstlichen und unnatürlichen Zwang zum Verhüllen und Verstecken ergeben. Sie wollen dem Individuum die natürliche Freiheit im Gebrauche seines Körpers zurückgeben, ohne daß schon der bloße Anblick dieses Körpers, so wie er geschaffen ist, unsittliche Begierden weckt. Alle, die von dieser Bewegung, mag sie auch in manchem der Kritik Handhaben bieten, einen sittlichen Fortschritt erwarten, können sich darauf berufen, daß einer der edelsten und bedeutendsten Männer der Weltgeschichte, Platon, für dieses Ideal eingetreten ist und die heute beginnende

Entwicklung prophetisch vorausgesehen hat, indem er in seiner Politeia Jünglinge und Jungfrauen im Gymnasion völlig unverhüllt gemeinsam körperliche Übungen betreiben läßt und hinzufügt: 'und die Tugend wird sie statt der Gewänder verhüllen'. Nun ist freilich die sexuelle Moral des klassischen Altertums keineswegs dazu angetan, uns restlos zum Vorbild zu dienen. Aber darum handelt es sich ja gar nicht. Niemand wird hier wie auf irgend einem anderen Gebiete im Ernste einen Rückschritt um 2000 Jahre predigen wollen. Was Christentum und Germanentum dazugefügt haben, bleibt hier wie überall im wesentlichen bestehen und kann niemals mehr ungeschehen gemacht werden. Aber auch hier gilt, was wir bei der Pflege körperlicher Übungen gesehen haben: die Menschen, die vor 2000 Jahren im Gymnasion ohne Turn- und Badeanzug ihren Körper stählten, stehen uns trotz der großen zeitlichen Entfernung doch unvergleichlich näher als irgendwelche Wilde von heute, die nackt gehen. So zeigt sich, daß auch die Freikörperkultur von heute eine Renaissance antiken Denkens und Fühlens bedeutet, ein Erbstück unserer geistigen Vorfahren.

Der zweite jener Punkte, von denen ich früher sagte, daß hier der Einfluß der Antike auf unser Denken nicht immer hoch genug eingeschätzt wird, betrifft Recht und Staat. Alles, was an politischen Theorien, an Rechts- und Staatsidealen von modernen Denkern oder in den Programmen der politischen Parteien der Gegenwart ausgesprochen worden ist, von den theokratischen, legitimistischen, konservativen Rechts- und Staatsauffassungen bis zum Anarchismus, vom Nationalismus zum kosmopolitischen Ideal eines Weltstaates, vom politischen Idealismus zum politischen Materialismus, alles findet sich im Kern schon bei griechischen Philosophen, und es ist gar nicht abzusehen, welche Entwicklung unser Denken ohne die antiken Vorläufer genommen hätte.

Der Gegensatz des Naturrechts und des positiven Rechts, der seit 2000 Jahren unser Rechtsleben und politisches Leben beherrscht, ist bereits von den griechischen Denkern in dem Gegensatz des *νόμῳ δίκαιον* und des *φύσει δίκαιον* formuliert worden. Die Einteilung der Staatsformen in Monarchie, Aristokratie, Demokratie, die Lehre von den drei Gewalten im Staate, den *τρία μόρια τῆς πολιτείας*, der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung, verdanken wir den Griechen. Das alles ist nicht etwa Lehrmeinung von Theoretikern geblieben, sondern ist grundlegend für die Staaten späterer Generationen bis zur Gegenwart geworden und wird weiter grundlegend bleiben. So beruht Montesquieus Forderung der Trennung der Gewalten auf der antiken Lehre von den *τρία μόρια τῆς πολιτείας*, die Französische Revolution hat Montesquieus Lehre verwirklicht und seitdem ist die *séparation des pouvoirs* nicht nur eine der Grundlagen der französischen Verfassung geblieben, sondern auch für andere Staaten vorbildlich geworden und lebt auch in unserer Abgrenzung von Justiz und Verwaltung und in unserer Verwaltungsgerichtsbarkeit in gewissem Sinne fort.

Von allergrößter Bedeutung ist das römische Recht geworden. Jahrhundertelang wurde es als unser Recht betrachtet und gehandhabt, weil man das römische Reich Deutscher Nation mit dem alten Römerreich identifizierte. Auf dem römischen Recht beruht heute noch unser bürgerliches Recht in so hohem Maße,

daß man gezwungen ist, römisches Recht zu studieren, um das gegenwärtige zu verstehen. Mag man es auch beklagen, daß wir uns in so weitgehendem Maße ein fremdes und totes Recht zu eigen gemacht haben, und mag man für die Zukunft seinen Einfluß bekämpfen, die Abhängigkeit ist jedenfalls da und kann nicht aus der Welt geschafft werden, und ganz werden ihre Spuren wohl niemals verschwinden, solange es ein deutsches Recht gibt. So können wir heute ohne Kenntnis des Latein und des römischen Rechtes zwar juristische Dilettanten aber keine wirklich wissenschaftlich gebildeten Juristen erziehen.

Das Wichtigste aber, was wir noch heute von der Antike zu lernen haben, ist das Verhältnis des Staates zur Sittlichkeit. Allerdings nicht von den entarteten Cäsaren, aber von den führenden Denkern und Staatsmännern der klassischen Zeit können wir lernen, daß der Staat im Dienste der sittlichen Vervollkommnung steht.

Bei uns herrscht die sogenannte doppelte Moral. Gewalt und Lüge, die dem Individuum verboten sind, gelten dem Staat als erlaubt, wenn die 'Staatsräson' es fordert. Es ist Machiavellis *ragione di stato*, auf der unsere Staatenwelt ruht, das heißt die rücksichtslose Selbstsucht der jeweils Herrschenden, denen ihre Macht der oberste Zweck ist und jedes Mittel heiligt. Eine der scheußlichsten und widerlichsten Blüten dieser Anschauung stellt der sogenannte Friedensvertrag von Versailles dar. Aber nicht nur die Praxis unserer Staatsmänner entwürdigt den Staat durch unbedenklich opportunistische Machtpolitik und durch Betätigung der doppelten Moral. Auch die Wissenschaft, sei sie nun soziologische Machtstaatstheorie oder sei sie juristischer Positivismus, sieht überwiegend im Staat nur die organisierte Gewalt und macht sich durch die Vergötterung der Gewalt im Staate zum Mitschuldigen an der doppelten Moral.

Wir turmhoch steht darüber das Denken des klassischen Altertums, das im Staate eine Einrichtung zur sittlichen Vervollkommnung des Menschen erblickt! Gewiß, auch damals konnten Machthaber opportunistische Machtpolitik treiben. Aber während wir solches heute im allgemeinen ruhig hinnehmen, ja, den erfolgreichen Machtpolitiker noch preisen und bewundern und seinen Erfolg anbeten, lehnte sich im klassischen Griechenland und im klassischen Rom die sittliche Überzeugung großer Volksteile gegen den Opportunismus der Herrschenden auf. Das Wort Tyrann, das ursprünglich im Griechischen schlechthin Monarch bedeutete, hat so durch das Sprach- und Rechtsgefühl des Volkes seinen verächtlichen Beigeschmack erhalten. Aristoteles' Unterscheidung der Staatsformen in normale, in denen die Herrschenden sich dem Wohle des Ganzen unterordnen, und Entartungen, *παρεκβάσεις*, in denen die Machthaber ihre Gewalt in den Dienst des eigenen persönlichen Vorteils stellen, war durchaus keine Eigenbrötelei des Verfassers, sondern entsprach dem antiken Denken und hat darum so großen Einfluß geübt. Würde aber Aristoteles heute auferstehen, ich fürchte, er müßte alle modernen Staaten, gleichgültig, ob Monarchien oder Republiken, wenn er ihren wesentlichen Grundzug erfaßte, als *παρεκβάσεις*, wenn auch geschickt maskierte, verurteilen.

So fußen alle, die heute gegen den Mißbrauch von Gewalt und Lüge im

modernen Staate zu Felde ziehen, auf der Antike und können den reichen Gedankenschätzen des Altertums wohl nur verhältnismäßig wenig Neues hinzufügen.

Diese Erwägungen mögen genügen. Sie zeigen uns, wie groß die Bedeutung antiker Anschauungen für unsere ganze Kultur, für unser ganzes geistiges Leben ist. Die Folge ist, daß ein wirklich volles Verständnis unserer Wissenschaft, unserer Kunst, unserer gesellschaftlichen und staatlichen Vorgänge nur dem möglich ist, der sie bis in ihre Wurzeln verfolgen kann, mithin nur dem, der auch das Wesen der Antike erfaßt hat. In das Wesen der Antike einzuführen, ist nun gerade die Aufgabe, die sich das humanistische Gymnasium gesetzt hat. Die beiden anderen Komponenten unserer Kultur, die germanischen Charakterzüge unseres Volkes und die christliche Ethik, sind jedem aus eigenem Erleben unmittelbar leicht zugänglich.

Nun kann allerdings der Geist der Antike bis zu einem gewissen Grade auch aus zweiter Hand, durch sachkundig geleitete Lektüre von Übersetzungen, übermittelt werden. Für den größten Teil des Volkes muß dies genügen. So hoch man auch das Ideal möglichst tiefer und gründlicher Bildung für die breiten Massen spannen mag — und man kann es meines Erachtens kaum hoch genug spannen —, so wird doch niemand daran denken, in sämtlichen Schulen Latein und Griechisch lehren zu wollen.

Aber eine ganz andere Frage ist es doch, ob denn nun eine solche Bildung aus zweiter Hand für alle genügt und ob daher die Pflege der klassischen Sprachen und die unmittelbare Berührung mit dem antiken Geist einigen Dutzenden von Fachgelehrten überlassen bleiben soll. Diese Frage muß verneint werden. Wer ein wirklich selbständiges Urteil gewinnen will, kann sich nicht damit begnügen, sein Wissen aus zweiter Hand, oder, wie es hier meist der Fall wäre, aus zwanzigster Hand zu nehmen. Dies gilt auf jedem Gebiet für jeden, der eigene, vom Urteil anderer unabhängige Urteile fällen will.

Wie groß die Bedeutung selbständigen Urteilens ist, möge uns ein Beispiel klar machen. Die katholische Kirche führt und regiert die Laien, indem sie zwischen sich und die Laien die Schranke der lateinischen Sprache aufgerichtet hat. Als Luther die Gläubigen von dieser Führung durch den Klerus emanzipieren und den Zustand beseitigen wollte, daß die lateinische Sprache zwischen Gott und dem Menschen stehe, da machte er Gottes Wort allgemein zugänglich, damit jeder aus dem Volke nur vor seinem Gewissen selbständig entscheiden könne, wie er zu seinem Gotte stehe. Jedem sollte es offen stehen, sein eigener Führer, sein eigener Priester zu sein. Daran mag man vielleicht die Bedeutung ermessen, die dem selbständigen Urteil zukommt. Nun lag es freilich nicht in Luthers Macht,
[illegible] Massen auch die Kenntnis der hebräischen und griechischen Sprache beizu-
[illegible]n. Was er schaffen konnte, war nur eine Übersetzung. So konnte es nicht
[illegible]t werden, daß auch im Protestantismus ein Stand von Theologen, die
[illegible]achen studiert haben und damit in die Lage versetzt sind, sich ein
[illegible]teil über den Inhalt der Offenbarung zu bilden, in Glaubenssachen

[illegible]esem Beispiel, wie die Führerrolle durch selbständiges

unabhängiges Urteil bedingt wird. Aber auch sonst können wir dies beobachten. Man beachte zum Beispiel, wie in der öffentlichen Verwaltung der Jurist im Durchschnitt dem Nichtjuristen überlegen ist, nur darum, weil der erstere geübt und gewohnt ist, den Text von Gesetzen, Staatsverträgen, Verordnungen, Urteilen, Verwaltungsakten zu lesen, die Bedeutung der Fachausdrücke abzuwägen und sich ein selbständiges Urteil über deren Bedeutung zu bilden, während der Laie zumeist nur mit dem Gefühl grundsätzlicher Unsicherheit urteilen kann, wiewohl die Sprache des Textes seine Muttersprache ist, weil er die Tragweite der Fachausdrücke nicht genügend ermessen kann. Die Fähigkeit zu selbständigem Urteil ist demnach von größtem Wert für den, der irgendwie führen will. Auf unser Gebiet angewendet, bedeutet dies: wer sich irgendwie berufen fühlt, in Gebieten unserer geistigen Kultur zu führen, sollte nach Möglichkeit trachten, selbständig, durch eigenes unabhängiges Urteil, in den Geist der Antike einzudringen.

Freilich gibt es überall Ausnahmen, Menschen, die durch ungewöhnliche Begabung und ungewöhnlichen Fleiß jeglichen Mangel an Erziehung und Schulbildung wettmachen, und gerade die ganz großen Führernaturen haben oft diese Fähigkeit. Aber es wäre ein falscher Schluß, hieraus zu folgern, daß die Schule nichts zur Erziehung von Führern beitragen könne. Zunächst kann auch dem Größten eine möglichst gute Schulbildung nur nützen. Vor allem aber sind jene ganz besonders Begabten viel zu selten. Es genügt nicht, wenn einem Volke in hundert Jahren ein großer Mann ersteht. Tausende von führenden Persönlichkeiten auf allen denkbaren Gebieten der geistigen Kultur könnten wir brauchen, und Tausende von Begabungen können ungeahnte Bereicherung erfahren, wenn ihr Blick schon in der Jugend von der Gegenwart auf die geistigen Wurzeln unserer Kultur gelenkt wird, ja mancher kann dadurch in Bahnen geleitet werden, die ihm sonst für immer verschlossen blieben. Sehr vielen, die später die Begabung zeigen, irgendwie zu führen, kann daher die humanistische Bildung von unabsehbarem Nutzen sein.

Gewiß nicht allen. Wer sich auf ein Spezialgebiet beschränkt, kann sie vieleicht, je nach der Art dieses Spezialgebietes, entbehren. Man kann ohne Zweifel in sehr bedeutender und führender Kaufmann, Techniker, Maler, Musiker sein hne humanistische Bildung. Aber sobald eine Tätigkeit einen Zug ins Univerelle aufweist, kann sich der Mangel humanistischer Bildung sehr fühlbar machen. er Gelehrte, der nicht bloß sein Spezialfach beherrschen will, sondern zu allgeneinen Problemen, zur Philosophie neigt, der Maler oder Dramatiker, der Weltnschauungsprobleme behandeln will, der Staatsmann oder Parlamentarier, der u grundlegenden Reformen schreitet, aber auch der ganz große Kaufmann oder ndustrielle, der über eine solche wirtschaftliche Machtstellung verfügt, daß er estimmend in die Geschicke seines Volkes eingreifen kann, sie alle und viele anere geistige Führer bedürfen eines möglichst weltumspannenden Blicks, und wir önnen nur wünschen, daß sie auch in den Geist der Antike selbständig einzuringen vermögen. Es ist also ein großer Kreis von Menschen, denen wir im Allemeininteresse, nicht nur als Luxus um ihres eigenen Lebensgenusses willen, umanistische Bildung wünschen müssen. Ist dies aber zugegeben, so auch die

Notwendigkeit, einem entsprechenden Teil unserer heranwachsenden Jugend schon in der Schule die notwendigen Sprach- und Realienkenntnisse zu übermitteln. Wer könnte etwa aus der Lektüre von Übersetzungen ein adäquates Bild von der chinesischen Kultur gewinnen und dürfte wagen, sie selbständig zu beurteilen? Ebensowenig erschließt sich uns die Antike ohne humanistische Bildung. In den Geist einer Kultur kann nur eindringen, wer die in der Sprache niedergelegte Begriffswelt miterleben kann. Man braucht nur zwei oder drei verschiedene Übersetzungen von Lao-tse, ebenso von Platon, miteinander zu vergleichen, um einzusehen, daß jeder andere Weg ungangbar ist.

Die bisherigen Erwägungen zeigen uns, daß humanistische Bildung für einen Teil unserer studierenden Jugend von großem, ja unersetzlichem Wert ist. Nicht ein kleines Häuflein künftiger Spezialgelehrter soll das humanistische Gymnasium heranbilden, sondern einen großen Stab von Menschen, die zur selbständigen Führung auf den verschiedensten Gebieten geistiger Kultur berufen sein sollen. Damit ist dem humanistischen Gymnasium eine große Aufgabe gestellt. Nicht Grammatik oder Realien machen den Führer aus; sie dürfen nie Selbstzweck, sondern stets nur Mittel zum Zweck sein. Das wesentliche Ziel der humanistischen Erziehung muß die Bildung des Charakters sein. Dies bedeutet in gar keiner Weise, daß der Absolvent des humanistischen Gymnasiums zum höherwertigen Individuum als andere abgestempelt werde und daß andere Schultypen oder die an ihnen wirkenden Lehrkräfte herabgesetzt werden. Wenn ein solcher Kastengeist das Ergebnis humanistischer Erziehung wäre, so wäre es besser, sie würde je eher, je lieber aus unserem Lehrplan verschwinden. Alle Schulen ohne Ausnahme sollen in erster Linie den Charakter bilden, und ob und wieweit es gelingt, darüber entscheiden nicht lateinische und griechische Grammatik, sondern der Geist, in dem der ganze Unterricht organisiert ist, und die Persönlichkeit des Lehrers. Die Schwierigkeiten und die Verdienste des Lehrers sind gerade desto größer, je niedriger das geistige Niveau der Schüler ist, und mancher Volksschullehrer, der sich bei kärglichem Gehalt mit verwahrlosten Kindern abquält, verdient viel mehr unsere menschliche Teilnahme und vielleicht unsere Bewunderung als irgendein berühmter Hochschulprofessor, dem das Glück alle Wege geebnet hat. Auch dürfen wir nie vergessen, daß auf dem Gebiete des Unterrichts die erste und wichtigste Sorge die allgemeine Schule für die Massen sein muß, das Fundament, auf dem die Größe, das sittliche Niveau und das Glück des ganzen Volkes beruht, und daß erst, wenn die Grundschule für alle gesichert und auf die jeweils sozial und wirtschaftlich erreichbare höchste Höhe gehoben ist, die Sorge für die weiteren Schultypen berechtigt ist.

Aber mit all diesen ethischen Betrachtungen kommen wir nicht darüber hinaus, daß die Gesellschaft nun einmal aus Führenden und Geführten besteht und daß wir den Führenden einen möglichst weiten Gesichtskreis wünschen müssen. Mag es noch so viel schwieriger, wichtiger und verdienstvoller sein, den Letzten das primitive Maß von Bildung beizubringen, so muß doch irgendwo auch die Stätte sein, wo die künftig Führenden eine möglichst vorzügliche höhere Bildung erwerben. Nicht gegen die humanistische Bildung sollten sich daher die Angriffe

richten, die man öfters gegen das Gymnasium erhebt. Wenn und soweit sie berechtigt sind, betreffen sie die Auslese. Das heutige Gymnasium erzieht keineswegs lauter künftige Führer, sondern überwiegend Söhne aus Familien, deren Vermögen oder Einkommen das Studium gestattet. Es vermittelt daher in der Tat einem Teile der Bevölkerung eine vom Gesichtspunkt der Gesamtheit überflüssige Luxusbildung, während Tausende von Begabten wegen Mangels an Geldmitteln ausgeschlossen sind. Wie weit dies durch eine vielleicht einmal in Zukunft zu gewärtigende soziale Umwälzung oder Entwicklung geändert werden könnte, soll hier nicht erörtert werden. Wir wollen uns damit begnügen, das Problem von dem Boden der heutigen sozialen Tatsachen und der heutigen Wirtschaftsordnung aus zu betrachten. Daher können wir es nicht ausschalten, daß Vermögen und Einkommen einen ungeheuren Unterschied in der Auslese der Schüler begründen. Es ist nicht wahr und eine gedankenlose Redensart, daß jede wirkliche Begabung sich doch durchsetze. Die tägliche Beobachtung und ein Studium der sozialen Verhältnisse beweist das Gegenteil. Einer unter vielen Hunderten von Begabten kann sich infolge glücklicher Fügungen auch aus tiefstem Elend zu führender Stellung emporarbeiten. All den vielen hundert anderen nützt ihre Begabung nichts. Wer mit 14 Jahren in die Fabrik oder in sonstige Arbeit gehen muß, bleibt hinter demjenigen, der bis zum 24. Jahr seine ganze Zeit und Kraft dem Studium widmen kann, eben so weit zurück, daß dies in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle trotz aller Begabung nicht mehr eingeholt werden kann. So geht die große Mehrheit der Begabungen dem Volk und dem Staat verloren, und ihre Plätze werden von mäßig Begabten aus Kreisen von höherem Einkommen eingenommen. Auf dem Boden der heutigen Wirtschaftsordnung kann man dieses Übel der unvollkommenen Auslese nicht beseitigen. Aber man kann es mildern. Es müßten ausreichende Stipendien für Begabte und Mittellose geschaffen werden, und dann müßten die Anforderungen in der Schule so lange angespannt werden, bis die mäßig Begabten den begabteren Stipendiaten den Platz räumen müssen. Ob und wieweit dies heute möglich ist, ist ein Problem allgemeiner Politik und der Finanzpolitik, dessen Erörterung uns zu weit weg von unserem heutigen Thema führen würde. Aber soviel gehört zu unserem Gedankengang, als den Vorwurf betrifft, daß das humanistische Gymnasium eine überflüssige Luxusbildung für eine privilegierte Oberschicht vermittle. Man muß demnach auf Grund des eben Ausgeführten betonen: so weit und nur so weit als das humanistische Gymnasium den Begabten aus allen Volksschichten auch wirtschaftlich zugänglich gemacht werden kann, ist jener Vorwurf unbegründet.

Es möge mir demnach gestattet sein, zum Schlusse den Wunsch auszusprechen, daß es unserer Erziehungspolitik und unserer Finanzpolitik gelingen möge, dem humanistischen Gymnasium die Stellung zu erringen und zu bewahren, die ich zu zeichnen versucht habe. Wenn dies gelingt, dann ist das humanistische Gymnasium eine wichtige Stufe zur Erringung des Ideals, das Platon uns und allen Zeiten vorgezeichnet hat, indem er gefordert hat, daß die Weisesten und Gerechtesten regieren sollen. Nicht als ob Platons Idealstaat, der in seinen Einzelheiten historisch und subjektiv bedingt war, heute oder irgend einmal realisierbar wäre.

Auch nicht, als ob etwa Philosophen im Sinne von Fachgelehrten oder Professoren der Philosophie zur Herrschaft berufen wären. Aber der Gedanke einer Aristokratie des Geistes und des Charakters hat meines Erachtens Ewigkeitwert, und er steht, was hier nicht näher ausgeführt werden kann, nicht nur nicht im Gegensatz zum Ideal der Demokratie, sondern bedeutet vielmehr erst dessen wahre Vollendung. An der Erziehung einer Aristokratie des Geistes und Charakters zu arbeiten, in harmonischer Mitwirkung mit allen anderen Schularten und auf Grund eines sozial gerechten Ausleseprinzips, das möge die Aufgabe des humanistischen Gymnasiums sein!

So seien diese Ausführungen mit Platons zwar oft mißverstandenen und gewiß nicht wörtlich zu übersetzenden, aber doch in ihrem Kern, wenn man Philosophie gleich Wissenschaft setzt, unvergänglichen Worten geschlossen: 'Nicht eher werden die Übel in den Staaten, ja beim Menschengeschlecht aufhören, ehe die Männer der Wissenschaft zur Regierung kommen oder die Regierenden Wissenschaft treiben.'

---

# ZUR PROBLEMATIK DER PHILOSOPHISCHEN LEKTÜRE IM UNTERRICHT

Von Max Glatzel

Ein philosophischer Unterricht von drei Jahren und darüber liegt hinter uns. Berechtigt uns diese Zeit schon dazu, die Eindrücke, die wir von ihm empfangen haben, zu einem wenigstens vorläufigen Erfahrungsurteil zu verdichten? Denn nur auf ein solches kommt es heute an, nicht mehr auf die seinerzeit freilich auch notwendige Beantwortung der Frage, ob und wie er sich überhaupt werde durchführen lassen. Er ist durchgeführt worden, wenn auch sein bisheriger Lebensweg trotz der Kürze keine harmonische Geradlinigkeit aufweist, sondern bereits nach dem ersten Jahre jenes fast tragisch zu nennende Abbiegen der preußischen Unterrichtsverwaltung vom verbindlichen zum freiwilligen Unterricht. Diese Wendung ist damals im allgemeinen wenig beachtet oder zum Gegenstand der Aussprache gemacht worden. Ich will in vorliegender Untersuchung von ihr ausgehen.

Der Kampf zwischen konfessionell gebundener Religion und selbständiger Metaphysik ist so alt wie sie beide selbst, und wir durften uns nicht wundern, als er, durch Schelers letzte Arbeiten auf den Höhen des geistigen Lebens neu entfacht, auch in dessen Niederungen, eben bei der Einführung der philosophischen Lektüre, einen schwachen Schein verbreitete. Das konnte selbst die vorsichtige Erklärung der preußischen Denkschrift nicht verhindern, daß die großen Philosophen als Deuter ihres Zeitalters den Schülern nahegebracht werden sollen. Gerade der diesem Lehrziel untergebaute historische Relativismus vertrug sich wenig mit den Grundsätzen des Katholizismus. Er trat daher in den Richtlinien, die eine freiwillige Arbeitsgemeinschaft an die Stelle der einen Pflichtstunde setzten, etwas zurück. In den Vordergrund wurde jetzt wieder das propädeutische Element geschoben, das nun allerdings etwas anders aufzufassen war, als es die alten Lehrpläne getan hatten. Man sprach mehr von Einsicht in die Methode des Philoso-

phierens. Beide Standpunkte, der relativistische und der methodologische, liegen näher aneinander, als das auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Gemeinsam ist ihnen das völlige Absehen vom Gehalt, genauer dem Wahrheitsgehalt des betreffenden philosophischen Werkes, letzten Endes also ein Spiel mit reinen Formen, und wer philosophische Lektüre in diesem Sinne treibt, gleitet langsam, ohne daß er es merkt, in den ästhetischen Nihilismus Paul Valérys hinein, für den Problemlösungen nur ein Sonderfall der Technik schriftstellerischer Darstellung sind.[1]) Es kann, so hieß es in der die Richtlinien begleitenden Verfügung der Preußischen Unterrichtsverwaltung, nicht die Aufgabe der öffentlichen Schule sein, den Schülern eine bestimmte Weltanschauung zu übermitteln. Sie sind, wie fortgefahren wurde, vor schweren inneren Kämpfen zu bewahren. Früher hörte man gelegentlich von etwas wie dem Ringen um eine Weltanschauung, im Zeitalter der überwundenen Lernschule dagegen soll es scheinbar gerade hier kein selbständiges Erarbeiten, sondern nur einen kampflosen Besitz geben.

Es war also nicht anders möglich, als daß die Tätigkeit der philosophischen Arbeitsgemeinschaften von vornherein an einem gewissen Widerspruch krankte. Man mußte, um keinen Anlaß zu jenen Kämpfen zu geben, Probleme aufsuchen, die um letzte Weltanschauungsfragen herumkreisten, aber niemals in deren Mittelpunkt vorstießen, Logisches und Erkenntnistheoretisches etwa, und zwar jungen Menschen gegenüber, für die Philosophie einfach mit Metaphysik identisch ist. Es ist nicht notwendig, in diesem Zusammenhange erst auf Spranger hinzuweisen, der sehr treffend als das erste Kennzeichen der seelischen Organisation des Jugendlichen die Entdeckung des Ich, das metaphysische Grunderlebnis der Individuation, bezeichnet und mit demselben Recht von der metaphysischen Allsehnsucht des Jugendlichen und dem stark metaphysischen Unterton seines neu erwachenden ästhetischen Verhältnisses zur Natur spricht. Es genügt, an die Parallelität in der Entwicklung des Individuums und des Gesellschaftsorganismus zu denken. Metaphysik ist die Philosophie jugendlicher, Erkenntnistheorie die ausgereifter Epochen, und dieser Tatsache entspricht es, wenn alle Fragen, die während der Pubertät auftauchen, unmittelbar ins Metaphysische hinabweisen. Metaphysik schlechthin und nichts anderes ist also das Philosophische, was der Struktur des jugendlichen Geistes entspricht. Mit jener Einsicht in die Methode des Philosophierens, mit dem Zwang zu gemeinsamer Einarbeitung in die scharfe und eindeutige Begriffsbildung ist noch wenig getan. Wenn wir uns heut in unseren höheren Schulen darauf beschränken wollen, die Schüler im Geiste Kants nicht Philosophie, sondern philosophieren zu lehren, werden wir bald vor leeren Bänken unterrichten. Eine einheitliche Methode des Philosophierens — wer von ihr spricht, hat immer nur das begrifflich-logische Verfahren, das sogenannte denknotwendige Verknüpfen im Auge — war nie vorhanden, das sollten wir vor allem heute nicht vergessen, wo die irrationale Strömung im Bereiche nicht nur der Philosophie, sondern auch der nichtphilosophischen Geisteswissenschaften immer noch so stark ist, daß von ihrem Zurückgehen nicht geredet werden kann, wenn auch ein solches wieder einmal zu erwarten ist.

1) Vgl. Curtius, Französischer Geist im neuen Europa, 1926.

Dazu kommt noch ein anderes. Vieles von dem, was in philosophischen Lese- und Quellenheften an Material für die Arbeitsgemeinschaften herausgegeben wurde, ist — das Wort mag zunächst paradox erscheinen, aber es muß einmal gewagt werden — veraltet, natürlich nicht in dem Sinne, als ob philosophische Probleme jemals veralten könnten, da es ja immer wieder dieselben Fragen sind, die nur in stets neuen Formungen vor das Bewußtsein treten, aber auf diese Formung eben kommt es an, einmal auf die rein sprachliche, obwohl sie nicht das wichtigste ist, vor allem aber auf jene Gestalt, die ein philosophisches Problem annimmt, wenn es sich mit neuen Ergebnissen einzelwissenschaftlicher Forschung durchtränkt, wenn es m. a. W. den Differenzierungsprozeß, den Kulturablauf überhaupt darstellt, mitmacht und sich von Zeit zu Zeit in einem neuen philosophischen Werk wieder integriert. Ein Einwand liegt hier freilich sehr nahe. Man wird vielleicht sagen, daß sich das Wesen eines philosophischen Problems gerade dem Anfänger in Reinheit und Einfachheit am besten erschließt. Das mag bis zu einem bestimmten Grade richtig sein, aber in dieser Beschaffenheit wird es ihn nicht immer locken. Das wird nämlich nur dann geschehen, wenn die Lebensumstände des philosophisch Interessierten, sein geistiges Milieu vor allem noch verhältnismäßig undifferenziert sind. Kant z. B., möchte ich behaupten, um endlich zum Konkreten zu kommen, bleibt heutzutage tot in den Händen dessen, der nur nebenbei der Philosophie einen Besuch abstatten kann; das mag Vertretern der älteren Generation unglaublich klingen, für die Jugend trifft es jedenfalls zu.

Als ich daher, durch Spenglers Werk angeregt, mich wieder einmal der Untersuchung des Zeitproblems zugewandt hatte und nun die Früchte dieses Studiums auch in einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft zu verwenden gedachte, wählte ich zum Ausgangspunkt nicht Kants 'Kritik der reinen Vernunft', sondern ich benutzte mit gutem Erfolge das ganz neue Werk von Johannes Volkelt 'Phänomenologie und Metaphysik der Zeit' (1925). Er reizte mich aus dem schon vorhin angeführtem Grunde natürlich auch der zweite Teil des Buches, der unter allem Vorbehalt der Subjektivität unternommene Versuch, die Grundlagen einer Metaphysik der Zeit zu finden, entscheidend war jedoch der Umstand, daß in den ersten, den psychologischen Teil, der die Beschreibung, die Zergliederung der Zeit-Gegebenheit enthält, in einer nicht nur dem Fachmann verständlichen Sprache eine große Fülle von dem hineingearbeitet worden ist, was die 150 Jahre seit Kants Werk zur Erörterung des Zeitproblems beigesteuert haben, und das ist es, was unsere im wesentlichen ahistorisch gerichtete Jugend verlangt. Sie will auch in philosophischen Werken den Pulsschlag des Gegenwartslebens spüren, und das kann sie z. B., wenn — ich greife absichtlich etwas ziemlich Einfaches heraus — Volkelt die Zeitlupe des Kinematographen heranzieht, um das Unkonstante des Zeitminimums zu veranschaulichen.

Es wird nicht immer leicht sein, aus der modernen philosophischen Literatur das herauszufinden, was sich für unsere Zwecke eignet, namentlich dann nicht, wenn man nur den einen großen Strom philosophischen Lebens ins Auge faßt, denjenigen, dessen Quellbezirk die Universität ist, wenn man nichts sehen will von dem anderen an der Öffentlichkeit nicht vorbeirauschenden, sondern in

feinen Verästelungen in sie wirklich eindringenden Strom. Freilich finden wir bei Männern wie Spengler und Keyserling keine scharfe und eindeutige Begriffsbildung, da ja bei ihnen das Symbol die Grenze zwischen Anschauung und Begriff überhaupt verwischt hat, aber es gibt doch zu denken, daß sie sicherlich die meistgelesenen Philosophen der Gegenwart sind. Gewiß traben in ihrem Gefolge auch viele Dilettanten der Synthese einher, die dem zu unbesonnenen Verallgemeinerungen drängenden Denken des jungen Menschen sicherlich gefährlich werden können, aber andererseits muß doch daran erinnert werden, daß sich zwischen der offiziellen, der Universitätsphilosophie und der mehr schöngeistig-literarischen allmählich ein Ausgleich anzubahnen scheint.[1])

Ein wirklicher Grund zum Mißtrauen gegen jene Art von Philosophie, die sich selbst in die nächste Nähe zum künstlerischen Schaffen rückt, läge für die höhere Schule erst dann vor, wenn sie heut noch weiter nichts wäre als das, was sie vor dem Kriege war, Vorbereitungsstätte für die Universität. Sie ist das seit der Reform nicht mehr. Sie ist eine Stätte höherer Bildung schlechthin, und wenn die Universität, so wie sie heute organisiert ist, mit dem Typus des schwärmenden Jünglings, über den die Denkschrift der Tübinger Fakultäten Klage führt, nichts anzufangen weiß, so hat sie eben diesen Typus innerhalb ihres Bereichs für ihre exakt-wissenschaftlichen Zwecke umzuformen, genau so wie die höhere Schule mit dem kleinen Grundschüler verfahren muß, dessen Fertigkeiten heute mehr denn je aus dem Rahmen dessen herausfallen, was sie früher bei ihm vorausgesetzt hat.

Das Interesse für Philosophie ist heute kein isoliertes mehr, es ist eingespannt in das für Geistiges überhaupt, und darauf hat auch die höhere Schule Rücksicht zu nehmen, wenn sie die Lebensnähe wahren will. Jedes schöngeistig-literarische Werk von Rang ist heute in einem viel tieferen Sinne, als das früher der Fall war, Ausdruck einer Weltanschauung, und eine Arbeitsgemeinschaft zur Vertiefung des deutschen Unterrichts, in der etwa die Lyrik Rilkes oder Thomas Manns 'Zauberberg' gelesen würde, wäre eben dadurch zugleich eine philosophische Arbeitsgemeinschaft. Diese Auffassung schließt kein verworrenes Durcheinander von Dichtung und Philosophie in sich, sie trägt nur der Tatsache Rechnung, daß es der philosophische Unterricht an der modernen höheren Schule mit ganz in ihrer Zeit lebenden jungen Leuten zu tun hat, die in den seltensten Fällen Philosophie studieren werden, wohl aber sehr häufig stark philosophische Neigungen von wesentlich metaphysischer Natur haben.

---

## ÜBER DIE ÖFFENTLICHE BEURTEILUNG VON AUFSATZTHEMEN

Von Willy Marcus

Zu den im Schulwesen heute am heißesten umstrittenen Dingen gehört ohne Zweifel der deutsche Aufsatz. Aber man ginge fehl, wollte man glauben, daß diese Unzufriedenheit mit dem Aufsatzbetriebe eine neuere Erscheinung sei. Seitdem

1) Auf der letzten Keyserling-Tagung in Darmstadt hat u. a. auch Scheler gesprochen.

Heiland[1]) i. J. 1856 auf Mißgriffe in der Wahl von Aufsatzthemen hinwies, haben ähnlich geartete Bestrebungen nie ganz geruht. Wiederholt wurden bis in die neueste Zeit Sammlungen von gestellten Themen mit mehr oder weniger ausführlichen Begründungen ihres angeblichen Wertes oder Unwertes geboten. Auch Schulbehörden haben sich neuerdings diesem Brauche angeschlossen und Besprechungen über die in ihrem Aufsichtsbereiche gestellten Themen den ihnen unterstellten Anstalten zugehen lassen. Das Ausführlichste auf diesem Gebiete leistete wohl Otto Apelt, als er den deutschen Aufsatz in der Prima des Gymnasiums einer kritischen Prüfung unterzog.[2])

Das diesen Überblicken fast durchweg Gemeinsame ist — um es von vornherein zu sagen — eine Neigung zu unerfreulichem Tadeln, die nicht immer in dem angeblichen Unwert des behandelten Gegenstandes ihren Grund zu haben scheint und vielleicht eine kurze Betrachtung verdient.

Der deutsche Aufsatz gehört — darin dürften die meisten Leser mit mir übereinstimmen — nicht zu den Dingen, die nach lange vergangener Schulzeit uns noch als Schreckgespenst erscheinen wie etwa mathematische Formeln oder Geschichtszahlen. Jeder in der Schulgeschichte nur einigermaßen Bewanderte weiß, daß der Aufsatzbetrieb in Memoiren, Denkwürdigkeiten und ähnlichen als Urkunden zu betrachtenden Niederschriften kaum je ungünstig beurteilt wird. Grammatischer Betrieb der fremdsprachlichen Lektüre, hochgespannte Anforderungen im mechanischen Auswendiglernen, Narrheiten der Lehrer oder was der Schreiber dafür hält, und ähnliches mehr sind die immer wiederkehrenden Gesichtspunkte: fast nie aber wird der deutsche Aufsatz erwähnt, was freilich kein Lob für ihn zu sein braucht, aber jedenfalls keinen Tadel enthält. Das von W. Schneider veranstaltete Sammelwerk der 'Meister des Stils'[3]) erlaube ich mir in dem vorliegenden Zusammenhange abzulehnen, denn es ist psychologisch ein großer Unterschied, ob ich auf äußere Veranlassung ein bestimmtes vereinzeltes Element eines verwickelten Ideenkomplexes in den Brennpunkt meiner Betrachtung stelle oder diesen ganzen Komplex kaleidoskopartig an mir vorüberziehen lasse. Das erste tut der, der über ein bestimmtes Schulfach zu urteilen veranlaßt wird, wobei der gesamte Zeitgeist oft schon ein Wink für die Art der gewünschten Auskunft ist — das zweite der, der über seine Schuleindrücke überhaupt spricht. Grafs Schülerjahre[4]) scheinen mir deshalb für den vorliegenden Zweck eine bedeutend einwandfreiere Sammlung zu sein, ohne daß deswegen etwa Schneiders rühriger Tätigkeit etwas von ihrem Verdienst genommen werden soll. Bedeutende Männer pflegen den auf ihre spätere Bedeutung Bezug habenden Schulfächern selten vorurteilsfrei gegenüberzustehen, sondern sich besonders angezogen oder abgestoßen zu fühlen, Dichter und Schriftsteller zumal, die — um mit Lessings Lehrer zu reden — denen gleichen, die doppeltes Futter brauchen, wobei denn freilich der nicht auf zukünftige Genies berechnete Unterricht oft schlecht genug abschneiden mag.

Führt so ein allgemeiner Überblick über die Eindrücke früherer Schüler leicht zu schiefen Urteilen, so ist es mit dem Bestreben, aus dem bloßen Wortlaut eines

---

1) Zur Gymnasialfrage. Zeitschr. für das Gymnasialwesen X 1856 S. 81.

2) Der deutsche Aufsatz in der Prima des Gymnasiums. Ein historisch-kritischer Versuch. Leipzig 1883. 256 S.

3) Meister des Stils über Sprach- und Stillehre. Beiträge zeitgenössischer Dichter und Schriftsteller zur Erneuerung des Aufsatzunterrichts. Herausgegeben von W. Schneider. Leipzig 1923. 2. Aufl. Teubner.

4) Alfred Graf, Schülerjahre. Erlebnisse und Urteile namhafter Zeitgenossen. Berlin 1912.

Themas seinen Wert ergründen zu wollen, nicht viel besser bestellt. Zugegeben sei natürlich, daß es Themen gibt, die schon in ihrer Fassung den Stempel des Fehlgriffes an sich tragen. Diese selten eintretende Möglichkeit der Erkenntnis aber verallgemeinern zu wollen, halte ich für abwegig. Vor allem läßt sich die größere oder geringere Schwierigkeit einer Aufgabe — von vereinzelten Ausnahmen wiederum abgesehen — nicht beurteilen, da hierzu Kenntnisse über die Art der Vorbereitung notwendig sind. Ich habe als langjähriger Mitleiter des pädagogischen Seminars am Gymnasium zu Ratibor sehr vielen deutschen Stunden junger Lehrer beigewohnt und dabei oft auch die Vorbereitung von Aufsätzen angehört. Es war dabei lehrreich zu beobachten — andere beobachtet man meistens besser als sich selbst —, wie oft ein einziges Wort des Lehrers völlige Klarheit in einen schwierigen Gedankenzusammenhang brachte. Daß umgekehrt 'leichte' Themen bei mangelnder Unterstützung Schwierigkeiten bieten, bedarf keiner weiteren Erörterung. Das Bestreben, aus dem Wortlaute der Aufgabe den Grad ihrer Schwierigkeit zu ermessen, ist also in der Regel eitel: kein Dezernent vermag das, und wäre Germanistik zehnmal seine Hauptstärke.

Nicht viel anders steht es mit den Urteilen über die Eignung dieses oder jenes Themas überhaupt. Warum soll z. B. ein Vergleich zwischen Coriolan, Cäsar und Wallenstein 'furchtbar'[1]) sein? Welche Gesichtspunkte der Lehrer bei Durchnahme der drei Dramen hat vorwalten lassen, geht doch aus dem Thema als solchem nicht hervor: gewiß kann die Konzentration falsch, sie braucht auch gar nicht vorhanden gewesen zu sein[2]), aber das bloße Thema verrät uns, wie gesagt, nichts, und ich nehme in einem Zweifelsfalle immer lieber Pflichterfüllung des Kollegen als das Gegenteil an.

Es mag zugegeben sein, daß Themen wie das eben erwähnte mit ihrem Zwange zur Aufzeigung entfernter Vergleiche auf den Schüler den Eindruck des Unbehagens machen. Aber soll der Lehrer diesen Standpunkt teilen? Darf er es eigentlich? Soll der Schüler sich nicht auch mit Dingen beschäftigen müssen, die ihm nicht angenehm sind? Wird das Leben ihn immer so glimpflich behandeln? Seine Vorgesetzten etwa? Die Forderung, daß der Schüler nur ihn Fesselndes behandeln solle und daß der Eindruck der Natürlichkeit oberstes Gesetz bei allen deutschen Übungen sein müsse, läßt sich nach meinem Dafürhalten auch auf den neuzeitlichen Wegen nur sehr mangelhaft erfüllen. Man hat gesagt — und es ist vollkommen richtig —, höchst selten käme jemand in die Lage, 'ein Drama schriftlich zu begutachten, Charakteristiken der auftretenden Personen zu verfertigen, die Bestätigung eines Ausspruches durch die ganze Dichtung hindurch aufzusuchen'[3]) und ähnliches mehr. Aber wer kommt denn in die Lage, sich über einen tropfenden Wasserhahn in achtzehn Druckzeilen äußern zu müssen[4]) oder ebenso umfangreich über einen Betrunkenen auf einem Karussell[5]) oder gar über aufsteigenden Zigarettenrauch?[6]) Eben auch nur der Schüler, der diese Aufgaben, über deren sonstige Eignung ich hier — wohl gemerkt — nicht urteile, genau so als Aufgaben empfindet wie die Themen über Wallenstein und Coriolan. Der Eindruck des Zwanges ist eben aus dem Aufsatzunterrichte nicht zu bannen, man müßte denn den Aufsatz überhaupt abschaffen.

---

1) Ulrich Haacke, Das Aufsatzthema. Hofstaetter, Zeitschr. f. Deutschkunde 1927 S. 64.

2) Willy Marcus, Falsche und wahre Konzentration. Neue Jahrbücher 1921 XLVIII 63ff.

3) Wilhelm Schneider, Deutscher Aufsatz (Handbuch des Arbeitsunterrichts H. 4). Frankfurt a. M. 1925 S. 25.

4) aO. S. 38.

5) Wilhelm Schneider, Deutscher Stil- und Aufsatzunterricht, Frankfurt a. M. 1926 S. 146.

6) aO. S. 150.

Auch die Abneigung gegen 'alte Ladenhüter' — der Ausdruck dürfte seit seiner Verwendung in einer amtlichen Verfügung auch für ernsthafte Abhandlungen Bürgerrecht erhalten haben — scheint mir zu weit zu gehen. Man vergesse doch nie, daß der Schüler den Eindruck des 'abgedroschenen' Themas nicht hat: wer von uns hätte wohl, auch in der Zeit des 'eisernen Bestandes' der Lektüre, als Schüler einen Aufsatz in seinem Schulleben mehr als einmal anfertigen müssen? Anders steht es natürlich mit dem durch die Einförmigkeit der Themen in seiner geistigen Beweglichkeit beeinträchtigten Lehrer: daß er bei geringerer geistiger Begabung ins Handwerksmäßige verfallen kann, werde nicht bestritten; aber das ist eine Tragik, die den Vertretern auch der gelehrtesten Berufe nicht fern bleibt. Paul Cauer hat hierfür klassische Worte menschlichen Verständnisses gefunden.[1]) Es gibt eben Dinge, die der heranwachsenden Jugend gar nicht oft genug nahegebracht werden können, selbst wenn der Lehrer sie sich hundertmal an den Schuhsohlen abgelaufen hat. Und so ist es auch nur zu begrüßen, daß der von den Stürmern und Drängern längst in Acht und Bann getane Laokoon jüngst einen beredten Verteidiger gefunden hat.[2]) Daß ferner auch 'Ladenhütern' durch kleine, in dem Wortlaute des Themas nicht bemerkbare Abwandlungen immer neue Seiten abgewonnen werden können, wird kein pädagogisches Geheimnis sein.

Wohin das Bestreben führt, um jeden Preis Neues zu bieten, dürfte der Aufsatz 'Meine Tante' zeigen, den Schneider als Muster — und doch wohl nicht als abschreckendes — in seinem Aufsatzbuch bringt.[3]) Die blasierte Pietätlosigkeit, mit der hier ein moderner Jüngling über eine Verwandte spricht, wirkt wahrhaft abstoßend, und man weiß nicht, ob man mehr über das dreiste Machwerk als solches oder über seine Aufnahme in ein ernsthaft zu nehmendes pädagogisches Werk sich wundern soll. Es ist erfreulich, daß das nach einem solchen Vorbilde natürlich nicht ausgebliebene Thema 'Meine Mutter' in einer preußischen Provinz von amtlicher Seite beanstandet worden ist. —

Als Paul Geyer lange Jahre vor der Schulreform in einer noch heute lesenswerten Schrift sich gegen 'Sturm und Drang in der Aufsatzlehre'[4]) wandte, faßte er in erfreulichem Gegensatze zu seinem heute allerdings stark veraltet anmutenden Hauptwerke[5]) die auch ihm notwendig scheinenden Änderungen im Aufsatzbetrieb in zwölf der Kürze wegen hier nicht angeführten Leitsätzen zusammen[6]), die mir die rechte Mitte zwischen dem alten literarischen Aufsatzunterricht und dem jetzigen vielfach sich bemerklich machenden Überschwang zu halten scheinen. Denn nichts wäre falscher, als die obigen Ausführungen etwa als den Ausfluß eines hartnäckig am Alten festhaltenden Standpunktes anzusehen. Nur gegen die Afterweisheit wenden sie sich, aus dem bloßen Wortlaute von Themen alles Mögliche erschließen zu wollen. Ich gehe nicht so weit, wie Friedrich Hempel, zu sagen: 'Das Thema macht's nicht! Die Themafrage kommt erst in zweiter Linie.' Aber völlig billige ich seinen Satz: 'Leider spielt die Jagd nach dem «guten», nach dem «erprobten» Thema immer noch eine viel zu große Rolle.[7])'

---

1) Siebzehn Jahre im Kampfe um die Schulreform. Berlin 1906 S. 88 (Die Abdankung des klassischen Altertums).

2) Martin Havenstein, Die ersten drei Kapitel von Lessings Laokoon im deutschen Unterricht. Zeitschr. für Deutschkunde 1927 S. 48ff.

3) aO. S. 224f. 4) Berlin 1913.

5) Der deutsche Aufsatz, München 1906. 6) aO. S. 83f.

7) Friedrich Hempel, Der Aufsatz der Unter- u. Mittelklassen (W. Hofstaetter, Der neue Deutschunterricht. Leipzig 1926 S. 76.).



# SCHULFRAGEN UND PÄDAGOGIK IN SOWJETRUSSLAND

Von Oswald Zienau

Schulfragen und Pädagogik in Sowjetrußland, analytisch und synthetisch zur Darstellung gebracht, müssen zur Voraussetzung haben die Behandlung des Themas auf Grund eigener Beobachtungen unter Hinzuziehung erläuternden Quellenmaterials. Nur unter diesen beiden Voraussetzungen ist es möglich, der Entwicklung des neurussischen Schulwesens und den Grundprinzipien der offiziell bolschewistischen Pädagogik nahezukommen.

'Die (von der Sowjetpädagogik propagierte) Weltanschauung ist materialistisch, selbstverständlich nicht im Sinne des naiven Materialismus des Zeitalters der Aufklärung; sie ist dialektisch, jedoch geht sie in keiner Weise zum Relativismus über, den Lenin in seinen Schriften so entschieden bekämpfte. Kurz gesagt, die Sowjetpädagogen befinden sich auf dem Standpunkte des orthodoxen Marxismus, den sie in den Schriften von Karl Marx, Friedrich Engels, G. Plechanow, Lenin, Karl Kautsky (der Vorsowjetperiode) usw. studieren.' So kennzeichnet uns kurz und treffend Prof. A. Pinkewitsch, Rektor der II. Staatsuniversität in Moskau, in seinem ersten der 'Pädagogischen Briefe'[1]) die so zielsichere Tendenz der Pädagogik als Wissenschaft und Richtlinie der gesamten Erziehungsarbeit in der Sowjetunion. Um diesen Hinweis zur Vervollständigung des Eindruckes einschlägig zu erweitern, darf noch ein Zitat diesem 'Pädagogischen Briefe' entnommen werden: 'Die Grundprinzipien der Sowjetpädagogik kann man folgendermaßen zusammenfassen:

a) alle pädagogischen Anstalten bei der Organisation des pädagogischen Prozesses entstehen aus einem bestimmten, klar erkannten Ziel dieses Prozesses;
b) die Arbeit des Pädagogen besteht hauptsächlich in der Schaffung einer pädagogischen (erziehenden und bildenden) Mitte. Von hier aus muß einerseits die Notwendigkeit der engsten Verbindung aller pädagogischen Maßnahmen mit dem Studium der Gegenwart und dem lebendigen aktiven Eindringen in dieselbe anerkannt werden, andererseits spielt die Heimatkunde, aufgefaßt als Studium des werktätigen Handelns der Bevölkerung auf dem Hintergrunde der lokalen Natur und der lokalen Kultur eine große Rolle;
c) als zentrale Achse des pädagogischen Prozesses auf allen Stufen der Erziehung und der Bildung erscheint die Arbeit, die konkrete, produktive, für die Allgemeinheit notwendige Arbeit;
d) Aktivismus, selbständige Betätigung der Kinder und überhaupt aller 'Objekte' des pädagogischen Prozesses; der Kampf gegen die Passivität, die Unterstützung aller Formen der Selbstorganisation von Kindern und Jugendlichen (Selbstverwaltung in der Schule, Pionierverbände — d. i. die bolschewistische Kinderorganisation in Verbindung mit der letzteren); die Entwicklung des Kollektivismus;
e) die Entwicklung einer dialektisch-materialistischen Weltanschauung.'

So ergibt sich denn, daß die der Pädagogik gestellten Aufgaben und Ziele aufs engste in Zusammenhang gebracht worden sind mit dem sozialen und politischen Wollen des Bolschewismus: dem Aufbau der klassenlosen Gesellschaft und des kollektivistischen Zusammenwirkens und Handelns bei der Erledigung aller lebenswichtigen Angelegen-

1) Pinkewitsch, Pädagogische Briefe (I) in Nr. 4 des 2. Jahrganges der 'Osteuropa', Zeitschrift im Osteuropa-Verlag, Königsberg i. Pr.

heiten — z. B. kulturlicher und wirtschaftlicher — der Bürger und des Staates. Und konsequent, wie die theoretischen Inhalte dieser Pädagogik sind, wird in den äußeren Formen des gesamten Erziehungswesens dieser Gedanke zur Vollendung gebracht, versucht, die ruhelose Lebendigkeit des Kindes und der erwachseneren Jugend zum ausschlaggebenden Faktor und Ausgangspunkte politisch-pädagogischer Entwicklungsthesen zu machen. Selbstverständlich also, daß das sowjetrussische Schulwesen noch in keiner Weise irgendwie fix und fertige Erziehungs- und Lehrmethoden vorweisen kann; daß man neben veralteten Unterrichtspraktiken unübergänglich ein vielfach experimentierendes Schulklassen- und Hörsaalleben beobachten kann. Und nur der erkannten Wichtigkeit des Problems entspringt es, wenn im Schulwesen des neuen Rußlands die Forschung sich bisweilen sehr schnell und radikal von Methoden ab- und anderen zuwendet, anscheinend Erfolg versprechende Lehrmethoden in Anpassung an psychologische und systematische Besonderheiten aus- und aufbauend wandelt. Ist vielleicht der innere Sinn und das letztliche Ziel dieser Erziehungsarbeit am Menschen uns absurd oder gar ungeheuerlich, so muß doch der tiefere Ernst der Forschung unsere Beachtung und auch Achtung haben. Denn nichts geschieht, das nicht seinen Sinn hat; wie ja überhaupt die Erziehung des Menschen aus politischen Zweckgründen nicht erst im bolschewistischen Rußland, sondern schon seit der Gesetzgebung Spartas fleißig mit und mehr noch ohne Erfolg geübt wird.

Nur wenn man russische Schulen verschiedentlichen Grades und in dichtbevölkerten Städten und auch bahnfern gelegenen Dörfern besucht hat, wenn man durch die Klassenzimmer der Volksschulen und die der höheren Schulen gegangen ist, wenn man einen Blick hinein getan hat in die Lehrsäle der Universitäten — Arbeiterfakultäten und Marx-Engels-Institut einbegriffen —, bekommt man einen Begriff von der Schule und der in ihr geübten praktischen Erziehungsarbeit in Sowjetrußland. Und nicht nur, daß die letzten drei Jahre einer zielbewußten pädagogischen Revolutionierung alle Schulpläne russischer Lehranstalten aufs radikalste neugestalteten, auch im Wesensinhalt der Schule, ausgedrückt durch das Verhältnis des Lernenden zum Lehrenden, ist die Umwälzung eine solche geworden, daß in vielen Fällen einfach an die Stelle des Alten ohne Berücksichtigung irgendwelcher Gegebenheiten das Neue aufgepfropft wurde.

Es ist — wie schon angedeutet — nichts Originales, wenn der Bolschewismus alle das Schulwesen betreffenden Fragen dem Zukunftswillen der Staatsneuordner und der stetigen Festigung des Staatssystems gegenüber als dienlich oder nichtdienlich und damit diese als sekundär behandelt. Das Erziehungsprinzip ist eben sehr bewußt auf die Heranbildung des möglichst bedingungslos anerkennenden und dem Staatssystem ohne weiteres getreuen Staatsbürgers — in seiner Mentalität vom 'Untertanen' nicht sehr abweichend — eingestellt, dementsprechend wurden Unterrichtsorganisation und -methodik in ihren Fundamenten ja eingerichtet. Diesen Sinn und die Aufgabe nicht wenig komplizierend beeinflussen die besonderen Verhältnisse und Zustände in Rußland: so z. B. das so ungleich hochprozentige Analphabetentum und ein im allgemeinen tiefer Wissensstand breitester Volksschichten, wodurch auch im besonderen Hinblick auf die allgemeinwirtschaftlichen und industriell-technischen Rationalisierungsbestrebungen der Volkserziehung durch die Schulen noch andere und besonders geartete Aufgaben von vornherein zugewiesen werden. Unter Berücksichtigung aller dieser Voraussetzungen ist das Problem der Schule ein für den Sowjetstaat wirklich brennendes und in der Lösung die Entwicklungen und Zukunft des Sowjetstaates stark mitbestimmendes.

Geistiger und tatsächlicher Mittelpunkt allen Schulbetriebes in Sowjetrußland ist der Schüler; als der aufnehmende und verarbeitende Teil gibt der Schüler den Ausschlag bei der Aufstellung und Durchführung des Lehrplanes. War dieses Prinzip erstmals starr richtunggebend, so ist nun schon vielfach eine auch den Lehrer an der Aufstellung und Durchführung des Lehrplanes mitbeteiligende Abwandlung des ursprünglichen Prinzips vorherrschend geworden. Eine Durchschnittsleistung ist maßgeblich für das vom Lehrer mit der Schülergruppe gemeinschaftlich beratene und dann festgelegte Zeitpensum. Dabei bleibt aber die Lernleistung des Schülers eine durchaus freiwillige an sich; der Schüler bestimmt sich selbst sein Lern- und Stundenpensum für diese oder jene Disziplin. Der Arbeitsstimmung und der Lernlust ist weitester Spielraum belassen; nur, daß bei dem klassenältesten Schüler oder auf dem Klassenzettel die benötigte und erledigte Stundenzahl für ein Fachpensum vermerkt werden muß. Dem begabten Schüler werden bei vorzeitiger Erledigung eines solchen Zeitpensums Zusatzleistungen aufgegeben, dem schwachen Schüler Zeitüberschreitungen eingeräumt. Hierdurch wird der Begriff 'Schulklasse' in jedwedem Sinne aufgehoben, da es in keinerlei Art einen inneren Lernzusammenhang der Schüler gibt. Ohne diesen Zusammenhang, unorganisch und ohne jegliche Homogenität, geschaffen aus den sonst üblichen geistigen Bindungen von Lehrer zu Schüler, wird der Lernstoff dem Schüler zur Verarbeitung überlassen. Der Lehrer leitet und lenkt hier nicht mehr, er ist hier nicht mehr die geistige Autorität — denn n u r d i e s e sei gewertet! — aus der Überlegenheit seines Wissen und Könnens und seiner Lebenserfahrung, sondern er ist allerbesten Falls der hier und da befragte und gehörte Kamerad, wenn ihn nicht — wie leider auch beobachtet — das Stück Tyrannentum, das in Kindern steckt, zur würdelosen Dienerei herabdrückt. Denn trotz der Ansätze zu Abwandlungen ist der geistige Lehrer-Schüler-Ausgleich noch nicht in alle sowjetrussischen Schulen eingedrungen, noch ist nicht dieses Prinzip so in regelnde Systeme gebracht, daß eine fruchtbare Arbeit auf der Basis diszipliniert-freiheitlicher Lehr- und Lernfreudigkeit bei gegenseitiger Respektierung durchaus gewiß wäre.

Noch nicht lange ist es her, daß die schulmäßige Zusammenarbeit von Lehrer und Schüler in jeder Beziehung ausschließlich einen Versammlungscharakter trug. Aber bei allen durchgeführten und wohl auch noch weiterhin erstrebten Milderungen dieses Prinzips ist doch noch immer die Schule mehr Versammlung denn geregelter Unterrichtsbetrieb. Dieser Versammlungscharakter ist nicht etwa eingerichtet und beschränkt zur gemeinsamen Verwaltung der äußeren Organisationsangelegenheiten einer Schule, sondern er ist mit vollstem Bewußtsein übertragen worden auch auf den inneren Unterricht und alle Fragen, die mit diesem zusammenhängen. Sofern in sowjetrussischen Schulen überhaupt noch von der 'Klasse' die Rede ist, wird gemeint die 'Versammlung'; die Schülerversammlung mit dem Lehrer als Vorsitzendem — und diesem oftmals ohne das Mitbestimmungsrecht, sondern nur mit der beratenden Stimme, um bei der Charakterisierung zu verbleiben — erledigt sowohl die Fragen des Lehrpensums, als sie auch in den Leistungsbeurteilungen einzelner Schüler ihr gewichtiges Wort mitredet. Allerdings haben nicht unbeträchtliche Auswüchse einer solchen Methodik mehr und mehr Grenzen gezogen, so daß man wiederum auf dem Wege zur unanfechtbaren Leistungsbeurteilung des Schülers durch den Lehrer ist. War in der einstmals uneingeschränkten Schülerversammlung der Lehrer nichts anderes als der vorsitzende Protokollführer, der die Beschlüsse der hohen Versammlung zur Kenntnis nahm und im Schulbuch niederlegte, so ist man in den Schulen des Sowjetstaates nun wieder so weit gekommen, daß dem Lehrer nicht nur die Pflichten seines schwierigen und verant-

wortungsreichen Berufes einseitig obliegen, sondern daß ihm gegenüber den Schülern auch die selbstverständlichsten Rechte eingeräumt sind.

Die Universitätsreife des jugendlichen Menschen ist in der Sowjetunion vor allem eine Angelegenheit der bolschewistischen Staatsraison; denn allein dem von Geburt proletarischen Kinde stehen bedingungslos offen alle Bildungsmöglichkeiten und -institute, die der Sowjetstaat nur hat. Dementsprechend ist auch der Besuch der vorbereitenden Lehranstalt, der sogenannten Schule zweiten Grades, nicht abhängig von einer Intelligenzprüfung, sondern von den Richtlinien des 'Volkskommissariats für Volksbildung und Volksaufklärung', die ausschließlich von politischen, höchstens noch allgemein-soziologischen Gesichtspunkten beherrscht sind! Nach den Vorschriften dieses Volkskommissariats können aufgenommen werden in so eine Schule zweiten Grades vor allem Kinder, deren Väter als Parteimitglieder an den roten Fronten (Invasions- und Bürgerkriegskämpfen) gefallen waren, sodann solche, deren Väter Arbeiter und Parteimitglieder sind, ferner Kinder von Arbeitern überhaupt, in weiterer Folge Kinder von intellektuellen Parteimitgliedern und dann noch solche von Angestellten, freien Berufen und sogenannten 'Nepmännern', das sind private Kaufleute. Praktisch aufnahmefähig ist solche Schule aber nur bis höchstens zur dritten der genannten Gruppen; darüber hinaus werden diese Aufnahmebestimmungen illusorisch für etwaige pädagogische Versuchsdurchführungen.

Der Lehrplan einer von mir in Moskau besuchten Schule zweiten Grades wurde gebildet durch eine Fremdsprache — die Schülerversammlung hatte Deutsch erwählt —, Mathematik, Physik, Chemie, verschiedentlichen naturkundlichen Unterricht, während die Elementarfächer zurückstanden als Nichthauptfächer. Daneben wurden die Schüler angehalten, sich in der vorhandenen Tischler-, Schlosser- und Schmiedewerkstatt zu beschäftigen, als ausschließliches Lehrziel dieser Beschäftigung ist aufgestellt Materialgewöhnung und -behandlung; nicht wenige der Schuleinrichtungsgegenstände und Unterrichtsapparaturen gehen aus diesen Schülerwerkstätten in bisweilen vorzüglicher Verarbeitung hervor.

Schon dieser Lehrplan läßt zur Genüge erkennen, wie sehr die Erziehungsabsichten der sowjetrussischen Schulen in nur einer Richtung liegen: der Heranbildung lebenspraktischer und nicht mit formalem Nurwissen vollgestopfter Menschen, Menschen also, wie sie bei dem vorwiegend auf wirtschaftspraktische Aufbauziele eingestellten Staatsführerwillen vor allem erst einmal benötigt werden. Selbstverständlich, daß bei solchem Willen und solchen zwangsläufigen Zielen die abstrakten Wissenschaften nur schwache Hintergründe der Erziehungsarbeit abgeben, wie ganz allgemein das Zurückdrängen dieser Wissenschaften bemerkbar ist. Vertieft werden diese Absichten in Verbindung mit kulturpolitischen und bolschewistisch-parteilichen Zweckmäßigkeiten noch dadurch, daß z. B. diese doch in der Universitätsvorbereitung stehenden jungen Menschen — im Alter von 12 bis 18 Jahren — wintertags mehrere Stunden wöchentlich als Arbeiter in irgendeine Fabrik gesteckt werden und daß sie sommers in das Dorf gebracht werden. Zum ersten soll nicht der Konnex verlorengehen mit dem Fabrikproletariat, immer und immer wieder — denn diese Praxis wiederholt sich auch während des Universitätsstudiums — soll der junge Mensch unter psychologische und politische Beeinflussungen gebracht werden aus g nügend erkenntlichen und schon angedeuteten Gründen, und dann soll dieser ältere Schüler Wissen und Parteiidee aufs flache Land tragen, um dem bestehenden Mangel an Lehrmöglichkeiten abzuhelfen und der Annäherung von Bauernschaft und Partei zu dienen.

Direktoren und Lehrer an sowjetrussischen Schulen sind als Pädagogen noch nicht

zu einer einheitlichen Auffassung über den Wert oder Unwert der hier dargestellten und am meisten bevorzugten Lehrmethodik durchgedrungen. Vorherrschend ist die Ansicht, daß die pädagogische Aktivität überhaupt in den gewünschten Erziehungsrichtungen Erfolge bringen wird, daß diese Aktivität im sowjetrussischen Schulwesen sich übertragen wird auf die 'Objekte' und so baldigst die großen Lücken im Allgemein- und lebenspraktischen und physikalisch-technischen Wissen der heranwachsenden Generation schließen und damit die allgemeine Volksbildungshöhe Rußlands stark sich heben wird. Wenn etwas diese pädagogischen Erfolgsaussichten herabmindert, dann das, daß noch heute etwa nur rund 70 Prozent der Kinder Rußlands den an sich obligatorischen Schulunterricht genießen, weil es einfach an Lehrern, Schuleinrichtungen u. dgl. m. mangelt und die Finanzlage des Staates hindert, hier schnell und durchgreifend Abhilfe zu schaffen. Solche finanziellen Zwangsgründe werden es auch gewesen sein, die ausgerechnet im bolschewistischen Rußland mit dem sozialistischen Prinzip, daß alle öffentlichen Einrichtungen und Institute von Staats wegen, obligatorisch und unentgeltlich jedem Staatsbürger zur Verfügung stehen müssen, so auch die pädagogischen Institute aller Grade, gebrochen haben. Ein Dekret der Regierung hat seit längerm gesetzmäßig verordnet, daß das Schulgeld für alle Schularten wieder eingeführt werden mußte! Zwischen 25 und 400 Rubel Jahresschulgeld läuft die Staffelung, wobei nur eine unterste Einkommengrenze schulgeldfrei geblieben ist. Allein die Tatsache der Schulgeldwiedereinführung wird in Verbindung mit dem oben gekennzeichneten Mißstande sich als stark hemmend auswirken bei den Bestrebungen und sonst wohl berechtigten Hoffnungen, das allgemeine Volksbildungsniveau bald und bemerklich zu heben.

Ein letztes und abschließendes Urteil auszusprechen muß unterbleiben, sind doch bisher nur viele schwankende Wege, aber nirgends ein wirklich fester Boden begangen worden!

---

## DAS RELIGIONSGESPRÄCH IN LAUSANNE
### (3./31. AUGUST 1927)

VON KARL WEIDEL

Der großen Kirchenversammlung in Stockholm von 1925 ist in diesem Jahr, wieder von Vertretern aller Weltkirchen außer der römisch-katholischen besucht, das Einigungsgespräch über Lehre und Verfassung gefolgt. Handelte es sich in Stockholm um die Frage einer Verständigung der christlichen Kirchen über die großen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Gegenwartsaufgaben vom Boden des Evangeliums Jesu aus, so schien die Konferenz von Lausanne von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein, weil es sich hier um den Versuch handelte, die christlichen Kirchen auch auf dem Gebiete der Glaubenslehre und Verfassung zu einer gewissen Einigung zu führen. So sehr jeder es auch beklagen muß, daß die Christenheit weit davon entfernt ist, 'eine Herde' zu sein, so utopisch mußte es doch erscheinen, die geschichtlich gewordene und mit dem Herzblut der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften besiegelte Verschiedenheit durch ein Einigungsgespräch zu überbrücken, da es sich hier eben um unvereinbare, in der religiösen Grundeinstellung begründete Gegensätze handelt.

Interessant sind denn auch die mannigfachen Stimmen des Zweifels und der Bedenken, die unter den zur Teilnahme Eingeladenen vorher laut geworden sind, die 'Das Evangelische Deutschland' der Öffentlichkeit bekanntgegeben hat. Und doch kam auch diese Weltkonferenz nicht nur zustande, sondern ihr Ergebnis war aller

Skepsis zum Trotz sehr erfreulich, insofern als die offene, gemeinsame, vom Geist der Wahrhaftigkeit geleitete Aussprache die verschiedenen Kirchengemeinschaften sich näher kommen und besser verstehen ließ.

Hier können aus der Fülle der geleisteten Arbeit im Anschluß an die im 'Evangelischen Deutschland' veröffentlichten Arbeitsdokumente nur einzelne Grundgedanken herausgehoben werden.

Eindringlich wies die Konferenz darauf hin, daß die Übertragung der Zersplitterung der christlichen Kirche in einzelne Gemeinschaften auf das Gebiet der Mission im Grunde eine selbstmörderische Entwertung des Anspruches der christlichen Religion, Weltreligion zu sein, bedeute. Hier vor allem sei es die Lebensfrage für die Zukunftsgeltung des Christentums, das Einigende vor dem Trennenden zu betonen.

Um der Aufgabe der Evangelisierung der Welt willen ist diese Einigung unentbehrlich. Die hier gesuchte Einheit aber ist nicht im Sinne der Einerleiheit zu verstehen. Denn die mancherlei Gaben, die in den einzelnen Gemeinschaften lebendig sind, werden sich notwendig in Gottesdienst und Lehre, in allen Künsten und in der praktischen Arbeit verschieden auswirken und verschiedene Gestalt annehmen müssen. Aber sie dürfen nicht länger, wie bisher, wenn die Christenheit ihre großen Zukunftsaufgaben bewältigen soll, zu gegenseitigem Mißtrauen und zur Isolierung führen. Anderenfalls bleibt die Botschaft der Kirche an die Welt kraftlos, statt daß sie ihr die Richtung geben könnte.

Solche Einheit kann natürlich nicht durch künstliche Kompromißformeln geschaffen werden, die vorhandene Gegensätze nur äußerlich verkleistern. Denn die Bekenntnisse der einzelnen Kirchen sind ihrem innerlichsten Lebenswillen entsprungen. Wohl aber kann der gute Wille zur Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens die eine, allgemeine Kirche vorbereiten helfen.

Die Ansicht, die in Lessings bekannter Parabel von den drei Ringen ausgesprochen ist, als wären Bekenntnisse etwas Unzulängliches und Belangloses, fand in Lausanne nirgends Boden. Nicht um eine Wiedervereinigung mit Hilfe innerlich unwahrer Verwässerungen handelte es sich hier, sondern einzig und allein um die Wahrheitsfrage. Eine Kompromißformel, bei der sich jeder das Seine denken könnte, hätte ja eine im Grunde gar nicht vorhandene Einigkeit nur vorgetäuscht.

Dem Kongreß kam es nicht darauf an, einen schnellen Scheinerfolg zu erzielen, sondern einen Anfang zu machen. Gerade die persönliche Berührung und der ehrliche Wahrheitswille erzeugten doch schließlich das Gefühl einer großen inneren Gemeinschaft, wenn sich auch ihr Gehalt nicht übereinstimmend in den gleichen Worten ausdrücken ließ. Eben in dem verheißungsvollen Anfang, der hier gemacht wurde, liegt die bleibende, kirchengeschichtliche Bedeutung dieser Versammlung. Dem Anfang wird auch hier, wie in Stockholm, die Weiterarbeit folgen.

Bei aller Klarheit über die grundlegenden Unterschiede konnte man sich doch über eine gemeinsame Botschaft an die Welt einigen, die sich zu dem Evangelium von der Erlösung der sündigen Menschheit durch Jesus Christus bekennt, die mehr ist als eine philosophische Theorie oder ein theologisches System oder ein Programm irdischer Wohlfahrt, die vielmehr die Gabe der neuen Welt Gottes an die alte Welt der Sünde ist und darum zugleich Weckruf und Freudenbotschaft und Kraftquelle sozialer Erneuerung und Weltumgestaltung.

Überschaut man das Ganze, so muß man bekennen, daß das ungeheure Wagnis, sich über Fragen ruhig auszusprechen, derentwegen man früher blutige Kriege geführt hat, geglückt ist. Das war möglich, weil jeder einzelne Teilnehmer sich der Verant-

wortung für das Ganze der Menschheit bewußt war. Und die Zerrissenheit der christlichen Kirche wird in Zukunft den Siegeslauf des Evangeliums Jesu in der Welt weniger behindern.

Statt bindende Beschlüsse zu fassen oder ein gemeinsames Bekenntnis zu formulieren, versuchte man den gemeinsamen Besitz der etwa 100 Kirchen, die vertreten waren, herauszuarbeiten und ihnen als Material für die Weiterarbeit zu übergeben. Das wertvolle Ergebnis dieser Konferenz ist die Überzeugung, daß es eine Einheit im Geist und eine innere Zusammengehörigkeit der Gemeinschaften, die sich nach Jesus Christus nennen, gibt, die hinausgeht über alle Unterschiede, und sodann der Antrieb zu gegenseitiger Verständigung und Zusammenarbeit im Geiste der christlichen Liebe.

Daß sich die vielen Bekenntnisse überhaupt aussprechen konnten, ohne in heillosem Zwist auseinanderzugehen, gibt die erfreuliche Sicherheit, daß die Möglichkeit gegenseitiger Verständigung kein bloßes Hirngespinst ist.

---

MAX LIEBERMANN feierte am 20. Juli seinen 80. Geburtstag. Berlin besitzt in ihm den großen Senior der Kunst wie es in W. von Bode den führenden Genius der Kunstwissenschaft aufzuweisen hat. Man hat den Künstler reich geehrt, und eine Ausstellung in der Kunstakademie am Pariser Platz führte uns den Meister in seinem Werden und seinen Werken vor. Wiederum wurde er zum Präsidenten der Akademie auserlesen, und er war der erste, dem der Reichspräsident die vom Reich neugestiftete Verdienstmedaille überreichte. Es werden bei solchen Gelegenheiten gerne große Worte gemacht, und man versucht, auch die für die Zeit bedeutsame Eigenart der geistigen Führer festzulegen. In Liebermann feiert aber zunächst die Kunst im allgemeinen den Mann, der dem Drängen der Zeit hin zur Erfassung der Wirklichkeit im Sinne der modernen Energie und spontanen Aktivität bei uns Deutschen vielleicht am meisten Rechnung trug. Er ist der vollkommenste Typus des Impressionismus, dem es um das lebendige Erfassen der Natur, verklärt im durchsichtigen Glanz der Atmosphäre, zu tun ist. Jede Sentimentalität nach dieser oder jener Richtung hin bleibt ihm dabei ferne. Er ist darin auch der vollkommenste Vertreter des modernen Intellektualismus, der auf dem Wege strenger Wissenschaftlichkeit und rücksichtsloser Wahrhaftigkeit gegenüber jedwedem Objekt zu dem modernen Naturalismus und Impressionismus gelangte. Nicht schönheitlich ästhetische Sentimentalität, wie sie die Franzosen immer bewahren, dürfen wir bei ihm suchen. Bewunderungswürdig sind bei ihm die geistige Lebendigkeit, mit der er an die Welt der Erscheinungen auch heute noch herantritt, und die Schärfe seines Geistes, die überall hinleuchtet. Wie er dabei das lebendig Bewegte in der Natur, die schnellsten Momente festzuhalten vermag, darin hat ihn niemand übertroffen. Dann aber möchte ich Liebermann noch in dem Sinne ehren, daß ich sage, daß er auch für eine Volksart, für die Berliner Stammesindividualität im besten Sinne des Wortes den vollkommensten Künstlertypus abgegeben hat. Ich meine, es ehrt den Künstler, wenn man ihn auch lokal festlegt. Denn jeder echte Künstler ist bodenständig und ein aus dem festen Untergrund von Ort und Zeit herausgewachsenes Phänomen, das, wenn es wirkliche Größe besitzt, doch wieder über Ort und Zeit herausragt. Und auch das letztere gilt für Liebermann, dem seine Kunstform Lebensform ist, die ganz aus seinem innersten Wesen heraus geworden ist. Sein Impressionismus hat mit seiner Generation nur so viel zu tun, als sein Wesen dem Wesen der Zeit nahe verwandt ist und so in der Kunst zur individuellen und zur allgemeinen Zeitform wird.

FRITZ KNAPP.

---



# BERICHTE

## AUSLANDSKUNDE: ENGLISCH (KULTURGESCHICHTLICHES)

Von Walter Hübner

Ein starkes kulturgeschichtliches Interesse, das wir aus Werken vom Typus des 'Outline of History' von Wells kennen, hat in England eine beträchtliche Zahl von Darstellungen gezeitigt, die in glücklicher Form wissenschaftliche Zuverlässigkeit mit knapper und anschaulich-packender Darstellung vereinigen. Auf einige Erscheinungen dieser Art, die dem deutschen Lehrer und Forscher wertvolle Hilfen sein können, ist schon in früheren Berichten hingewiesen worden. Einen hervorragenden Rang darf die in erster Linie pädagogischen Zwecken dienende, aber auch der wissenschaftlichen Polemik nicht aus dem Weg gehende 'Everyday Life Series' von Marjorie und C. H. B. Quennell beanspruchen. Frühere Bände behandeln das Alltagsleben in der älteren und jüngeren Steinzeit, der Bronze- und Eisenzeit, in dem Britannien der Römerzeit und leiten zu der zweibändigen 'History of Everyday Things in England from 1066 to 1799' über. Seit kurzem liegt der Band 'Everyday Life in Anglo-Saxon, Viking, and Norman Times'(1) vor, der das Gesamtwerk beschließt. Er schildert das interessante Schauspiel des Aufbaus einer Kultur, die eine starke Eigenart vom Kontinent mitbrachte und sich im Kampf oder in friedlicher Auseinandersetzung mit fremden Elementen, besonders mit den Dänen, der Kirche und den Normannen, durchzusetzen hatte. Die Quellen fließen verhältnismäßig reichlich. Beowulf und Beda, das Domesday Book, Asser und Maistre Wace gestatten reichliche Ausbeute, Museumsschätze, Handschriftenbilder und alte Bauwerke liefern archäologisches Material. So erhalten wir ein lebendiges Bild von dem Hausbau und den Siedlungen der Angelsachsen, von ihrer Kleidung und Hantierung, ihren Festen und Zeremonien, ihrer Erziehung und Literatur, von den Formen und Einflüssen des ersten Christentums, von den Wikingern zu Schiff und zu Lande, von der soziologischen Gliederung, dem ältesten Kirchenbau, den sich ändernden Formen des Hausrates, von den Umwälzungen der ersten Normannenzeit in Architektur, Kostüm und gesellschaftlicher Schichtung. Eine Fülle von Einzelzügen wird auf knappem Raum geboten und mit reichem, z. T. farbigem Bildmaterial illustriert, wobei die Abbildungen und Grundrisse zu der ältesten christlichen Architektur wertvoller sind als die zwar interessanten, aber nicht immer überzeugenden Rekonstruktionen sächsischer und normannischer Profanbauten. Daß auch wissenschaftliche Streitfragen wie das Verhältnis des Christentums zu der Religion von Edessa und die Parallelität der kleinasiatischen und angelsächsischen Kirchenbauten oder die Frage, ob die Angelsachsen römische Bauten erneuert haben, berührt werden, spricht für die Zuverlässigkeit der Forschung. Der handliche und preiswerte Band ist sehr geeignet, eine Kulturperiode lebendig zu machen, deren Werden und Art als Vorstufe für das späte Engländertum von höchster Bedeutung ist.

Ein nicht minderes Interesse kann das kulturelle Leben der Elisabethzeit beanspruchen, da wir heute den soziologischen Bedingungen der Literatur besondere Beachtung zu schenken gewohnt sind und die literarhistorische Forschung gerade für diese Zeit neue Aufschlüsse aus diesem 'Hintergrund' geboten hat. M. St. Clare Byrne unternimmt in dem Buche 'Elizabethan Life in Town and Country'(2) den Versuch, die Stadt und das Land, die Religion und das Bildungswesen, das Theater und den Wunderglauben der Renaissancezeit auf Grund zuverlässiger Quellen zu zeichnen. Die beigegebene wertvolle Bibliographie zeigt uns, daß an kulturgeschichtlichen Ab-

handlungen zu dieser Epoche durchaus kein Mangel herrscht. Gesamtdarstellungen sind aber, wie bekannt, in der Regel mit Vorsicht zu behandeln, weil sie in popularisierender Absicht Begründetes und Erdachtes mischen oder im besseren Falle an sich bezeugte Einzelheiten willkürlich zusammenbringen, um die Bilder abzurunden. Das Kapitel 'An Elizabethan Day' in dem vorliegenden Buche entgeht dieser Gefahr nicht völlig. Im ganzen aber zeigt die Verf. eine so gründliche Kenntnis der Literatur, daß das Niveau wissenschaftlicher Forschung überall gewahrt bleibt. Dramen, Satiren, Pamphlete, Balladen, historische Werke, Inventare und Rechnungen, Stadtpläne und Abbildungen bilden die Quellen, aus denen reiche und anschauliche Zeitbilder erwachsen. 'Elizabeth has the prologue, and is, perhaps, the presiding deity; but the hero is Everyman'. Vom Hofe werden wir zu dem Mobiliar und der Wirtschaftsführung des bürgerlichen Haushaltes, zur Nahrung und Kleidung geführt, von da in die Londoner Straßen und auf das Land. Beständige Verweisungen auf zeitgenössische Quellen bezeugen die Zuverlässigkeit und ermöglichen nachprüfende Kritik. In Verbindung mit dem vorzüglichen Bildermaterial der Serie 'Life and Work of the People of England' (vgl. N. Jbb. II 730) kann das Buch wertvolle Dienste leisten.

Eine Reihe nachgelassener Aufsätze von D. W. Rannie ist von seiner Gattin unter dem Titel 'Scenery in Shakespeare's Plays and Other Studies' (3) in schöner Ausstattung herausgegeben worden. Shakespeares Naturbilder werden liebevoll nachgezeichnet und lassen die Wahrheit und Schönheit seiner Beobachtungen und die Naturverbundenheit vieler seiner Dramen empfinden. Ein Aufsatz über 'Mrs. Radcliffe's Landscape' bringt feine neue Beobachtungen über diese Dichterin, die der Prosa eine leidenschaftliche Naturbeseelung einhauchte, wie die Lakists sie in die Versdichtung brachten. Andere Stücke handeln über die fast vergessene, für die Geschichte der höheren Erziehung der Frau aber bedeutsame Zeitgenossin Swifts, Elizabeth Elstob, über Cromwells 'Major Generals', über Keats' schmückende Beiwörter und allgemeine Fragen des Prosarhythmus. Am eindrucksvollsten gelingen dem Schotten die Wesenszeichnungen seiner Landsleute wie Dr. John Brown und Sir Walter Scott; von dem Dichter der Waverley-Romane erhalten wir ein von bewundernder Versenkung, dabei aber klarem Verstande zeugendes Gesamtbild, das die untrennbare Einheit von Mann und Werk betont.

Die Kultur des XVIII. Jahrh. erfährt eine gründliche Darstellung durch A. S. Turberville (4). Er verfährt anders als Clare Byrne in dem oben erwähnten Buch über die Elisabethzeit; nicht 'Everyman' ist der Gegenstand seines Interesses, sondern die große Welt der Politik, der Armee und Marine, der Kirche, Kunst und Literatur, von der aus Streiflichter auf die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse fallen. Als Grenzen des Zeitraumes werden die Jahre 1688 und 1783 angegeben, eine Festsetzung, die mindestens in der Zeit des Beginnes von Seeley nicht anerkannt worden wäre. Turberville überschätzt keineswegs die Zeit, die er behandelt; sein Standpunkt könnte eher apologetisch genannt werden. Was er uns aber über die georgische Gesellschaft, über die Staatsmänner, Generale und Admirale, die Philanthropen und Künstler zu sagen hat, bietet reiche Belehrung als Ergänzung zu der politischen und literarischen Geschichte. Eine Besonderheit des Buches ist die reichliche Wiedergabe bezeichnender Zeitungsannoncen, die neben guten Bildern lebendige Einblicke in die Zeitverhältnisse und Zeitstimmungen geben. Sie zeigen an Einzelvorkommnissen die Gefahren der Landstraße und die Strenge des Strafgesetzes, sie lassen uns die Furchtbarkeit der Pockenplage empfinden, wenn in einem Inserat ein Diener damit empfohlen wird, daß er die schwarzen Pocken bereits gehabt habe; oder sie illustrieren den beginnenden in-

dustriellen Aufschwung, wenn Reisekutschen, Dampfmaschinen, Eisenwerke zum erstenmal in ihnen auftreten und wenn Hungerlöhne der Handwerker und Kinderarbeit in der Presse ihre Anklagen erheben. Die Bedeutung des Kaffeehauses für das bürgerliche und öffentliche Leben, die Feste und Freuden der höheren Gesellschaft der Popezeit, die Teilnahme des Volkes an den politischen Dingen, besonders an dem Unabhängigkeitskampf in Nordamerika und an den Taten eines Clive und Hastings in Indien, die soziologische Gebundenheit der bildenden und Theaterkunst werden uns in Belegen aller Art und in einer fesselnden, dem moralischen Ernst und der Gestaltungskunst eines Thackeray ähnelnden Darstellung greifbar. Die Malerei und das Kunstgewerbe werden mit reichlichem und wertvollem Bildmaterial verdeutlicht. Was über Literatur und Musik geboten wird, ist weniger und allbekannt; im Gesamtbilde aber erfährt es doch eine interessante Beleuchtung. Man wird das inhaltreiche Buch den bekannten Werken der Oxford University Press über das England des Mittelalters und der Shakespearezeit an die Seite stellen dürfen.

Von anderer Art, nicht eigentlich wissenschaftlich, sondern mehr journalistisch im besten Sinne des Wortes ist das Englandbuch des Dean Inge (5), das nicht nur seines Gegenstandes, sondern auch der Persönlichkeit seines Verfassers wegen großes Aufsehen erregt hat. Der bekannte Geistliche ist ein Mann von starkem Eigenwillen und ehrlicher Überzeugung, der sein Volk kennt und ihm ungeschminkte Wahrheiten zu sagen hat und dessen Stimme von allen beachtet werden muß, die das gegenwärtige England verstehen wollen. Das zweite Kapitel seines Werkes, 'The Soul of England' betitelt, zeigt eine Objektivität des Standpunktes, die dem eigenen Volkstum gegenüber nicht gewöhnlich ist. Er spricht von dem Unabhängigkeitssinn der Engländer, von ihrer Selbstliebe, ihrem melancholischen Temperament und Stoizismus, ihrer trotz des stark betonten Humanitätswillens erkennbaren Grausamkeit, die mehr in der Duldung des Bösen als in seiner Ausübung liegt, ihrer Abneigung gegen das abstrakte Denken und anderen Wesenszügen, die ausländischen Kritikern oft aufgefallen sind, durch die Bestätigung eines Engländers aber neues Gewicht erhalten. Der geschichtliche Teil des Buches zeigt an vielen Stellen temperamentvolle Eigenwilligkeit. Die Normannen sind dem Verfasser so verhaßt, daß er in den minder wertvollen Führern der Armee den normannischen Typ zu erkennen glaubt. Ebenso verachtet er die Iren, deren Verrätereien und Beleidigungen die Engländer mit allzu großer Geduld ertragen hätten. Das Parlament zeigt für ihn in seiner Geschichte nur Niedergang und Verfall. Manche Einzelheiten geschichtlicher und geographischer Art sind dem Verfasser von englischen Kritikern als unrichtig angemerkt worden; die Gesamthaltung aber findet bei ihnen kaum Widerspruch, weil sie im Grunde doch der englischen Auffassung entspricht. Unter den Problemen, die das heutige England bietet, interessieren den Verfasser vor allem zwei. Das eine ist die Frage des Imperiums: Werden die gegenwärtigen dünnen Bande halten, wenn sie stark gespannt werden? Früher oder später werden die Teile des Weltreiches sich darüber zu entscheiden haben, ob sie in der Gemeinschaft bleiben oder selbständig werden wollen. Der Pessimismus des 'gloomy Dean' wagt keine Prophezeiung. Das andere Problem ist das der Staatsform. Demokratien sind stets kurzlebig gewesen, und der letzte Krieg, der die Welt 'safe for democracy' machen sollte, hat sofort ihre Grenzen aufgezeigt. Der Verf. denkt im Grunde aristokratisch, wie seine Auffassung vom Christentum und der Stellung der Kirche den Massen gegenüber zeigt; die politische Frage aber wirft er gleichfalls nur auf, ohne sie zu beantworten. So entläßt uns das Buch mit Problemen ohne Lösungen. Es ist kein Nachschlagebuch mit Sachbelehrung in Einzeldingen und mit einem Werk wie etwa dem von Dibelius —

das übrigens wie alle anderen deutschen Bücher in der Bibliographie fehlt — nicht zu vergleichen. Es verdient aber wegen der Selbständigkeit seines Urteils und wegen des Ansehens seines Verfassers im englischen Geistesleben in hohem Maße unsere Beachtung.

Das anglikanisch-kirchliche Problem wird von Inge nicht gerade tief behandelt und fast mit der Geste des aristokratischen Gönners abgetan. Die Kirche soll sich nicht gar zu sehr verweltlichen, um die Menge, der das Christentum doch kaum erreichbar ist, zu gewinnen; sie soll beispielhaft wirken und das Salz der Erde sein. Daß jeder seinen eigenen Weg zum Himmel sucht, versteht der individualistische Geistliche; dem Verlangen des Strebenden, in diesem Weg zum Himmel zugleich einen Weg zum besseren irdischen Dasein zu haben, steht er indessen mit Argwohn gegenüber. Nicht weit entfernt von dieser Meinung von der englischen Nationalkirche steht ein anderer Geistlicher, der Domherr der Westminster-Abtei W. H. CARNEGIE, der eine Wesensbestimmung des 'ANGLICANISM'(6) aus seiner Geschichte und Philosophie versucht. Die Namensform, an Gallikanismus und ähnliche Bildungen erinnernd, läßt eine begrifflich zu fassende 'Lehre' vermuten. In Wahrheit aber vereinigt der Anglikanismus, der stets mehr rezeptiv als original gewesen ist, eine ganze Reihe von importierten Lehren. Sein eigentliches Wesen ist ein Traditionalismus, der lebendig und biegsam genug gewesen ist, um den Zustrom aus fremden Quellen in einer dem Nationalgeist entsprechenden Weise zu assimilieren. Das Resultat ist die Lehre einer Lebensführung, die durch eine Tradition zusammengehalten wird. Eine treffliche Skizze der geschichtlichen Entwicklung macht das Werden der Tradition klar. Carnegie hat eine andere Meinung von den Normannen und ihrer Bedeutung für die geistige Kultur Englands als Dean Jnge. Heinrichs VIII. Bruch mit Rom erfährt scharfe Kritik. Daß die dauernde englische Reformation von Heinrich VIII. und nicht von Elisabeth an datiert wird, reizt zur Kritik, und wenn schon zu Eduards VI. Zeit ein puritanischer Einfluß angenommen wird, so ist man geneigt, auch hier zu widersprechen. Romantik und Calvinismus, Katholizismus und Protestantismus sind die internationalen Formen, an denen England nacheinander teil hat. Die schmiegsame Form, die diese Elemente je nach dem Zeitbedarf aufnimmt und zu einer lebendigen Tradition gestaltet, ist der Anglikanismus. Individualistische Strömungen wie die der Methodisten, Evangelikalen und Traktarianer sind berechtigt und heilsam gewesen als Kritiker und Reiniger der anglikanischen Kirche, und auch die Sezession eines Führers wie Newman hat nur Gutes gestiftet. Er hat den Modernismus gefördert, der als eine Art Aderlaß den alten Körper gestärkt hat, so daß dieser auch die gefährliche Zeit des Materialismus aushalten konnte und noch heute kraftvoll dasteht. Carnegies Buch ist frei von dogmatischer Enge; es sieht seinen Gegenstand nüchtern und entschlossen an und lehrt uns mancherlei über das, was ein kluger Engländer als Denkungsart und Denkformen seines Volkes empfindet.

Auf dem Gebiet des Erziehungswesens wird auf Kongressen und in Aufsätzen das Problem der großen 'public schools', ihr Verhältnis zu den neuen Forderungen der Zeit, besonders lebhaft diskutiert. Da kommt uns ein mit 18 schönen Gravüren geschmückter Band zustatten, in dem HAROLD T. WILKINS die Geschichte und die gegenwärtige Eigenart der 'GREAT ENGLISH SCHOOLS' beschreibt. Winchester, Eton, Harrow, Rugby, St. Peter's (Westminster), St. Paul's, Merchant Tailors', Charter-House, Christ's Hospital, Dulwich und Shrewsbury werden eingehend behandelt, einige kleinere Schulen summarisch angeführt. Wir erfahren viel über die Stiftungen, das geschichtliche Werden, die Schulordnungen und Schenkungen, die großen Führer und das innere Leben

dieser Schulen; der Stolz des Verfassers auf die große Geschichte der bedeutendsten läßt ihn selten zur Kritik kommen. Eine tiefere Einordnung der Erziehungsgrundsätze in die größeren geistigen Fragen wird nicht versucht; über die äußere Geschichte gelangt der Verfasser nicht hinaus, trotz der gelegentlichen Anführung der Meinungen großer Dichter und Politiker über die Haltung der Schulen. Für die Kenntnis dieser äußeren Geschichte und der rechtlichen Stellung der public schools ist das Buch jedoch ein brauchbares Hilfsmittel, das verstreute und schwer zugängliche Materialien bequem darbietet.

Das gleiche gilt von einem sehr willkommenen Buch über das 'Board of Education' aus der Feder des früheren Unterstaatssekretärs dieser Behörde, Sir Lewis Amherst Selby-Bigge (8). Auch hier stehen die Daten der äußeren Geschichte und Organisation im Vordergrund, und man wünschte sich an manchen Stellen eine entschiedene persönliche Kritik des sehr kompetenten Verfassers. Das Buch vermittelt einen anziehenden Einblick in die neuere Schulgeschichte Englands, die von einem charakteristischen Mißtrauen gegen jede staatliche Bevormundung der Schulen getragen ist. Die schulische Versorgung der durch die industrielle Revolution geschaffenen neuen Schichten war zunächst ganz in den Händen privater Organisationen. Erst 1833 wurde vom Parlament eine Summe (£ 20000) als Beihilfe zur Gründung von Elementarschulen bewilligt. Die Beibehaltung und Erweiterung der staatlichen Zuwendungen machte die Schaffung einer zentralen Instanz notwendig, die die Verteilung der Zuwendungen überwachen konnte. Das geschah 1839, und 1856 wurde aus dem ursprünglichen 'Committee' ein 'Education Department', das dann nach dem Volksschulgesetz von 1870 seinen Einfluß auch auf die innere Arbeit der Elementarschulen zu verstärken Anlaß hatte. 1899 wurde daraus das selbständige 'Board of Education' für England und Wales, das in seiner Struktur noch eine Reihe von Wandlungen durchzumachen hatte, bevor es das gegenwärtige Aussehen erhielt. Der ursprüngliche Zweck, die Aufsicht über die Verteilung der staatlichen Zuschüsse, ist als Ausgangspunkt und Hintergrund aller Einzelorganisationen des Board noch jetzt erkennbar. Durch ihn gewinnt es seinen indirekten, dabei aber immer stärker werdenden Einfluß auf die unterrichtliche Arbeit und den Lehrplan der Schulen, und auf ihm beruht das weit ausgebaute System der Schulaufsicht und der Prüfungen; ein kluges System liberaler und toleranter Zusammenarbeit mit den örtlichen Instanzen. Auch die Arbeit dieser örtlichen Erziehungsausschüsse wird eingehend dargestellt, ebenso wie die Heranbildung eines Lehrerstandes bis zu dem durch Lord Burnham vermittelten Abschluß. Der unmittelbare Einfluß des Board ist immer noch absichtlich beschränkt; '*it has adhered to the view that the principle of a decentralised service of education should be preserved as far and as long as possible.*' Die indirekte Beeinflussung in der Richtung auf feste und gleichmäßige Zielforderungen der höheren Schulen vereinigt die Vorzüge eines zentralistischen Systems mit den heilsamen Folgen der Buntscheckigkeit im einzelnen. Eine besondere Einrichtung ist noch das 'Office of Special Inquiries and Reports', das Erfahrungen aus aller Welt zusammenzutragen und zu konkreten Anregungen zu verarbeiten hat. In den pädagogischen Bewegungen unserer Zeit ist es gut, wenn wir uns darüber unterrichten, wie unsere Nachbarvölker mit den überall gleichen Grundfragen sich abmühen. Das inhaltreiche und klar aufgebaute Buch von Sir Amherst tut hierbei gute Dienste.

Aus der Fülle der Veröffentlichungen über das heutige Amerika ragt ein Buch des französischen Soziologen André Siegfried (9) hervor, das man vielleicht die beste Darstellung seines Gegenstandes seit dem berühmten 'American Commonwealth' von

Bryce nennen darf. Es gibt ein umfassendes Bild der amerikanischen Gesellschaft in ethnologischer, ökonomischer und politischer Hinsicht. Die Geschichte der Einwanderung und Assimilation bringt den Verfasser zu interessanten Parallelen und zu eigenartigen Begründungen moderner Regungen wie Prohibition, Antievolutionsgesetzgebung (Tennessee), Ku Klux Klan und Negerfrage. Dem religiösen Faktor wird mit Recht eine große Bedeutung bei der geschichtlichen Herausbildung der völkischen Struktur beigemessen. Ökonomisch betrachtet, zeigt sich uns der Amerikaner als ein Freund des Maschinellen und Organisatorischen. Die moderne Industrie, die wirtschaftliche Lage der arbeitenden Schichten, die wissenschaftlichen 'Methoden' bieten hierfür schlagende Beispiele. In politischer Hinsicht konstatiert Siegfried ein Überwiegen der Bedeutung der verschiedenen, zum Zweck der Massenbeeinflussung geschaffenen Organe gegenüber dem Einfluß der politischen Parteien. Eine treffende Analyse der demokratischen, republikanischen und fortschrittlichen Partei führt uns in das Wesen der politischen Strömungen ein. Interessant und bezeichnend für die Macht anderer Gebilde ist aber die Tatsache, daß die bedeutendsten gesetzgeberischen Maßnahmen der letzten Zeit nicht durch den Kampf der Parteien, sondern in gemeinsamer Front oppositioneller Parteien gegen andersartige Organisationen zustande gekommen sind. Das politische Leben spielt sich eben in grundsätzlich anderen Formen als in der Alten Welt ab. Das Schlußkapitel über den Gegensatz der europäischen und amerikanischen Kultur ist ein Muster soziologischer Durchdringung und feinen Einfühlens in nationale Wesenszüge. In dem Gegensatz zwischen industrieller Massenproduktion, die das Individuum verzehrt, und bewußtem Individualismus will Siegfried gewisse gemeinsame Züge zwischen Europa und dem Orient erkennen; er schließt mit den Worten: '*La discussion s'élargit, devenant un dialogue entre Ford et Gandhi.*' Das gehaltvolle Buch hält sich fern von bloßer Statistik und Materialhäufung. Es erstrebt überall eine tiefere Erfassung der Probleme; seine Lektüre erfordert Anstrengung, die aber durch reiche Förderung belohnt wird.

Eine Ergänzung zu dieser Betrachtung eines Soziologen liegt in dem Buche 'The Golden Day' von Lewis Mumford (10) vor, in dem die schöne Literatur und die Philosophie den Zugang zu dem Verständnis des amerikanischen Geistes bilden sollen. Es ist aus Vorträgen erwachsen, die der amerikanische Verfasser vor zwei Jahren in Genf vor europäischen und amerikanischen Studenten gehalten hat. Die Anfänge des amerikanischen Geistes wurzeln tief im Denken und Fühlen der Alten Welt, besonders in Aufklärung und Deismus. Der 'Pionier' ist dann zur Tat gewordene Romantik; Rousseaus Naturliebe steckt tief in ihm, aber auch Benthams und Turgots Verlangen nach praktischem Behagen. Aus beiden Strebungen erwächst eine heroische Lebensauffassung, ein Verlangen nach Beherrschung der Welt und des Lebens, wie Emersons Philosophie es verkörpert. Was hier noch als Platonismus erscheint, wird bei Thoreau ein weltzugewandtes Nützen des Augenblickes und seiner Gelegenheiten zur Schaffung einer geordneten Gesellschaft, bei Whitman, der Hegelsche Züge aufweist, eine alles gleich wertende Totalauffassung des täglichen Geschehens. Hawthornes Puritanismus, Mark Twains Pessimismus und Howells' Optimismus, William James' Pragmatismus tragen zur Konsolidierung einer nationalen Kultur bei, die sich nunmehr von der Alten Welt losgelöst hat und ihre eigenen Fragen aufgibt. Es ist anziehend, dem Verfasser auf seinem Wege von dem Niedergang der mittelalterlichen Synthese, von der Verpflanzung einer fragmentarischen Kultur auf fremden, überseeischen Boden bis zu der von den Wurzeln gelösten und selbständig gewordenen Gedankenwelt eines Robert Frost, Lindsay und Sandburg oder einer Mary Austin zu folgen. Auch wenn wir eine

Überschätzung des rein gedanklichen Elementes in seiner Bedeutung für die Bildung der neuamerikanischen Kultur argwöhnen, kann seine Betrachtungsweise doch in vielfacher Hinsicht Anregungen ausstreuen.

1. MARJORIE AND C. H. B. QUENNELL, EVERYDAY LIFE IN ANGLO-SAXON, VIKING, AND NORMAN TIMES. London, B. T. Batsford Ltd. 1926. VII, 115 S. 5/— net.

2. M. ST. CLARE BYRNE, ELIZABETHAN LIFE IN TOWN AND COUNTRY. London, Methuen & Co. Ltd. 1925. X, 294 S. 7/6 net.

3. DAVID WATSON RANNIE, SCENERY IN SHAKESPEARE'S PLAYS AND OTHER STUDIES. Oxford, Basil Blackwell 1926. 370 S. 10/6 net.

4. A. S. TURBERVILLE, ENGLISH MEN AND MANNERS IN THE EIGHTEENTH CENTURY. Oxford, Clarendon Press 1926. XXIII, 531 S. 10/6 net.

5. WILLIAM RALPH INGE, ENGLAND. (The Modern World, ed. by H. A. L. Fisher, vol. VII.) London, Ernest Benn Ltd. 1926. XVI, 302 S. 10/6 net.

6. W. H. CARNEGIE, ANGLICANISM. An Introduction to its History and Philosophy. London and New York, G. P. Putnam's Sons Ltd. 1925. 219 S. 7/6 net.

7. HAROLD T. WILKINS, GREAT ENGLISH SCHOOLS. London, Noel Douglas 1925. XV, 320 S. 15/—.

8. SIR LEWIS AMHERST SELBY-BIGGE, THE BOARD OF EDUCATION. London and New York, G. P. Putnam's Sons Ltd. 1927. 299 S. 7/6 net.

9. ANDRÉ SIEGFRIED, LES ÉTATS-UNIS D'AUJOURD'HUI. (Bibliothèque du Musée Social.) 2e édition. Paris, Armand Colin 1927. 362 S. 28 fr.

10. LEWIS MUMFORD, THE GOLDEN DAY. A Study in American Experience and Culture. Oxford University Press (London: Humphrey Milford) 1927. 283 S. 10/6 net.

## GESCHICHTE: DEUTSCHLAND UND ITALIEN

VON FRANZ SCHNABEL

Es ist ein gut Stück deutscher Geschichte, das in dem Thema 'Deutschland und Italien' eingeschlossen liegt, und jedes Jahrhundert hat es anders gefaßt und andere Motive sich aus dem klassischen Lande des Südens geholt. Auch heute stehen wir wieder anders zu dem Problem 'Italien' als etwa unsere Väter und Großväter. Zwar kommen auch jetzt noch die üblichen historisch-sentimentalen oder ekstatischen Briefe vom Tyrrhenischen Meere, wie sie im XIX. Jahrh. in so unabsehbarer Menge geschrieben worden sind und wie dies auch die Stimmung in dem 'RÖMISCHEN TAGEBUCH' der FANNY LEWALD ist, dem man eine kaum verdiente Auferstehung bereitet hat (1); zwar wird der Büchermarkt auch weiterhin von abgrundtiefen Ciceronen überschwemmt, wie dies von der unnötig dickleibigen 'ITALIA SEMPITERNA' gesagt werden muß, die WALDEMAR FREY als leichtfüßiger Wanderer ohne jede Konzentration und ohne Schärfe des Ausdrucks zusammengeschrieben hat (2). Man wird da immer besser tun, zu den großen Italienfahrern der alten Zeit und ihren Anweisungen zu greifen. Was wir gegenwärtig jedoch Neues drunten finden und fassen, ist zunächst die politische Erscheinung des heutigen Italiens, auf welche das Studium lateinischer Geschichte zwar hinlenken kann, die wir aber doch in dieser Weise noch nie erlebt haben. Darum möchten wir das Buch, das ROBERT MICHELS dem Faszismus gewidmet hat (3), als einen modernen Cicerone durch die Klassik Italiens bezeichnen, denn in feinen historischen Bemerkungen wird die einzigartige Synthese von Demokratie und Imperialismus, die wir hier erleben, aus den Besonderheiten Italiens, des Landes, seiner Geschichte und seiner Bevölkerung gedeutet. Nachdem die geistigen Beziehungen zwischen Deutschland und Italien in dem letzten halben Jahrhundert um Fragen der Kunst und der Wissenschaft gingen, mag es sein, daß noch einmal die Politik in den Mittelpunkt tritt und daß in Anregung und Abstoßung politische Fragen den Inhalt der Beziehungen darstellen werden.

Schon einmal in der Vergangenheit hat die Politik die beiden Länder zu gemeinsamem Schicksal und gemeinsamem Untergang zusammengebracht, und bis auf den heutigen Tag sind sich die Gelehrten nicht einig, ob dies notwendig oder vermeidbar, gut oder böse gewesen ist. Seit Sybel und Ficker in den 60er Jahren über 'Kleindeutschland' oder 'Mitteleuropa' ihre politischen Kontroversen geführt haben, geht der Streit über die Beurteilung unserer mittelalterlichen Kaiserpolitik. Nun gibt der Freiburger Historiker GEORG V. BELOW, der bisher fast als einziger die Sybelsche These von dem politischen Irrtum des mittelalterlichen Imperialismus festgehalten hat, als letztes Werk seines Lebens in einem überaus klar gefaßten und quellenmäßig fundierten Buche ein Plaidoyer, das seinen Eindruck nicht verfehlen wird, aber freilich die Frage auch nicht zur allgemeinen Entscheidung bringen kann, weil es im Leben wie in der Geschichte immer mißlich ist, mit Ratschlägen aufzuwarten, was und was nicht hätte geschehen sollen (4). Auf dem entgegengesetzten Standpunkt eines romantisch-unpolitischen Imperialismus steht die große Biographie Kaiser Friedrichs II., die ERNST KANTOROWICZ (5) vorlegt — ein bedeutendes Geschichtswerk, das ob seiner wissenschaftlichen Sorgfalt und seiner ungewöhnlichen Kraft der Gestaltung ohne Zweifel dauern wird, aber naturgemäß in dieser Weise nicht anders denn als Bekenntnis geschrieben werden konnte. Nachdem die 'Jahrbücher der Deutschen Geschichte' das Zeitalter Friedrichs II. nicht mehr umfassen und auch sonst trotz vielfacher Anläufe, die gemacht wurden, niemals eine Biographie des heldenhaften Kaisers zustande gekommen ist, freuen wir uns, daß sie nun in so feinsinniger Weise geschrieben wurde von einem Historiker, der die persönliche Hingabe an das hochgemute Zeitalter mit ernster Kritik zu verbinden verstand. Die Quellenbelege sollen in einem Nachtrage folgen.

Von italienischem Einfluß muß im übrigen jeder handeln, der in die deutsche Kultur des Mittelalters einführen will. Die Auswahl von Quellenstellen jedoch, die JOHANNES BÜHLER (6) getroffen hat, läßt nicht nur in dieser Hinsicht manche Wünsche unbefriedigt. Wir bezweifeln überhaupt den praktischen Wert solcher Zusammenstellungen übersetzter Quellenstücke. Der Laie wird sich doch immer am besten von einem geschlossenen darstellenden Geschichtswerke großen Stils belehren und erfreuen lassen, und wer darüber hinaus den Wunsch nach Quellenlektüre besitzt, wird sich den Reiz der lateinischen oder mittelhochdeutschen Diktion niemals entgehen lassen und alsdann sich auch nicht mit Einzelstellen begnügen, die immer eine Verzerrung bieten werden, sondern zu den Originalen selber greifen. Der Gedanke, es wären statt dieser zwei stattlichen und reich dotierten Bände ein einziger Band mit Originalquellen über das ganze deutsche Mittelalter, und zwar zunächst über seine politische Geschichte gegeben worden — dieser Gedanke gibt Gelegenheit, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß zweifellos ein Bedürfnis nach solchen Quelleneditionen für die deutsche Geschichte vorliegt, und eine solche Serie würde sich auch buchhändlerisch lohnen, seit jeder Lehrer im Geschichtsunterricht danach streben muß, seinen Vortrag und die Mitarbeit seiner Schüler auf originalen Quellen aufzubauen. Es ist daher auch zu bedauern, daß WOLFRAM V. D. STEINEN seine Ausgabe von Dantes Monarchie (7) in deutscher Übersetzung gegeben hat. Wem kann sie frommen? Und wo findet der Geschichtslehrer den lateinischen Text? Selbst in größeren Bibliotheken fehlt er.

Der Name Dantes führt zur italienischen Ranaissance, und mit ihr beginnt jener Strom der nordischen Italienfahrer, der seither eine Dauererscheinung der abendländischen Welt geblieben ist. Er hatte einen ausschließlich wissenschaftlich-künstlerischen Sinn, doch auch in der Beurteilung dieses weltgeschichtlichen Vorganges haben die deutschen Historiker die Frage nach Segen oder Unsegen aufgeworfen, und in

jüngster Zeit haben sich auch die Rassentheoretiker des Problems bemächtigt, wie besonders die grundsätzlichen Erörterungen zeigen, die HANS GÜNTHER nach seinen früheren Werken nun in den zwei Büchlein 'RASSE UND STIL' und 'ADEL UND RASSE' erneuert(8). Wir haben auf Günthers Theorien erst kürzlich an dieser Stelle (1927 S. 115) hingewiesen. Den Historiker jedenfalls interessiert mehr der tatsächliche Ablauf der deutsch-italienischen Geistesverbindung. Vor Jahren hat Friedrich Noack das deutsche Leben in Rom in einem ersten Versuche geschildert (1907), er führt — wie wir seinen jüngsten Aufsätzen in der 'Zeitschrift f. d. Gesch. d. Oberrheins' (Bd. 39/40) entnehmen — diese Studien weiter; gerade für den Geschichtslehrer in Oberklassen denken wir uns die Behandlung dieses Themas und ein Werk, aus welchem er sich orientieren könnte, überaus fruchtbar und fördernd. Besonders die Behandlung der Renaissance führt ja auf grundsätzliche Fragen der modernen Bildung, und den Anteil, der hierbei dem germanischen Menschen einerseits, der Antike andererseits zukommt, gilt es dabei abzustecken, wenn man das Wesen des modernen Lebens und unsere eigene aufwühlende Gegenwart verstehen will. Diese Dinge sind durch die Forschungen und Thesen von KONRAD BURDACH wieder in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erörterungen gerückt worden. In einem knappen, in zweiter Auflage vorliegenden Bändchen faßt Burdach seine Ansichten nochmals zusammen: er beharrt bei seinem Begriff der 'nordischen Renaissance'(9). Daß diese Ansicht den äußersten Gegenpol gegen die Auffassung darstellt, die Jakob Burckhardt von der abendländischen Entwicklung gehabt hat, hieran wird man jetzt wieder durch die herrliche Burckhardtbiographie von CARL NEUMANN(10) erinnert. Carl Neumann ist Burckhardts feinster und selbständigster Schüler, er hat die Überwindung von Burckhardts Weltbild selbst in sich erlebt und in maßgebender Weise durchgesetzt, wie er in seiner ergreifenden Selbstbiographie es so schön geschildert hat, und er hat doch dem großen Lehrer die menschliche Treue bewahrt. So war er allein in der Lage, die Flut der Literatur über Burckhardt mit diesem Werke von dauernder Geltung abzuschließen. Die Studien, die hier überarbeitet und vereinigt sind, haben selbst bereits Quellenwert für die Wissenschaftsgeschichte der letzten Jahrzehnte erlangt, und wir freuen uns, sie nun beisammen zu haben und immer wieder auf jene unvergleichlichen Formulierungen zurückgreifen zu können, in denen der Anteil, welchen Antike, Christentum und Germanentum am Aufbau der modernen Welt gehabt haben, so fein und trefflich abgewogen ist.

1. FANNY LEWALD, RÖMISCHES TAGEBUCH. Leipzig, Klinkhardt und Biermann 1927. 308 S. 6 *RM*.

2. WALDEMAR FREY, ITALIA SEMPITERNA. München, Drei Masken Verlag 1927. 3 Bde. 335, 304, 404 S. 12 *RM*.

3. ROBERT MICHELS, SOZIALISMUS UND FASZISMUS IN ITALIEN. Karlsruhe, G. Braun 1926. 339 S. 5 *RM*.

4. GEORG V. BELOW, DIE ITALIENISCHE KAISERPOLITIK DES DEUTSCHEN MITTELALTERS. München, Oldenbourg 1927. 159 S. 7 *RM*.

5. ERNST KANTOROWICZ, KAISER FRIEDRICH II. Berlin, Bondi 1927. 651 S. 12 *RM*.

6. JOHANNES BÜHLER, DIE HOHENSTAUFEN. — DEUTSCHES GEISTESLEBEN IM MITTELALTER. Leipzig, Insel-Verlag 1926. 2 Bde. 587, 574 S. je 12 *RM*.

7. WOLFRAM V. D. STEINEN, DANTES MONARCHIE. Breslau, Hirt 1926. 119 S. 4 *RM*.

8. HANS GÜNTHER, RASSE UND STIL — ADEL UND RASSE. München, Lehmann 1926. 2 Bde. 124, 132 S. je 6 *RM*.

9. KONRAD BURDACH, REFORMATION, RENAISSANCE, HUMANISMUS. 2. Aufl. Berlin, Paetel 1926. 207 S. 4 *RM*.

10. CARL NEUMANN, JAKOB BURCKHARDT. München, Bruckmann 1927. 402 S. 12 *RM*.

# RELIGION: DAS JAHRHUNDERT DER KIRCHE

VON KARL WEIDEL

Die 1918 erfolgte Trennung von Kirche und Staat in Deutschland hat infolge der Zwangslage, in die die protestantische Kirche dadurch geriet, ungeahnte Kräfte in ihr ausgelöst. Mit großem Verantwortungsgefühl ist sie daran gegangen, einen Neubau zu errichten, der den großen Anforderungen, die in der Gegenwart an jede kirchliche Gemeinschaft gestellt werden, zu genügen vermag. Es ist in der Tat eine Schicksalsstunde für sie angebrochen, denn bisher hat sich der Protestantismus in Deutschland kirchlich nicht die Gestalt geben können, die seinem Grundwesen völlig gerecht wird, weil infolge der Notlage des XVI. Jahrh. die Kirche überhaupt nur mit Hilfe des landesherrlichen Regiments organisiert werden konnte, sie aber dadurch in eine ihre innere Freiheit oft schwer schädigende Abhängigkeit vom Staate und staatlichen Interessen geriet. Jetzt erst ist sie äußerlich und innerlich frei geworden. Das bedeutet aber die Möglichkeit, alle noch ungehobenen Kräfte und sittlich religiösen Werte, die das Luthersche Verständnis des Evangeliums enthält, für die Umgestaltung des gesamten Kulturlebens fruchtbar zu machen und eine Kirche zu errichten, die an innerer Geschlossenheit und Einheitlichkeit dem Bau der katholischen Kirche ebenbürtig gegenübertreten kann, wenn es ihr gelingt, sich auf dem Boden des Evangeliums als eine wirkliche Volkskirche zu erbauen, die alle Schichten unseres Volkes zu gewinnen und zu umfassen vermag. Der Augenblick dafür ist insofern noch besonders günstig, als wir heute eine Kulturwende erleben, in der das Zeitalter des Empirismus mit seinem nüchternen Tatsachensinn, seiner Überschätzung des Verstandesmäßigen, seiner Rationalisierung und Technisierung der Welt und seinem Nützlichkeitsstandpunkte im Begriffe ist, einer Neugestaltung des Lebens Platz zu machen, in der die Sehnsucht nach Einheit, Ganzheit und Tiefe, das Verständnis für das Geheimnis und das Irrationale, das Verlangen nach metaphysischer Tiefe, die beinahe verkümmerten Werte des Gemütes und der Phantasie wieder berücksichtigt zu werden verlangen. Wir sind des Intellektualismus und Materialismus herzlich müde geworden, und überall erwacht religiöses Verlangen, das seine Erfüllung freilich vielfach in allerlei Sekten und Geheimkulten sucht. Man empfindet heute die innere Haltlosigkeit einer Kulturapotheose, der die religiöse Vertiefung fehlt.

So ist die Lage heute für die Kirche außerordentlich günstig, und man kann es verstehen, daß Otto Dibelius seinem bekannten Buche den für diesen Bericht benützten Titel 'Das Jahrhundert der Kirche' gegeben hat. Daß die religiöse und mit ihr die kirchliche Welle im Steigen begriffen ist, kann niemand, der das Leben der Gegenwart aufmerksam verfolgt, bestreiten. Die katholische Kirche ist in Deutschland unzweifelhaft in starkem Vorschreiten begriffen und rüstet sich mit allen Mitteln für den Entscheidungskampf auf deutschem Boden. Die gewaltigen Machtmittel ihrer straffen Organisation setzt sie mit vollem Bewußtsein ein, um das gesamte Kulturleben maßgebend zu beeinflussen. Charakteristisch für das starke Selbstbewußtsein und die Siegessicherheit, die sie erfüllt, ist die ganze katholische Publizistik. Nicht nur die Tagesliteratur, sondern auch so ernsthafte Schriften wie die des Jesuiten PETER LIPPERT (1): 'DIE WELTANSCHAUUNG DES KATHOLIZISMUS'. Mit voller Entschiedenheit betont er, daß die katholische Kirche der einzige und darum 'unvermeidliche Weg' zur Erreichung des Zieles sei, das Gott seiner Welt gesetzt hat, daß außer ihr 'niemand selig werden kann', daß sie darum die Vollstreckerin der göttlichen Erlösungsratschlüsse und also 'Vollenderin des göttlichen Schöpfungswillens' ist, daß sie die Aufgabe hat, 'die Menschenwelt nach dem Willen Gottes zu gestalten, sie Gottes voller Herrschaft zu unter-

werfen', und daß daraus ihr Recht folgt, 'Gesetzgeberin und Richterin' der Menschen zu sein, damit sie 'Gottes Ehre zu verteidigen und zu rächen vermag'. Es gibt kein Lebensgebiet, das nicht unter bestimmten Gesichtspunkten zugleich 'kirchliche Provinz' wäre, denn alles kann unter Umständen das ewige Ziel fördern oder schädigen. Die Kirche darf darum gar nicht auf das Recht verzichten, auf Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Kunst, kurz auf die gesamte Kultur entscheidenden Einfluß auszuüben. Der Protestantismus wird als beachtenswerter Gegner kaum noch empfunden, denn mit Emphase erklärt Lippert von seiner Kirche, es sei nicht zu bezweifeln, 'daß die Erneuerung der Welt in ihre Hand allein gelegt ist, für immer, daß sie die Mittel besitzt, eine neue Welt heraufsteigen zu lassen'.

Daß die katholische Kirche gar nicht daran denkt, ihren Anspruch auf Alleinherrschaft irgendwie preiszugeben, hat nicht nur ihre Weigerung bewiesen, sich an den Einigungsverhandlungen in Stockholm und Lausanne zu beteiligen, sondern auch die Tatsache, daß den Katholiken die Mitarbeiterschaft an der von ALFRED VON MARTIN (2) herausgegebenen Zeitschrift 'UNA SANCTA' untersagt worden ist, die sich in den Dienst jener ökumenischen Gesinnung gestellt hat, die alle christlichen Kirchen in eine Einheitsfront bringen möchte zur Abwehr des christentumsfeindlichen Geistes der Diesseitigkeit und des Materialismus.

In allen protestantischen Ländern setzt sich im Gegensatz zu dieser katholischen Haltung das Streben nach Zusammenschluß der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften zu großen einheitlichen Kirchenkörpern durch, und darüber hinaus nach engster Fühlungnahme und dauernder Zusammenarbeit der großen Kirchen, denn der Weltkrieg hat nicht nur überall das Bewußtsein wach werden lassen, daß das Christentum offensichtlich nicht imstande gewesen ist, die Zerrüttung des gesamten kulturellen und vor allem sittlich-religiösen Lebens zu verhindern, er hat auch infolge der ungeheuren Umwälzung, die er mit sich gebracht hat, überall das Verantwortungsgefühl geweckt, die riesengroßen Aufgaben der Gegenwart, die sich auf eine sittliche Umgestaltung des Lebens beziehen, tatkräftig anzugreifen. Diese Aufgaben übersteigen bei weitem die Kräfte kleinerer Gemeinschaften, sie sind zu lösen nur, wenn die Kirchen als die Verkünderinnen des Geistes Christi sich zur lebensfähigen Organisation zusammenschließen.

Wird die evangelische Kirche Deutschlands der Aufgabe, die vor ihr steht, gewachsen sein? Sie ist für sie um so schwerer, als sie nicht nur mit der starken Gegnerschaft der katholischen Kirche zu rechnen hat, sondern auch mit großer Gleichgültigkeit in den eigenen Reihen, und weil sie jetzt erst in der Lage ist, sich die ihrem Wesen entsprechende Gestalt zu geben. Diese Gestalt aber kann nicht die einer priesterlichen Rechtsorganisation sein, wie das straffe Gefüge der katholischen Kirche, denn die evangelische Kirche ist nicht Priesterkirche, sondern Gemeinde der Gläubigen. Sie darf ihre Pforten niemandem verschließen, der sich zu ihr halten will.

Für diese Frage scheinen mir die Ausführungen eines Ungenannten höchst beachtenswert zu sein, die er unter dem Titel: 'RELIGION UND KIRCHE — UND JESUS' (3) hat erscheinen lassen. Dies warmherzige Buch ist herausgeboren aus der Not unserer Lage und aus dem Wunsche, die brennende Frage, wie Volk und Kirche wieder zusammen kommen können, zu lösen. Wie kommen wir zu einer wahrhaften Volkskirche? Sicher nicht, wenn die Kirche sich gegenüber der Gegenwart abschließt, wenn sie den berechtigten Ruf 'Zurück zu Luther!' so versteht, daß sie sich im Sinne eines engen Konfessionalismus gestaltet. Gerade Luther würde das ablehnen, denn der Sinn seiner weltgeschichtlichen Tat lag für seine Zeit doch gerade darin, daß er das wiederent-

deckte Evangelium eben in der Sprache seiner Zeit den Menschen nahe zu bringen wußte. Die Aufgabe, die heute der Kirche gestellt ist, ist die, das Evangelium von der Gnade Gottes und seiner das persönliche und Gemeinschaftsleben umgestaltenden Kräfte dem Menschen unserer Tage darzubieten. Das kann nicht geschehen mit Formeln, die heute ihren Sinn verloren haben. Es kann auch nicht geschehen, indem man die Entwicklung der vergangenen Jahrhunderte, vor allem in ihrem Höhepunkt, im deutschen Idealismus, einfach ignoriert, als wäre das alles ein gottverlorener Irrweg und nicht vielmehr auch aus dem Geiste des Protestantismus heraus geboren. Es muß vielmehr so geschehen, daß die Grundprinzipien evangelischen Christentums den heutigen Menschen vom Boden ihrer Anschauung aus nahegebracht werden, als die rettenden Kräfte, die mit den Nöten und Aufgaben unserer Gegenwart fertig zu werden vermögen. Als die Gemeinschaft aller derer müßte die protestantische Kirche sich aufbauen, die im Geiste des Evangeliums Jesu Christi, auf das allein Luther unsere Kirche errichtet haben wollte, an Gottes Reich schaffen wollen. Wer in diesem Sinne zu Jesus sich bekennt und aus der Gestaltungskraft der durch ihn uns zuteil gewordenen göttlichen Liebe den Kampf mit allem Widergöttlichen in der Welt aufnimmt, der gehört zur evangelischen Kirche, ohne daß jemand das Recht hat, ihn danach zu fragen, ob und mit welchen dogmatischen Formeln er dieses entscheidende Grunderlebnis ausspricht.

Von ausschlaggebender Bedeutung für die Zukunft der evangelischen Kirche wird es sein, ob es ihr gelingen wird, die sogenannten 'Gebildeten' wieder zurückzugewinnen. An der Tatsache, daß diese weithin der Kirche gleichgültig gegenüberstehen, ist nicht zu zweifeln. Das bedeutet nicht, daß sie alle religiös gleichgültig wären, wohl aber, daß sie, in der Luft des deutschen Idealismus aufgewachsen, sich gewöhnt haben, ihre religiöse Sehnsucht außerhalb der Kirche zu befriedigen. Wie stark der deutsche Idealismus religiös gestimmt ist, habe ich selbst in diesen Jahrbüchern dargestellt (1925 S. 600—615). Daß das auch von einer Persönlichkeit wie Schiller gilt, die in der Regel als religiös indifferent betrachtet wird, zeigt eine sehr wertvolle entwicklungsgeschichtliche Untersuchung, die Gerhard Fricke(4) über den 'Religiösen Sinn der Klassik Schillers' herausgegeben hat. Dies Buch hat weit über die Schillerforschung hinaus Wert und Bedeutung, gerade auch für die gegenwärtige Lage der evangelischen Kirche, weil es ein bedeutsamer Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum ist. Bei aller Anerkennung der Schranken des Idealismus, der in einer Art heroischer Selbstbescheidung und Entsagung vor der religiösen Realität stehen bleibt, die für den Christen die Grundlage des Lebens bildet, erweist er sich doch dadurch ganz aus dem Geiste Luthers heraus geboren, daß er, wie dieser, die religiöse Gewißheit allein auf das Erlebnis eines neuen Verhältnisses zu Gott, das zugleich ein neues Verhältnis zur Welt bedingt, gründet. Für ihn ist die entscheidende Frage: Gibt es religiöse Gewißheit auch neben der unbedingten Ichergriffenheit? Gibt es, religiös gesprochen, eine höhere Objektivität als das unbedingte Soll des Guten und Wahren? Von Selbstvergötterung ist hier schon darum keine Rede, weil das Sollen nicht ein formeller Ausdruck für das schöpferische Vermögen des Menschen ist, sondern das im religiösen Sinn transzendente, in sich selber heilige und ewige Gebot, das genau so, wie über der Natur, auch über allem Menschentum steht. 'Gerade die Erkenntnis, daß das Religiöse etwas «ganz Anderes» sei als die Welt, gab dem Idealismus in tiefer Analogie zur Reformation die Kraft zur Neugestaltung der Wirklichkeit', und das irdische Dasein rückte auch im Idealismus unter den eschatologischen Gedanken der Pilgrimschaft und Fremde. 'Je stärker die ewigen Stimmen des Göttlichen vernommen werden, und je

tiefer der Mensch unter der unendlichen Spannung, die mitten durch ihn selber hindurchging, leidet, um so größer wurde die Sehnsucht und Hoffnung, um so gewisser der Glaube an ein unbeschreibbares, unbegreifliches, überschwengliches Dort, eine Heimat, in der der Kampf aufgehoben ist in dem Frieden des göttlichen Sieges.' Der Idealismus ist die Religion der Sehnsucht, das Christentum die der Erfüllung. Der Idealismus bleibt gleichsam im Vorhofe des Heiligtums, und das übersehen wollen, hieße die evangelische Kirche nicht nur des ungeheuren Ideenreichtums berauben, der ihr aus der Arbeit des Idealismus zufließt, sondern auch auf die Mitarbeit aller derer verzichten, die in diesem Ideenreich eingewurzelt sind. Gerade der Idealismus vermag der protestantischen Kirche die Waffen zu geben für eine Theologie, die der Verkündigung der ewigen Offenbarung die der heutigen Geisteslage entsprechende Form zu geben vermag. 'Eine evangelische Theologie, die ihre Ziele im Kampfe gegen den Idealismus erblickt, verkennt nicht nur diesen, sondern auch ihre Aufgabe in der Zeit, denn der Weg kann allein durch den Idealismus hindurch, niemals mehr an ihm vorbei oder hinter ihn zurückführen.'

In der gleichen Richtung bewegen sich die Gedankengänge von Reinhard Liebe (5) in seinem Buche 'Die Neugeburt des Christentums'. Auch für ihn ist der Idealismus eine notwendige Durchgangsform der Entwicklung des protestantischen Geistes, nicht aber ein Irrweg, und darum wäre die Ablehnung seines Gedankeninhaltes für die Zukunft der evangelischen Kirche verhängnisvoll. Dieser Gefahr wird sie um so eher entgehen, je uneingeschränkter sie sich im Sinne Luthers auf dem Evangelium Jesu Christi erbaut, als des Begründers und Anfängers einer neuen Menschheit, die aus dem Erlebnis der göttlichen Gnade die Kraft der Lebensmeisterung und der Vollendung der Menschwerdung erhält. Die Aufgabe der evangelischen Kirche kann ja gar keine andere sein, als sich als die Gemeinschaft aller derer aufzubauen, die von diesem Boden aus im Willen zur Seelengemeinschaft, im Willen zur Weltumänderung und im Willen zur besseren Menschheit sich verbinden. Dieser Gesichtspunkt ist der entscheidende, er allein vermag den bleibenden Wert des Christentums, den 'unerhörten Wahrheitsquell von Reinheit und Lebenskraft', der in ihm sprudelt, zu erschließen und reinlich zu scheiden von den mannigfachen Formen einer zeitlich bedingten 'Phantasiereligion', die diesen zeitlosen, ewigen Kern des Christentums immer wieder überwuchert hat.

Diese Aufgabe der Scheidung hat jede Zeit von neuem zu erfüllen, weil die christliche Religion in dem Augenblick, wo sie in das geschichtliche Leben der Menschheit eintrat, natürlich auch von den mannigfachen, in der Menschheit vorhandenen religiösen Stimmungen und Vorstellungen beeinflußt werden mußte. Wie stark diese Einwirkung auch in der zentralen Frage der christlichen Religion, die sich auf den Erlöser selbst bezieht, gewesen ist, zeigt Carl Bornhausen (6) in seinem Buch 'Der Erlöser. Seine Bedeutung in Geschichte und Glauben'. Seine gründliche geschichliche Untersuchung des Erlöserproblems zeigt, daß die Vorstellung des sterbenden und auferstehenden Gottes, die durch Paulus in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens gerückt ist, mit dem Evangelium Jesu nichts zu tun hat, sondern daß sie aus den hellenistischen und asiatischen Vegetationskulten des Dionysos, Osiris und Mithras stammt. In ihr lebt nicht der Geist Jesu weiter, sondern der Geist jener antiken Fremdreligionen. Sie den heutigen Menschen aufzuzwingen, die nichts mehr mit der Vorstellung eines sterbenden Gottes anfangen können, heißt ihnen den Weg zum Evangelium Jesu verbauen, dessen Erlösertum rein religiös-sittlich ist. Er hat der Welt ein neues 'Lebensgefühl' gebracht, dessen Grundlage das grenzenlose Vertrauen auf die sündenvergebende

Macht Gottes ist. Indem aber Jesus die Unreinen zu Gott führt und ihre Seele zur Gesundheit unsterblichen Lebens genesen läßt, legt er solche Heilung und Hilfeleistung den Seinen als Pflicht auf und entbindet dadurch unerschöpfliche Kräfte sozialen Erlösertums. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn und barmherzigen Samariter ist der Sinn seiner Botschaft erschöpfend ausgesprochen: Gottesliebe und Bruderliebe fallen zusammen, denn Gottesliebe ist Phrase, wenn sie nicht als Bruderliebe erscheint, und Bruderliebe kann nur aus Gotteskindschaft entspringen. Die Quellkraft der christlichen Religion liegt in der inneren Einheit Jesu mit Gott. Geschichtlich sichtbar geworden aber ist diese Kraft im Lebensstrom der Bruderliebe, die immer wieder von neuem auf Erneuerung des gesamten Lebens dringt. Das Christentum ist die Religion des Vertrauens und der Tat. Damit aber überwindet es zugleich alles magisch Sakramentale, das gleichfalls zu dem Einstrom aus der magischen Symbolik der Antike gehört, und ebenso alles bloße Für-wahr-Halten, das zu einer Überschätzung des Wissens und des Dogmas führt.

Bestätigt wird diese Anschauung Bornhausens durch die Quellensammlung, die ALFRED JEREMIAS (7) unter dem Titel 'DIE AUSSERBIBLISCHE ERLÖSERERWARTUNG' mit großer Sorgfalt zusammengestellt hat. Jeremias macht sich das Wort Augustins vom 'Vorchristlichen Christentum' zu eigen, das im Christentum zur Erfüllung kommt, und zeigt, daß drei 'Urströme göttlichen Lebens', nämlich der der Sehnsucht nach schauendem Wissen über die sinnliche Welt hinaus, der der Sehnsucht nach Überwindung der Selbstsucht und der der Sehnsucht des tatfreudigen Menschen nach einem das Sterben überwindenden Leben, in der christlichen Religion der Wahrheit, des Friedens und des Lebens zusammenströmen. Das eine aber lehrt diese Sammlung von Quellen aus allen asiatischen Ländern, daß dem Evangelium Jesu viele der Erlösererwartungen, die, aus der Sehnsucht der Menschheit heraus geboren, überall schon bestanden haben, aufgetragen worden sind, so daß sein Charakter dadurch nicht unwesentlich verändert worden ist. Die religionsgeschichtliche Überschau, die J. darbietet, zwingt geradezu zu einer kritischen Stellung gegenüber einer Menge von Vorstellungen, die mit dem Evangelium an sich nichts zu tun haben, sondern von den Fremdreligionen her mit ihm verbunden worden sind. Dann haben aber die Menschen der Gegenwart das Recht, solche Vorstellungen um so mehr abzulehnen, als sie vielfach den Geist des reinen Evangeliums nur verschleiern, wenn sie auch in der ausgehenden Antike dieses Evangelium den Menschen jener Tage nahe zu bringen vermochten, weil diese eben in jenen Vorstellungen lebten.

Bedenklicher als diese dogmatischen Schwierigkeiten, die sich dem Neubau einer evangelischen Volkskirche entgegenstellen können, ist aber die leidenschaftliche Ablehnung, die der Lutherische Standpunkt neuerdings von reformiertem Boden aus durch die sogenannte 'Theologie der Krisis', die vor allem KARL BARTH (8) vertritt, erfahren hat. In der Sammlung seiner Abhandlungen 'DAS WORT GOTTES UND DIE THEOLOGIE' beschäftigt sich der Aufsatz 'Der Christ in der Gesellschaft' mit der Frage des Verhältnisses der christlichen Religion zur Kultur. Von seiner Gottesvorstellung aus kommt Barth zu einer radikalen Ablehnung aller inneren Beziehung zwischen Christentum und Welt, trotzdem er zugibt, daß der Sinn der Religion in ihrer Beziehung auf das tatsächliche Leben der Gesellschaft und nicht in ihrer Absonderung besteht. Aber die Gotteswelt ist eben das 'ganz Andere' und hat so wenig offene Fenster gegen das Gesellschaftsleben hin, wie dieses zur Gotteswelt, und wenn Barth auch erklärt, daß wir nicht nur Zuschauer der Welt sein dürften, so bekennt er doch am Ende: 'Wir stehen tiefer im Nein als im Ja', und er kommt zu einer völligen Entwertung aller

menschlichen Arbeit. Sie als Vorstufe zum Reiche Gottes zu betrachten, heißt nach ihm verkennen, daß dieses eben das 'ganz Andere' ist. Dem Menschen bleibt nichts übrig, als in Demut und heiligem Schweigen zu warten, daß Gott handelt und die Welt, die er erschaffen hat, umschafft. Menschen können dazu nichts tun.

Diese Theologie bedeutete, wenn sie sich durchsetzte, die Vernichtung aller Hoffnungen auf eine Kirche, die Luthers Gedanken verwirklichte. BERNHARD DÖRRIES (9) hat darum recht, wenn er in seiner Kritik Barths in dem Buche: 'DER FERNE UND DER NAHE GOTT' rundweg erklärt, 'Wer Barth folgt, sagt sich von Luther los', denn das ist ja die große Wiederentdeckung des Evangeliums Jesu durch Luther, daß Gott uns wieder nahe gekommen ist. Von der befreienden Macht lutherischen Glaubens, die aller Verzweiflung, Selbstmarterung und Grübelei Herr wird, weiß Barth nichts, und darum begreift er auch nicht die entschieden positive Stellung des lutherischen Christen zu einer Welt, die trotz allem doch Gottes Welt ist, und er weiß mit dem Evangelium Jesu 'für das praktische Leben' nichts anzufangen. Gott hat uns aber doch in diese Welt hineingestellt, damit wir in ihr seinen Willen tun, nicht aber als 'steinerner Gast' ihr gegenüberstehen. Die befreiende Tat Luthers, daß er jeder gewissenhaften Arbeit das gute Gewissen gegeben hat, damit Gottes Willen zu tun, lehnt Barth ab. Für ihn bedeutet Gottes Gnade 'die Axt an die Wurzel des guten Gewissens, dessen sich der Bürger in Amt, Beruf und Politik so gern erfreuen möchte'. Daß Menschenwerk kein Gotteswerk ist, ist eine Trivalität, aber eben daß Menschenwerk doch Gottes Werk sein kann, ist die große Paradoxie des Glaubens, wie ihn Luther verstand. Mit einer Theologie, wie sie Barth vertritt, läßt sich eine Kirche nicht aufbauen, und er erklärt auch offen, daß Kirche eigentlich eine Unmöglichkeit ist, ebenso wie man eigentlich nicht Pfarrer sein kann. Dann wird aber das Menschenleben zur Sinnlosigkeit verdammt; denn wenn die Menschen in diesem Leben nicht Gott dienen können, dann können sie es überhaupt nicht.

Im Gegensatz zu Barth erklärt auch WERNER ELERT (10) in seinem Versuche, 'DIE LEHRE DES LUTHERTUMS IM UMRISS', den heutigen Menschen darzustellen, daß wir uns als Gottes Kinder auch in dieser Schöpfung zu Hause fühlen dürfen, trotz aller Finsternisse, die uns in ihr schrecken. Die große, siegessichere, heilige Gewißheit Luthers ist das wertvollste Gut der evangelischen Kirche. Sie macht den Optimismus zur 'herrschenden Stimmung' des evangelischen Christen und gibt ihm die innere Freiheit gegenüber allen Schicksalsgewalten, die in Natur und Gesellschaft und in den eigenen Leidenschaften den Menschen bedrohen. Es ist die Grundanschauung des Luthertums, daß Welt und Gesellschaft dem Christen nicht als radikal abzulehnende, feindliche Gewalten gegenüberstehen, sondern als das 'Feld der Betätigung unseres Hoheitsrechts', wenn sie natürlich auch die Gefahr neuer Knechtschaft in sich bergen. Aber gerade weil der Christ als Bürger des Gottesreichs allen natürlichen Bindungen entnommen ist, kann er in freier Tat ihnen gegenübertreten und die Spannungen, die für ihn daraus entstehen, überwinden. Die evangelische Kirche hat um ihrer selbst willen alle Veranlassung, diese innere Freiheit sich nicht verschütten zu lassen, weil aus ihr die Kraft entspringt, die großen Aufgaben, die die Gegenwart ihr stellt, zu bewältigen, und eine Theologie abzulehnen, die den Sinn des Evangeliums Jesu in sein Gegenteil verkehrt.

Die Ernte ist groß, aber wo sind die Arbeiter, sie in die Scheuern zu bringen? Die evangelische Kirche wird nur dann ihre Zukunftsaufgabe erfüllen können, wenn es ihr gelingt, die 'Laien' in viel stärkerer Weise als bisher für die Arbeit der Kirche zu gewinnen. In dieser Beziehung haben die evangelischen Geistlichen, die ja nicht Herren, sondern Diener der Gemeinde sind, eine ungeheuer schwere Aufgabe auf ihren

Schultern. Es wäre vermessen, darüber zu urteilen, ob sie dieser Aufgabe gewachsen sind oder nicht. Aber eins darf man doch sagen: Vertieft man sich in die Geschichte dieses Standes, an der Hand des Buches von PAUL DREWS (11), 'DER EVANGELISCHE GEISTLICHE IN DER DEUTSCHEN VERGANGENHEIT', so wird man dem Verfasser recht geben, wenn er den Satz an den Anfang vor seine reichillustrierte Darstellung setzt: 'Einen so lebendigen Anteil am geistigen Leben unseres Volkes, wie ihn der evangelische Pfarrerstand genommen hat, hat wohl kaum ein anderer Stand aufzuweisen, und ebenso kann man ohne Übertreibung behaupten, daß er am meisten für die kulturelle Entwicklung geleistet hat.' Wenn nun auch die Gegenwart die Aufgaben und Pflichten dieses Standes gewaltig gesteigert hat, so ist nicht zu zweifeln, daß in ihm Männer genug vorhanden sind, die die Zeichen der Zeit zu deuten verstehen und imstande sein werden, unserem Volke endlich die Kirche zu bauen, die wirklich eine evangelische Volkskirche ist, und diese Zuversicht wird erhöht, wenn man in dem ersten Bande der Selbstbiographien von Theologen liest, die ERICH STANGE (12) unter dem Titel: 'DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT DER GEGENWART IN SELBSTDARSTELLUNGEN' herausgegeben hat. Diese 'Lebensbeichten', die im ersten Bande dieses groß angelegten Werkes von deutschen Theologen Deißmann, Ihmels, Kittel, Schlatter, Seeberg und Zahn abgelegt haben, enthüllen mit großer Offenheit das Ringen aller dieser Männer, so verschieden auch das Feld ihrer wissenschaftlichen Betätigung sein mag, um jenes eine Ziel, das Ihmels einmal in die Worte faßt: 'die der Reformation neu geschenkte Erkenntnis sicherzustellen'. Darum eben handelt es sich: Sicherstellung des Werkes der Reformation. Das heißt nicht: starres Festhalten an den wie alles andere zeitgeschichtlich bedingten Formeln der Reformation, sondern Darstellung ihres wesentlichen Gehalts in den Denkformen und Anschauungen unserer Zeit.

1. PETER LIPPERT, DIE WELTANSCHAUUNG DES KATHOLIZISMUS. Leipzig, Reinicke 1927. IV, 118 S. 5 *RM*. (Metaphysik und Weltanschauung, hrsg. von Hans Driesch und Werner Schingnitz).

2. UNA SANCTA. EIN RUF AN DIE CHRISTENHEIT. VIERTELJAHRSSCHRIFT HRSG. VON ALFRED VON MARTIN. Stuttgart, Frommann 2. Jahrgang 1926. 10 *RM*.

3. RELIGION UND KIRCHE — UND JESUS. Leipzig-Berlin, Teubner 1927. 207 S. 3.50 *RM*.

4. GERHARD FRICKE, DER RELIGIÖSE SINN DER KLASSIK SCHILLERS. ZUM VERHÄLTNIS VON IDEALISMUS UND CHRISTENTUM. München, Kaiser 1927. VIII, 399 S. 9.50 *RM*. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus Bd. 2.)

5. REINHARD LIEBE, DIE NEUGEBURT DES CHRISTENTUMS. 2. Aufl. Freiberg (Sa.), Mauckisch 1926. 294 S. 6 *RM*.

6. CARL BORNHAUSEN. DER ERLÖSER. SEINE BEDEUTUNG IN GESCHICHTE UND GLAUBEN. Leipzig, Quelle & Meyer 1927. XII, 258 S, 7 *RM*.

7. ALFRED JEREMIAS, DIE AUSSERBIBLISCHE ERLÖSERERWARTUNG. ZEUGNISSE ALLER JAHRTAUSENDE IN IHRER EINHEITLICHKEIT DARGESTELLT. Leipzig, Sannerz Arnold 1927. 420 S. 1 Tafel. 10 *RM*. (Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte. 1. Vorband.)

8. KARL BARTH, DAS WORT GOTTES UND DIE THEOLOGIE. GESAMMELTE VORTRÄGE. München, Kaiser 1925. 212 S. 4 *RM*.

9. BERNHARD DÖRRIES, DER FERNE UND DER NAHE GOTT. EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER THEOLOGIE KARL BARTHS. Gotha, Klotz 1927. VII, 146 S. 4 *RM*.

10. WERNER ELERT, DIE LEHRE DES LUTHERTUMS IM UMRISS. 2. Aufl. München, Beck 1926. XIV, 158 S. 6 *RM*.

11. PAUL DREWS, DER EVANGELISCHE GEISTLICHE IN DER DEUTSCHEN VERGANGENHEIT. 2. Aufl. Mit 110 Abbildungen. Jena, Diederichs 1927. 146 S. 4.50 *RM*. (Die deutschen Stände in Einzeldarstellungen Bd. 12.)

12. ERICH STANGE, DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT DER GEGENWART IN SELBSTDARSTELLUNGEN Bd. 1. Leipzig, Meiner 1925. VIII, 248 S. Mit 8 Tafeln. 12 *RM*.

# NACHRICHTEN

## ALTERTUMSKUNDE

Die Vorsitzenden der *56. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, die vom 26. bis 30. September in Göttingen tagte, Hermann Thiersch, Walter Lietzmann und Eduard Lisco, dürfen mit Stolz auf den wohlgelungenen Verlauf der mühevoll vorbereiteten großen Veranstaltung zurückblicken. Wie müssen auf einen Bericht im einzelnen verzichten und verweisen auf den bei B. G. Teubner bald erscheinenden Gesamtüberblick über die Verhandlungen; mehrere der gehaltenen Vorträge werden zudem im Wortlaut von diesen Jahrbüchern gebracht. Unvergeßlich wird den Teilnehmern die feierliche Eröffnungssitzung in der Aula der Universität bleiben, in der *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, soeben von den italienischen Ausgrabungsgebieten Nordafrikas zurückgekehrt, zum letzten Male, wie er sagte, auf einer Philologenversammlung sprach. Einige Punkte griff er heraus aus der langen Geschichte der griechischen Sprache und zeigte Aufgaben und Probleme, die die Philologie der nächsten Zukunft zu lösen hat. Die ionische Schriftsprache müssen wir verstehen lernen, die vor dem Attischen von Sizilien bis Persien Weltsprache war und die wir neben Herodot in den medizinischen Schriften um Hippokrates haben. Die Gemeinsprache der hellenistischen Zeit muß im Reichtum ihrer Formen, im Unterschied der Stile, im Gemeinsamen der Kanzleisprachen und der Eigenart der Persönlichkeiten erforscht werden. Alles das nicht durch große Organisationen, sondern durch die Freudigkeit der einzelnen, denen die Arbeitsmöglichkeit durch Förderung ihrer äußeren Lage zu schaffen ist. 'Schule und Hochschule', so schloß der Redner, 'gehören untrennbar zusammen. Ich glaube an die Majestät der Wissenschaft, und ich glaube an die deutsche Jugend. Wir können es, und wir wollen. Und wenn wir daran glauben, dann haben wir auch den Glauben, ohne den ich nicht leben kann, den Glauben an die Zukunft des deutschen Vaterlandes, den Glauben an die Zukunft des deutschen Namens.'

Auf der Göttinger Philologenversammlung machte *Wilhelm Dörpfeld* in der Debatte folgende vorläufige Angaben über das *athenische Theater*, dessen neue Untersuchung und Veröffentlichung er mit E. Fiechter ausführt: 'Der jetzige Zuschauerraum ist sicher von Perikles begonnen worden, zugleich mit einem daneben liegenden bedachten Theater, dem jetzt aufgefundenen Odeion, und zugleich mit dem jüngeren Tempel des Dionysos und der Säulenhalle des heiligen Bezirkes. Vollendet wurde der Zuschauerraum erst im IV. Jahrh. von Lykurg. Während das Skenengebäude des Perikles noch ganz aus Holz bestand, hat Lykurg die erste steinerne Skene mit hölzernem Proskenion (Spielhintergrund) erbaut. Erst in späthellenistischer Zeit hat das Proskenion steinerne Säulen mit hölzernen Tafelgemälden zwischen ihnen erhalten. Das von Kaiser Nero erbaute stattliche Skenengebäude mit seiner Weihinschrift hatte noch die Gestalt des hellenistischen Proskenions und, entgegen der bisherigen Annahme, noch keine Bühne. Eine solche ist nach Aussage einer Inschrift erst im III. Jahrh. n. Chr. von Phaidros errichtet worden. Daraus folgt, daß Pollux und Plutarch, die beide im II. Jahrh. in Athen lebten, noch keine erhöhte Bühne im Dionysostheater gesehen haben und daher auch nicht erwähnen. Diese wichtige, für Athen beweisbare Tatsache ist jüngst in dem von den Engländern ausgegrabenen Theater von Sparta dadurch bestätigt worden, daß dort unter dem Fußboden einer ebenfalls spätrömischen Bühne die Postamente für sechs Proskenionsäulen aus frührömischer Zeit noch aufrecht stehen, und zwar in der Fußbodenhöhe der Orchestra. Das unter Kaiser Augustus in Sparta erbaute Theater hatte also, ebenso wie das Nerotheater in Athen, sicher noch keine erhöhte Bühne. Die vielumstrittene Bühnenfrage des griechischen Theaters ist damit endgültig entschieden: dieses The-

ater hat selbst in frührömischer Zeit noch keine Bühne gehabt.'

In Gemeinschaft mit dem Philologischen Institut der Universität beging der Verein für klassische Altertumswissenschaft zu Leipzig im festlich geschmückten Sitzungssaal unter zahlreicher Beteiligung den *hundertjährigen Geburtstag von Otto Ribbeck* (* 23. Juli 1827). Die feinsinnige Gedächtnisrede Richard Heinzes, der gegenwärtig den Lehrstuhl des Gefeierten innehat, wird demnächst in diesen Jahrbüchern erscheinen. Richard Holland, einer der früheren Schüler Ribbecks, würdigte eingehend in trefflichen Darlegungen die von dem Meister mit besonderer Liebe gepflegten ethologischen Studien, aus denen seine wissenschaftliche Persönlichkeit klar hervorleuchtet.

Den 70. Geburtstag feierten: am 1. September der lange Jahre bis in die Kriegszeit als Universitätsprofessor in Rom tätig gewesene österreichische Archäologe *Emanuel Löwy*, dem wertvolle Arbeiten besonders über die griechische Plastik verdankt werden; am 6. September der vor allem um die Limesforschung hochverdiente Freiburger Althistoriker *Ernst Fabricius*.

Am 9. November wurde auf dem protestantischen Friedhof in Rom die Asche des am 12. September in Bad Nauheim verstorbenen Archäologen *Walther Amelung*, der die vor 3 Jahren wiedereröffnete römische Abteilung des Deutschen Archäologischen Instituts in bösen und besseren Tagen mit glücklichem Erfolg geleitet hat, neben dem Grabe von Goethes Sohn beigesetzt. Seine gelehrten Arbeiten, unter denen das große Werk über die Skulpturen des Vatikanischen Museums hervorragt, sind allgemein anerkannt. Darüber hinaus hat er sich in der Nachkriegszeit durch seine würdevolle und zugleich gewinnende Persönlichkeit die wesentlichsten Verdienste um die Wiederherstellung des Verhältnisses mit dem amtlichen und wissenschaftlichen Italien erworben. Die deutsche Kolonie in Rom hat in Amelung eine ihrer angesehensten Stützen verloren, und zahlreiche Fachgenossen gedenken seines erfahrenen Rates und seiner unermüdlichen Hilfsbereitschaft auf das dankbarste. Bei der Bestattung war die gesamte Deutsche Botschaft zugegen sowie Mitglieder des Deutschen Instituts, der Deutschen Schule, der Deutschen Vereinigung, ferner der Schweizerische Gesandte und viele italienische, schwedische, englische und amerikanische Gelehrte. Eine Gedenkfeier im Archäologischen Institut ist am 10. November abgehalten worden.

Im fünfzigsten Bande der Athenischen Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (S. 77—111) veröffentlicht *Wilhelm Dörpfeld* einen Aufsatz '*Die altgriechische Kunst und Homer*', auf den hinzuweisen wir besonderen Anlaß haben. Er enthält eine Antikritik gegen Carl Watzingers im vorigen Jahrgang dieser Jahrbücher (S. 1—19) erschienenen Aufsatz 'Die griechische Heroenzeit und Homer' und beginnt mit der Mitteilung, daß der Herausgeber zwar eine kurze Erwiderung von 3—4 Seiten habe aufnehmen wollen, nicht aber eine Entgegnung von gleichem Umfang wie Watzingers Kritik. Wer den Charakter unserer Zeitschrift kennt, wird das begreiflich finden, ihre Freiheit von einseitiger Parteinahme bezeugt sie durch diese Notiz.

## DEUTSCHKUNDE

Auf der *56. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner* war die Deutschkunde besonders in der *Sektion des deutschen Kulturkreises* vertreten. In einer allgemeinen Sitzung sprach Professor Petersen (Berlin) über das Thema 'Nationale oder vergleichende Literaturgeschichte?' Seine Ausführungen gipfelten darin, daß das letzte Ziel aller nationalen Literaturgeschichte die Darstellung des nationalen Menschen in seiner typischen Wesensart sei, daß aber die Erkenntnis des nationalen Typus durch eine Vergleichung mit den Typen anderer Völker ergänzt werden müsse. Aus den in der Sektion gehaltenen waren von allgemeinerer Bedeutung die Vorträge von Prof. Zinkernagel (Basel) 'Lessing als Stürmer und Dränger', Stammler (Greifswald) 'Die bürgerliche Dichtung des ausgehenden Mittelalters' und Liepe (Halle) 'Kulturproblem und Totalitätsideal. Zur Entwicklung der Problemstellung von

Rousseau zu Schiller'. In der Sektion für Religionswissenschaft hielt Prof. Naumann (Frankfurt a. M.) einen fesselnden Vortrag 'Christentum und deutscher Volksglaube', der in gewisser Hinsicht ergänzt wurde durch den in der Sektion für klassische Archäologie erstatteten Bericht von Prof. Loeschcke (Trier) über die für die Kenntnis der Religion der germanischen Treverer ungemein aufschlußreichen Ausgrabungen im Altbachtal bei Trier. An dem der Versammlung von der Stadt Göttingen dargebotenen Theaterabend wurden zwei Spiele der Roswitha von Gandersheim und eine Komödie des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig aufgeführt.

Die diesjährige *Tagung der Gesellschaft für deutsche Bildung* fand vom 3. bis 8. Oktober in Danzig statt. Sie brachte neben der Aussprache über die Organisation der Gesellschaft und die Möglichkeiten ihrer Einwirkung auf Schule und Universität vor allem Vorträge über die Kultur und Geschichte des deutschen Ostens. Diese Einstellung war schon bedingt durch die Verbindung der Tagung mit der deutschkundlichen Woche des Deutschen Heimatbundes Danzig. Einen über dies Gebiet hinausgehenden Umblick boten die Vorträge der Prof. Kindermann (Danzig), F. Schultz (Frankfurt a. M.) und Kluckhohn (Wien), die die Entwicklung vom Pietismus bis zur Nachwirkung der Romantik in der Kultur des XIX. und XX. Jahrh. umfaßten.

Zur Feier des *150. Geburtstages Heinrichs von Kleist* erscheint mit Unterstützung des preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung als außerordentliche Festgabe der Kleist-Gesellschaft ein Faksimilenachdruck der 'Familie Ghonorez', der Vorstufe zur 'Familie Schroffenstein'. Die einzige erhaltene Handschrift des Werkes befand sich ursprünglich im Besitz des Historikers Dahlmann, aus dessen Nachlaß sie in die Preußische Staatsbibliothek in Berlin überging. Der Druck ist der Reichsdruckerei übertragen. In einem Nachwort berichtet der Herausgeber Prof. Paul Hoffmann (Berlin) über die Beschaffenheit der Handschrift und ihre Stellung in der Entwicklung der Kleistschen Dichtung. — Am 18. Oktober selbst fanden in Berlin wie in vielen anderen deutschen Städten eine Reihe von Kleistfeiern statt. In Berlin wurde in den Räumen der Staatsbibliothek die Kleist-Gedächtnisausstellung eröffnet. Bei einer Feier am Grabe des Dichters am Kleinen Wannsee sprach Franz Servaes einen ergreifenden Nachruf. Die Kleistgesellschaft veranstaltete einen Vortragsabend im Herrenhause, den Prof. J. Petersen mit einleitender Ansprache eröffnete; Ferdinand Gregori und andere Künstler trugen sodann aus den Werken des Dichters vor und ließen alle Seiten seines Schaffens, Tragik, Vaterlandsliebe, Humor zu Wort kommen.

In Berlin wurde ein vom Verband der deutschen Vereine für Volkskunde gemeinsam mit dem Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht veranstalteter *Lehrgang für volkskundliche Erziehung* abgehalten. Dabei wurde die Errichtung und der Ausbau wissenschaftlicher Forschungsinstitute für Volkskunde gefordert.

Der *Frankfurter Goethepreis* (vgl. Neue Jahrb. 1926 II 624) wurde dem Dichter Stefan George verliehen.

In Stockholm wurde von führenden Kreisen des dortigen Deutschtums der *Arndt-Hochschulverein* begründet, der die Schaffung einer besonderen Hochschule erstrebt. Diese soll für die Erhaltung und Förderung deutscher Sprache und deutschen Geisteslebens in Schweden wirken und auf vertieften Austausch der Kulturgüter des deutschen und schwedischen Volkes hinstreben.

## AUSLANDSKUNDE

Eine *Gainsborough-Ausstellung* ist von der Stadt Ipswich in Suffolk, in der der Maler 13 Jahre lebte, aus Anlaß der 200. Wiederkehr seines Geburtstages veranstaltet worden. Die umfangreiche und nach den Berichten gut organisierte Ausstellung stellt einen in England nicht gewöhnlichen Versuch dar, außerhalb Londons einen großen Künstler durch die Zusammenfassung seines Gesamtwerkes zu ehren.

Die starke Bewegung, die die Reform des Prayer Book in der öffentlichen Diskussion in England ausgelöst hat, wird verständlich, wenn man begreift, daß sich unter ihrem Namen eine *Reform der hochkirchlichen Liturgie und des Dogmas* verbirgt. Besonderes Aufsehen haben jüngst die Predigten des liberalen Bischofs Dr. Banes (Birmingham) erregt, die er in der Westminster-Abtei und in der Paulskathedrale halten durfte. Die erste, in der der Bischof die Darwinsche Lehre mit dem Kirchenglauben in Einklang zu bringen suchte, ist von der 'Morning Post' in der Ausgabe vom 26. September abgedruckt worden. Die Predigt in der Paulskathedrale (am 16. Oktober) rief sogar den Aufstand einer orthodoxen anglokatholischen Gruppe unter der Führung eines Domherrn hervor, der in öffentlichem Gottesdienst den Bischof der Ketzerei bezichtigte.

Die Vorkämpferin der Theosophie, Dr. *Annie Besant*, feierte kürzlich ihren 80. Geburtstag, der die Aufmerksamkeit der Welt aufs neue auf die erstaunliche, immer noch unermüdlich tätige Frau lenkte.

Eine Reihe neuer und guter Anthologien ermöglicht die Bekanntschaft mit wichtigen Epochen der *englischen Lyrik*. Voran steht das schöne und reichhaltige 'Oxford Book of Eighteenth Century Verse' von D. N. Smith (Oxford, Clarendon Press 1926, 8/6 net), das in der Textgestaltung alle Vorzüge der Oxforder Sammlung aufweist und neben bekannten viele neu gehobene Schätze bringt. Dem gleichen Zeitraum gelten die kommentierten 'Poems on Several Occasions written in the Eighteenth Century' von Kathleen W. Campbell (The Percy Reprints No.IX, Oxford, Basil Blackwell 1926, 6/- net), die auch längere Dichtungen berücksichtigen. Eine sehr praktische und billige, mit ausführlicher Einleitung und guten Einzeleinführungen versehene Balladensammlung bietet Frank Sidgwick mit seinen 'Ballads' (London, Sidgwick and Jackson, 2/6 net). Für die neuere Lyrik tut die mit feinem Gefühl zusammengestellte Sammlung 'The Golden Treasury of Modern Lyrics' von Laurence Binyon (London, Macmillan 1924, 7/6 net). wertvolle Dienste. Sie umfaßt die Viktorianer und die Modernen. Die kürzere Auswahl 'A Book of Modern Verse' von J. C. Smith (Oxford University Press 1925) bringt Wertvolles und besonders die Jugend Packendes aus der heutigen Lyrik.

Von der *Shakespeare-Ausgabe* des Inselverlages (vgl. N. J. I 703 und II 498) liegt als neuer Band 'Der Kaufmann von Venedig' vor, den Rudolf Imelmann übertragen und kommentiert hat.

Der um die Kenntnis des gesprochenen Englisch sehr verdiente *H. E. Palmer* stellt in den 'Everyday Sentences in Spoken English' (Neuausgabe von F. G. Blandford, Cambridge, Heffer; Vertrieb für deutschsprechende Länder durch B. G. Teubner, Leipzig; 4 *RM*) ein praktisches und inhaltreiches Hilfsmittel zur Verfügung, das Belehrung über Ausdrucksformen, Ausspracheeigentümlichkeiten und besonders die Intonation der vielen kleinen, gerade im Englischen so wichtigen Floskeln der täglichen Verkehrssprache bietet. — Gleichfalls im Teubnerschen Verlage legt *Rudolf Münch* eine Schrift 'Vom Arbeitsunterricht in den neueren Sprachen' (4 *RM*) vor, die hier leider nicht eingehend besprochen werden kann, auf deren wertvollen, an fördernder Theorie und guten Lehrbeispielen reichen Inhalt aber aufmerksam gemacht sei.

---

Der in Deutschland durch seine 'Histoire de la littérature française contemporaine' gut bekannte Literarhistoriker René Lalou gibt eine Bücherreihe 'XIX^e^ *siècle*' heraus. Als erster Band erschien darin ein Buch von Charpentier 'Le Symbolisme' (Verlag Les arts et le livre), das einen Überblick über diese Bewegung und eine Auswahl von Gedichten der Symbolisten enthält.

Zu den Schriften über die *französische Romantik*, die im vorigen Heft S. 635f. aus Anlaß der Jahrhundertfeier der Romantik genannt wurden, sei noch als Nachtrag hinzugefügt: Pierre Paraf, Anthologie du Romantisme.

In der 'Zeitschrift für französischen und englischen Unterricht' bespricht Wilhelm Kalthoff in einem längeren Aufsatz '*Nisards Versuch einer Bestimmung des französischen Nationalgeistes*'. Der Aufsatz

ist ein sehr schätzbarer Beitrag zu der gegenwärtig so oft erörterten Frage, wie dem Gesamtwesen einer fremden Kultur beizukommen sei. Nisard ist der glänzendste Vertreter einer Richtung in der französischen Kritik, die als Historischer Stabilismus bezeichnet worden ist (Max Scheler). Kalthoff entwickelt klar und sicher das Weltbild einer solchen Kritik, zeigt, inwiefern es für französischen Geist repräsentativ ist, und deutet an, wo die Grenzen dieser Kritik liegen.

Die 'Süddeutschen Monatshefte' erörtern im Septemberheft die Frage der *deutsch-französischen Verständigung.* Die meisten Mitarbeiter stehen im Geist und im Herzen dem Gedanken der Verständigung fern.

Victor Klemperer widmet in der Germanisch-romanischen Monatsschrift dem Sonett *Mallarmés 'Victorieusement fui ..'* eine Studie, die als Einführung in Mallarmés Kunst ihren Wert hat. Er fügt den drei Deutungen, die dieses Sonett durch Poizat, Soula und Thibaudet erfahren hat, eine eigene vierte hinzu, die er jedoch nicht als die endgültige, unverdrängbare bezeichnet. An ihr soll vielmehr die unbegrenzte Vieldeutigkeit des Gedichts gezeigt werden. Über Mallarmés Kunst verbreitet sich dann Klemperer des weiteren an der Hand dieses Sonetts. Seine Preziosität, seine Dunkelheit werden, im Hinblick auf Äußerungen der Mallarméforscher Thibaudet und Rauhut, gewertet.

Das neue *Wörterbuch der Académie française* soll 1928 erscheinen, und zwar der erste Band bis zum Buchstaben *M.* Seit 1877 ist das Wörterbuch noch nicht neu aufgelegt.

Die 'Neueren Sprachen' widmen ihre Septembernummer *Max Walter* zum 70. Geburtstag. In mehreren Artikeln kundiger Freunde erscheint noch einmal vor unserem Geiste Leben und Wirken dieses um den neuphilologischen Unterricht hochverdienten Mannes, dem eine Lebensernte beschieden war wie nur ganz wenigen Auserlesenen. Im gleichen Heft wird *Hermann Klinghardt* ein fein würdigender Nachruf gewidmet von Gustav Wendt, dem Freund und Mitstreiter des Reformers und Phonetikers von hohem Ansehen. In der Germanisch-romanischen Monatsschrift veröffentlicht Karl Ettmayer einen schönen Nachruf auf *Hugo Schuchardt,* in der er den Menschen und den Forscher würdigt.

---

Die Preußische Akademie der Wissenschaften hat eine *spanische Kommission* ins Leben gerufen. Diese hat den allgemeinen Zweck, die Verbindung mit den spanischen wissenschaftlichen Instituten zu pflegen, und die besondere Aufgabe, wissenschaftliche Unternehmungen auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, vornehmlich der Hispanik, der politischen und Kirchengeschichte, der Rechts- und Kunstgeschichte und der Altertumswissenschaft in Spanien anzuregen und gegebenenfalls zu leiten. Die Akademie hat die Professoren Brackmann, Heymann, Goldschmidt, Kehr, Marcks, Ed. Meyer in Berlin und Meyer-Lübke in Bonn zu Mitgliedern der Kommission gewählt.

## GESCHICHTE

Die *Tagung der deutschen Historiker* vom 19. bis 23. September in Graz verlief dank der Gastlichkeit Steiermarks überaus glanzvoll. Von den wissenschaftlichen Vorträgen, die neue Forschungen boten, sind zu nennen: Holtzmann, 'Der Kaiser als Marschall des Papstes', Heuberger (Innsbruck) 'Werdezeit der mittelalterlichen Urkunde', Enßlin (Marburg) 'Die Kämpfe zwischen Rom und Persien', Häpke (Marburg) 'Die Anfänge des Merkantilismus', Mommsen (Göttingen) 'Beurteilung der deutschen Einheitsbewegung'. — Die mit der Historikertagung verbundene *Tagung des Geschichtslehrerverbandes* stand unter dem Eindruck einer großen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Politik und Geschichte im Anschluß an das Referat von Cauer (Berlin) und das Korreferat von Struntz (Berlin). Während der letztere, der Dozent an der Hochschule für Politik ist, für eine praktische Behandlung politischer Gegenstände eintrat, sucht Cauer die Schule vor einer Überflutung mit augenblicklichen Aktualitätsfragen zu bewahren und zur Betrachtung sub specie aeternitatis hinzulenken.

In Genf beginnt die neugegründete '*Hochschule für internationale Politik*' ihr erstes Semester mit diesem Winter. Die Leitung liegt in den Händen von Paul Mantoux, der früher Professor der Geschichte an der Universität London gewesen ist. Von den Deutschen ist Jaeckh unter den Dozenten vertreten. Finanziell ist das Institut in erster Linie durch amerikanische Hilfe (Rockefeller) gesichert.

Eine Liste aller wissenschaftlichen *Publikationen* des jetzigen *Papstes Pius XI.* — der bekanntlich von Herkunft Historiker ist — hat der Osservatore Romano soeben herausgegeben. Sie führt mehr als 50 Titel an, die meist aus der Zeit stammen, da A. Ratti Konservator der Ambrosianischen und Präfekt der Vatikanischen Bibliothek gewesen ist.

Der frühere preuß. Kultusminister Boelitz legt ein umfassendes Werk über *das Grenz- und Auslandsdeutschtum* vor (München, Oldenbourg. 196 S. 4,50 *RM*), das man in der Hand jedes Geschichtslehrers wissen möchte.

Zwei *Memoirenwerke* deutscher Historiker sind als ungewöhnliche Erscheinungen in der deutschen Memoirenliteratur hier besonders anzumerken; einmal die Denkwürdigkeiten Theodor Sickels (München, Oldenbourg), mit Briefen und Essays aus der Frühzeit deutscher Geschichtswissenschaft, hersg. von W. Erben; sodann die Erinnerungen des Archivdirektors Adolf Warschauer (Berlin, Hobbing), die sich in der Ostmark bewegen und an die Geschichte der ehemaligen Akademie in Posen erinnern.

Eine Denkschrift über die seit 1923 erschienenen und in den deutschen Schulen benutzten *deutschen Geschichts- und Lesebücher* hat Siegfried Kawerau der Öffentlichkeit vorgelegt (Berlin, Hensel & Co.). Sie bietet reiches Material zum Vergleiche; der Verfasser hat seinen eigenen Standpunkt scharf und präzis herausgearbeitet.

Die Rassenkämpfe innerhalb der *Studentenschaft* haben die Schrift von Oskar Scheuer 'Burschenschaft und Judenfrage' veranlaßt (Verlag Berlin-Wien, Berlin SW 48); das historische Interesse ist durch das Gegenwartsproblem geweckt, die Zusammenstellung der historischen Tatsachen ist überaus lehrreich.

Die Preuß. Akademie der Wissenschaften wiederholt die für 1927 gestellte *Preisaufgabe:* 'Der preußische Staat des XVIII. Jahrh. im Urteil des zeitgenössischen Deutschlands'. Ferner gibt sie als neue Aufgabe: 'Ursprung des Meierrechtes'. Einlieferungstermin ist 31. Januar 1928 resp. 1930. — Die Deutsche Akademie in München stellt die beiden von ihr angeregten Themata (s. oben S. 509) über das 'Recht der Minderheiten' und 'Danzig und die deutsche Nation' nunmehr als *Preisaufgaben.* Preise je 5000 *RM*, Termin: 1. Mai 1929. Die Akademie hat Paul Rohrbach zu ihrem geschäftsführenden Präsidialmitglied bestimmt.

In Spanien erregt die Frage nach der *Herkunft des Columbus* wieder stark die Öffentlichkeit. Mehrere Forscher (Altamira, Noeli) behaupten die spanische Herkunft; eine große Madrider Zeitung hat ein Ausschreiben erlassen, in welchem 50000 Peseten als Preis für die beste Arbeit ausgesetzt werden, die die spanische Nationalität des Columbus am schlagendsten beweist (vgl. Noeli in der Vossischen Zeitung vom 14. Aug. Nr. 194).

Gestorben sind: in Breslau der Kirchenhistoriker Karl Franklin *Arnold*, dem wir grundlegende Werke zur Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte verdanken; in Riga der Direktor des Archivs der livländischen Ritterschaft Hermann *von Bruiningk*, dessen Güterurkundenbuch die Grundlage für die Geschichte der Ostseeländer darstellt; in Florenz der Geschichtsforscher Isidoro *Del Lungo*, der Verfasser grundlegender Werke zur florentinischen Geschichte des Quattrocento. Ferner: der Bonner Rechtshistoriker Ernst *Landsberg*, der die große 'Geschichte der Rechtswissenschaft', die R. Stintzing bei seinem Tode hinterlassen hatte, fortgesetzt und vollendet hat, ein Standardwork historischer Wissenschaft, das wir als Stintzing-Landsberg zu zitieren gewohnt sind; der Prähistoriker Ludwig *Feyerabend* in Görlitz, der die Urgeschichte der Lausitz durch Ausgrabungen und Publikationen begründet und das Mate-

rial im Görlitzer Kaiser-Friedrich-Museum zusammengestellt hat. Soeben erreicht uns noch die Nachricht von dem Ableben Georgs *von Below* in Freiburg i. B., des hervorragenden Verfassungshistorikers, dessen letztes Werk gleichzeitig in diesem Hefte von uns angezeigt worden ist.

## KUNST

*Stuttgart. Werkbundausstellung.* Von allen Ausstellungen des Sommers hat sie am meisten Aufsehen erregt, zu rücksichtslosem Widerspruch und auch zu kritikloser Anerkennung gereizt. Bedeutende Architekten des In- und Auslandes waren vertreten: P. Behrens, L. Hilbersteiner, Poelzig, Mies van der Rohe, Gebrüder Taut aus Berlin, H. Gropius aus Dessau, J. Frank aus Wien, Döcker und Schmeck aus Stuttgart, Rading und Scharonn aus Breslau, Oud und M. Stam aus Rotterdam, Le Corbusier aus Genf, P. Jeannerci aus Paris, V. Bourgois aus Brüssel. Massensiedelung und Einzelhaus war das Thema, Verzicht auf jeden Schmuck, also reine Architektur im Sinne der strengen Zweckform das Programm. Man wird Kritik üben müssen, besonders dann, wenn dieses Programm nicht eingehalten und die Zweckform in der Tat nicht gegeben ist, was in manchen Fällen festzustellen war. Der Verzicht auf das Giebeldach, das doch eine durch das nordische Klima bedingte Zweckform ist, wäre hier zu nennen. Es fragt sich doch, ob das gerade Dach dem praktischen Bedürfnis entspricht. Manches Gebäude erfüllt auch in keiner Weise den Sinn des Wohnhauses, das eben doch nicht allein den schlichtesten Lebensbedürfnissen genügen soll, sondern auch den Begriff der 'Wohnlichkeit', dem alles geistige Behagen, dem schließlich das künstlerische Fühlen entspringt, erfüllen muß. Auch an der doch notwendig geforderten Wirtschaftsfrage scheitert mancher Bau. Modernster Komfort ist dank der Entwicklung der Technik im weitesten Maße geboten. Aber Komfort ist oft sehr teuer und nicht ohne weiteres identisch mit Kunst. Trotzdem muß man sich hüten, prinzipiell ablehnend aufzutreten. Jeder neue Gesichtspunkt muß als belebendes Element anerkannt werden. Und wenn diese Architektur die neu gegebenen Möglichkeiten ausnutzt, das neue Material verwertet, so werden ihr da zu gleicher Zeit neue Wege gewiesen und so kann der rechte Meister ans Werk gehen. Schon in der Findung der rechten Verhältnisse, in der Einführung einiger gliedernder Linien, in der Verteilung der Massen zueinander, in der Entwicklung der Innenräume wird er seine Kunst zeigen und entwickeln können. Immer macht nicht die Formel, das Programm, sondern das künstlerische Individuum den Meister und das Meisterwerk.

*Berlin, Nationalgalerie: Böcklin-Ausstellung zum 100. Geburtstag des Meisters.* Es kann schon als Ereignis gelten, diesen hohen Genius, von dem man sagen kann, daß er die Monumentalform für die deutsche Romantik im Bilde gefunden hat, in seiner ganzen Entwicklung überschauen zu dürfen. Ludwig Justi eröffnete die Ausstellung, Heinrich Woelfflin hielt die Festrede. Es war ein schöner, klarer Herbsttag, ganz dazu angetan, das Auge für die leuchtende Farbigkeit der Bilder Böcklins, für die heitere Pracht seiner sonnendurchstrahlten Landschaftsräume empfänglich zu stimmen. Man fühlte sich hineingetragen in die elysischen Gefilde, die dieser Meister der Sonnenpracht im freien Lichtraum in einer unserer phantasiearmen Zeit entgegengesetzten Herrlichkeit uns heiteren Sinnes vorzaubert. Am wertvollsten ist der Einblick, den wir in die Frühzeit des Meisters gewinnen, wobei die Gemälde aus dem Hause Wesendonk, hier zum ersten Male öffentlich ausgestellt, besondere Beachtung verdienen. Daß der Meister, dessen künstlerisches Schaffen nicht auf ein modernes Schlagwort gebracht werden kann und nur aus der Vollkraft seines künstlerischen Wesens begreiflich ist, eine Art Wiedergeburt mit dieser Ausstellung erleben möge, wäre nur zu wünschen. Aber bei Böcklin gilt es einmal, den Künstler als Ganzes zu nehmen. Und das widerspricht dem modernen Spezialistentum, das auch die Malkunst zur Malwissenschaft gemacht hat und es nur zuläßt, vor Bildern von Pinselführung, Farbgebung, Malproblem zu reden. Daß aber solch Maler auch Dichter ist, dessen

Herz seinen Phantasien freien Lauf läßt, daß seine romantische Seele, erfüllt von Lebensdrang und Lebensschöpferlust, romantische Gestalten dazu erfindet, das wird ihm von der Nüchternheit verdacht. Er fängt nicht wie der Impressionist den Sonnenstrahl in seiner Retorte, um ihn da zu zerlegen, zu analysieren nach Farbbestandteilen, nein, er lebt und atmet in der freien, großen Natur Italiens, und es hat kaum ein anderer vor ihm die wunderbare Fülle des Lichtes so zu fesseln verstanden wie er, und er ist darum auch der Vollender der heroischen Landschaftsmalerei. Ihm verdankt die italienische Landschaft ihre gewaltige Gestaltung. Zu der lachenden Schönheit des Sonnenlichtes, wenn es über bunte Wiesen schweift oder auch, in dämmeriges Waldesdickicht dringend, Phantasiegestalten weckt, hat er die Macht besessen, Freilichtdome von wunderbarer Größe und Pracht erstehen zu lassen.

*München. Künstlergenossenschaft.* Der Verlauf, den der Streit in der Künstlerschaft genommen hat, ist nicht dazu angetan, ihren Ruf zu heben. Unzufriedene, deren Werke dank einer energischen Durchsicht nicht Aufnahme bei der Jury gefunden hatten, haben es so weit gebracht, daß der verdienstvolle Vorsitzende zusammen mit dem Ausschuß und einer großen Anzahl der Tüchtigsten ihren Austritt erklärt haben. Das ist sehr bedauerlich; denn in diesem Jahre hatte wirklich die Ausstellung einen erfreulichen Aufschwung genommen, und man war von der üblen Massenvorführung von Mittelmäßigkeiten zu einer viel mehr ausgewählten und zugleich persönlicheren Zusammenstellung gelangt.

## BILDUNGSWESEN

Als Auftakt zur Philologenversammlung in Göttingen hielten der *Deutsche Gymnasialverein* und der *Deutsche Altphilologenverband* am 25. und 26. September eine gemeinsame Tagung ab. In mehreren geschäftlichen Sitzungen verhandelte man nach dem Referate des Oberstudiendirektors Dr. Lamer (Leipzig) über den Altsprachlichen Lehrplan des Gymnasiums, in öffentlicher Versammlung sprach unter lebhaftem Beifall Geh. Hofrat Prof. Dr. Immisch (Freiburg) über die Erneuerung des Humanismus.

Eine bedeutsame Kundgebung des neu begründeten *Reichsausschusses zum Schutz des Gymnasiums* ist soeben veröffentlicht worden. Bekannte Persönlichkeiten aus Industrie-, Bank- und Handelskreisen, Landwirtschaft, Wissenschaft und Kirche, Presse und Politik haben sich vereinigt, um sich zu den unvergänglichen Bildungskräften des humanistischen Gymnasiums zu bekennen und es tatkräftig zu unterstützen.

Unterm 12. August 1927 hat der preußische Minister für Kunst, Wissenschaft und Volksbildung '*Bestimmungen über die Versetzung der Schüler und Schülerinnen an den höheren Schulen Preußens*' erlassen. Danach entscheidet über die Versetzung die Klassenkonferenz mit einfacher Mehrheit, wobei auch vom Fachlehrer die Gesamtleistung zu berücksichtigen ist. Auf außergewöhnliche Umstände, die die Entwicklung des Schülers gehemmt haben, kann dabei Rücksicht genommen werden; teilweise Versetzung ist nicht gestattet. Nichtversetzte Schüler dürfen auf einer anderen Anstalt erst nach einem halben Jahr in die höhere Klasse aufgenommen werden. Zweimal Nichtversetzte müssen auf Beschluß der Klassenkonferenz die Anstalt verlassen. Die Bestimmungen treten Ostern 1928 in Kraft.

Die neu eingerichtete *Musikberatungsstelle* im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht macht es sich zur Aufgabe, in Ergänzung der bereits bestehenden Auskunftsstellen für Jugendkunde und Berufsberatung der Öffentlichkeit auf musikalischem Gebiet beratend zur Seite zu stehen. Ihr Wirkungskreis soll sich auf alle Fragen erstrecken, die mit der musikalischen Ausbildung in Zusammenhang stehen. Über den engeren Rahmen der musikalischen Berufsberatung hinaus soll die Musikberatungsstelle eine Zentrale für alle mit Musikerziehung und Musikpflege in Zusammenhang stehenden Fragen werden und durch Hinweis auf öffentliche Einrichtungen (Bibliotheken, Chöre, Sammlungen usw.) und Veranstaltungen (Fortbildungskurse, Tagungen, Musik-

feste) das allgemeine Interesse zu fördern und anzuregen suchen.

Ein *Seminar für Psychopathenfürsorge und -erziehung* wird vom Deutschen Verein zur Fürsorge für jugendliche Psychopathen E. V. eingerichtet. Dieses Seminar soll zur Ausbildung solcher Persönlichkeiten dienen, die sich hauptberuflich der Erziehungs- und Fürsorgearbeit an kindlichen und jugendlichen Psychopathen widmen wollen: Leiter und Mitarbeiter an Beratungsstellen für Heilerziehung, von Beobachtungsstationen, von Heilerziehungsheimen und heilpädagogischen Erholungsheimen, von Fürsorgeerziehungsanstalten für psychopathische Kinder und Jugendliche sowie von Abteilungen für Psychopathen an Fürsorgeerziehungsanstalten. Die Leitung des Seminars liegt bei der Geschäftsführung des Vereins und dessen psychiatrischen Beratern (Prof. Dr. Kramer, Dr. Thiele). Die Ausbildungszeit soll 1 Jahr umfassen. Der erste Kursus dauert von Januar bis Ende September 1928.

Infolge von Anregungen und Wünschen deutscher und amerikanischer Pädagogen beabsichtigt das Zentralinstitut f. E. u. U. im Jahre 1928 eine viermonatliche *Studienreise nach Amerika* zu veranstalten, auf der die Schuleinrichtungen der Vereinigten Staaten besichtigt werden sollen. Als Termin ist die Zeit vom 1. April bis 1. August 1928 in Aussicht genommen. Teilnehmen können Lehrer und Lehrerinnen aller Schularten, Schulverwaltungs- und Schulaufsichtsbeamte sowie Fachleute für bauliche und hygienische Fragen des Unterrichtswesens. Die Columbia-Universität in New York, die zugleich Lehrerbildungsstätte ist (Teachers College), hat sich bereit erklärt, für die Mitglieder der Studienfahrt nach ihrer Ankunft in New York einen vierzehntägigen Vorlesungskurs zur Einführung in das amerikanische Schulwesen mit anschließenden Besichtigungen der Schulen New Yorks einzurichten und einen Plan für die weiteren Besuche von Schulen in anderen Städten auszuarbeiten.

Im Auftrag der 'Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching' hat *William S. Learned* eine Studienfahrt durch Europa gemacht, um das höhere Schulwesen zu durchforschen und daraus Anregungen für das amerikanische Schulwesen zu gewinnen. Der Bericht Learneds liegt jetzt gedruckt vor und wird vielleicht einen Wendepunkt in der Geschichte des amerikanischen Schulwesens bedeuten ('The Quality of the Educational Process in the United States and in Europe', Bulletin No. 20, New York, Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 522 Fifth Avenue, 1927). Der Bericht ist von größtem Interesse auch für die Erörterung des Schulproblems in Europa. Learned untersucht vor allem die Verhältnisse in Preußen, in England und Frankreich; besonders die preußische Neuregelung findet die Anerkennung des Amerikaners. Die Umgestaltung des Grundgedankens der amerikanischen wissenschaftlichen Bildung unter dem Einfluß der europäischen Schulgedanken wird von dem Verfasser befürwortet (vgl. die Besprechung des Berichtes von Otto Wecker in der 'Erziehung', Jg. III Heft 3).

Als dritte Veröffentlichung der neuen kritischen Pestalozziausgabe ist im Verlag von Walter de Gruyter & Co. das '*Schweizerblatt*' erschienen (Pestalozzi, Sämtliche Werke, 8. Band: Ein Schweizer-Blatt. Bearbeitet von Herbert Schönebaum, Berlin und Leipzig 1927). Der Band enthält den vollständigen Abdruck der 1782 erschienenen Wochenschrift, auch das Wenige, das nicht aus Pestalozzis Feder stammt, durch Kleindruck gekennzeichnet. Als Ergänzung ist aus dem handschriftlichen Nachlaß der biographisch sehr wichtige Entwurf zu Arners Gutachten von 1781 in den Band aufgenommen.

---

(20. November 1927)

Hierzu eine Beilage von Junker und Dünnhaupt, Verlag in Berlin, sowie Beilagen von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin, die der Beachtung der Leser empfohlen werden.


…ck von B. G. Teubner in Leipzig.

Ausgegeben am 28. November 1927

